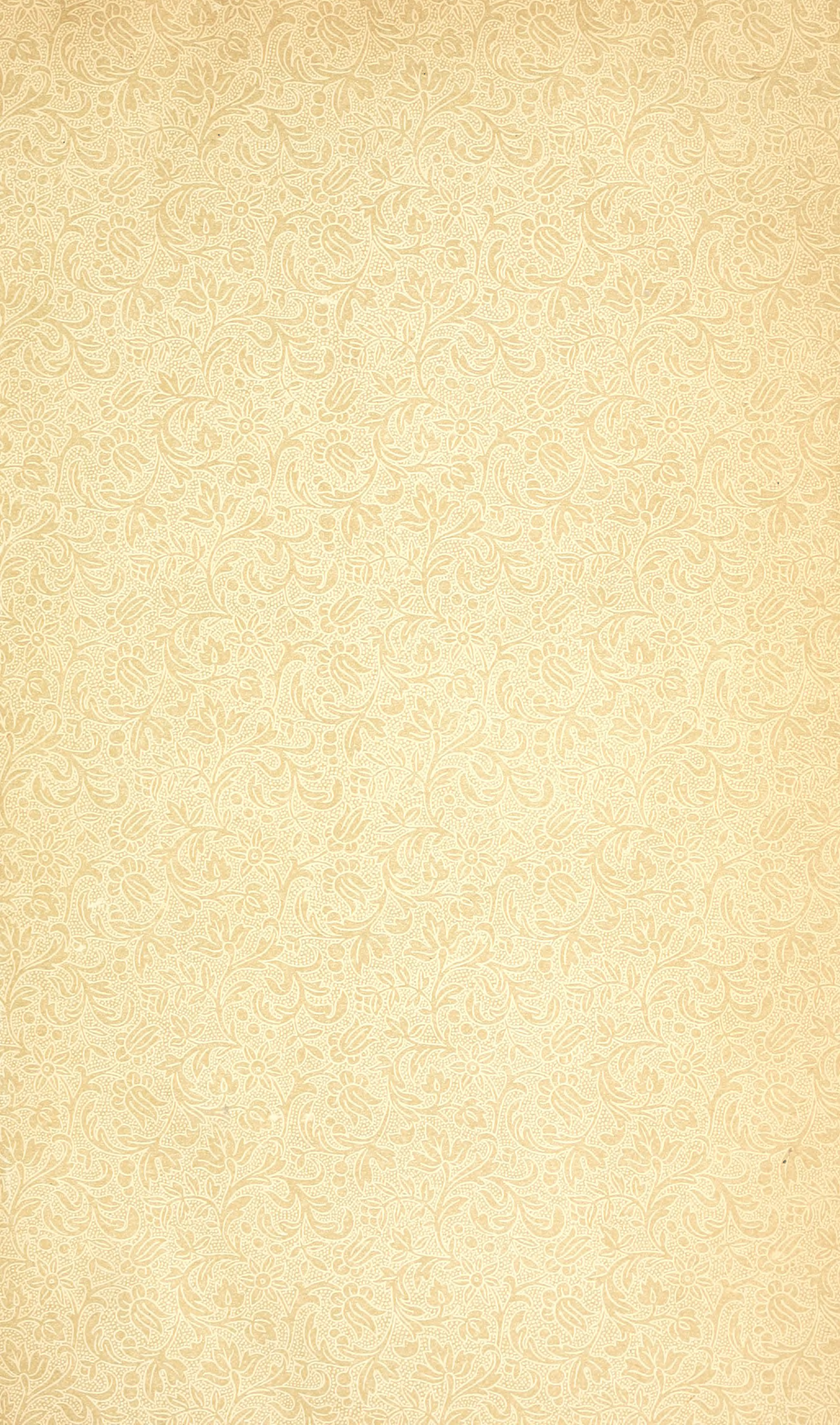



UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO









Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Dreizehnter Band

Methodismus in Amerika
bis
Neuplatonismus



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1903

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn, Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen	= Genesis.	Pr	= Proverbien.	Ze	= Zephania.	Rö	= Römer.
Ex	= Exodus.	Prd	= Prediger.	Hag	= Haggai.	Ko	= Korinther.
Le	= Leviticus.	HL	= Hohes Lied.	Sach	= Sacharia.	Ga	= Galater.
Nu	= Numeri.	Jes	= Jesaias.	Ma	= Maleachi.	Eph	= Epheser.
Dt	= Deuteronomium.	Jer	= Jeremias.	Jud	= Judith.	Phi	= Philipper.
Jos	= Josua.	Ez	= Ezechiel.	Wei	= Weisheit.	Kol	= Kolosser.
Ri	= Richter.	Da	= Daniel.	To	= Tobia.	Th	= Thessalonicher.
Sa	= Samuelis.	Ho	= Hosea.	Si	= Sirach.	Ti	= Timotheus.
Kg	= Könige.	Joe	= Joel.	Ba	= Baruch.	Tit	= Titus.
Chr	= Chronika.	Am	= Amos.	Mak	= Makkabäer.	Phil	= Philemon.
Esr	= Esra.	Ob	= Obadja.	Mt	= Matthäus.	Hbr	= Hebräer.
Neh	= Nehemia.	Jon	= Jona.	Mc	= Marcus.	Ja	= Jakobus.
Esth	= Esther.	Mi	= Micha.	Lc	= Lucas.	Pt	= Petrus.
Hi	= Hiob.	Na	= Nahum.	Jo	= Johannes.	Ju	= Judas.
Ps	= Psalmen.	Hab	= Habacuc.	AG	= Apostelgesch.	Apk	= Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A.	= Artikel.
ABA	= Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB	= Allgemeine deutsche Biographie.
AGG	= Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG	= Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA	= Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS	= Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB	= Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG	= Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT	= Altes Testament.
Bd	= Band. Bde = Bände.
BM	= Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD	= Codex diplomaticus.
CR	= Corpus Reformatorum.
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA	= Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB	= Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ	= Deutsche Litteratur-Zeitung.
Du Cange	= Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR	= Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG	= Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA	= Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG	= Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ	= Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé	= Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh	= Jahrbücher für protestant. Theologie.
JthSt	= Journal of Theol. Studies.
KG	= Kirchengeschichte.
KO	= Kirchenordnung.
LCB	= Literarisches Centralblatt.
Mansi	= Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg	= Magazin.
MG	= Monumenta Germaniae historica.
MSG	= Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL	= Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt	= Mitteilungen.
NA	= Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF	= Neue Folge.
NJdTh	= Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ	= Neue kirchliche Zeitschrift.
NT	= Neues Testament.
PJ	= Preußische Jahrbücher.
Potthast	= Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS	= Römische Quartalschrift.
SBA	= Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA	= " d. Münchener "
SWA	= " d. Wiener "
SS	= Scriptores.
ThJB	= Theologischer Jahresbericht.
ThLB	= Theologisches Literaturblatt.
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung.
ThQS	= Theologische Quartalschrift.
ThStK	= Theologische Studien und Kritiken.
TU	= Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB	= Urkundenbuch.
WW	= Werke. Bei Luther:
WW EA	= Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA	= Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW	= Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA	= " für deutsches Alterthum.
ZdmG	= " d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV	= " d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh	= " für historische Theologie.
ZKG	= " für Kirchengeschichte.
ZKR	= " für Kirchenrecht.
ZkTh	= " für katholische Theologie.
ZkWL	= " für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK	= " für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK	= " für Protestantismus u. Kirche.
ZprTh	= " für praktische Theologie.
ZThK	= " für Theologie und Kirche.
ZwTh	= " für wissenschaftl. Theologie.



Methodismus in Amerika. — Litteratur: 1. Quellen. The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church (erscheint seit 1789 alle 4 Jahre nach jeder Generalkonferenz; letzte Ausgabe 1900; wenn kein Publikationsort angegeben, sind die Bücher im Methodist Book Concern zu New-York und Cincinnati erschienen); deutsche Ausgabe: Die Lehre und Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche (letzte Auflage 1900); Journal of the General Conference of the M. E. (Abkürzung für Methodist Episcopal) Church, seit 1792 alle 4 Jahre; Minutes of the Annual Conferences of the M. E. Church (jährlich in 2 Bänden; bis 1784 s. Wesley's Larger Minutes, London); Methodist Review seit 1819 (vorher Arminian Magazine, London 1777 ff. und Methodist Magazine, London 1797 ff.); The Christian Advocate, New-York 1826 ff.; Der Christliche Apologete, Cincinnati 1848 ff.; Daily Christian Advocate, 1848 ff. (während der Sitzungen der Generalkonferenz). — 2. Neuere Gesamtbearbeitungen. Stevens, History of the M. E. Church, 4 vols. 1864, deutsche Bearbeitung in 2 Bänden von Liebhart, 1867 und 1872 (Bd 1 ist die unverkürzte Uebersetzung von vol. 1, Bd 2 eine Zusammenfassung von vols. 2—4 des Originals); ders., Compendious History of American Methodism (Auszug aus erstgenanntem Werke); ders., A Supplementary History of American Methodism, 1899 (Fortsetzung des vorigen, von 1866—1899); ders., Centenary of American Methodism. A Sketch of its History, Theology, Practical System and Success., 1866. Deutsche Uebersetzung von Jacoby, Bremen 1866; Scudder, American Methodism, Hartford Conn. 1868; Jacoby, Geschichte des Methodismus, Bd 2; ders., Geschichte des amerikanischen Methodismus, Bremen 1870; Nast, Der hundertjährige Bestand des amerik. Meth., 1866; Porter, The Revised Compendium of Methodism, 1875; ders., Comprehensive History of Methodism, 1876; Simpson, A Hundred Years of Methodism, 1876; ders., Cyclopedia of Methodism, Philadelphia 1876; Daniels, The Illustrated History of Methodism, 1880; Atkinson, Centennial History of American Methodism, 1884; Hyde, The Story of Methodism, 1889; Curtiss, Manual of the M. E. Ch., 1893; Tigert, A Constitutional History of American Episcopal Methodism, Nashville, Tenn. 1894; ders., The Malking of Methodism, 1899; Buckley, A History of Methodism in the United States, 2 vols., New-York 1898; The American Church History Series, vol. I; H. R. Carroll, The Religions Forces of the U.S. p. 221 ff., New-York 1893; vol. V The Methodists by J. M. Buckley; vol. XI, M. E. Church, South by Gross Alexander; vol. XII, United Brethren, Evangelical Association; Dorchester, Christianity in the U.S., New-York 1895; Artikel „Methodism" in Mc Clintock and Strong, Theological Encyclopedia; Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, Bd 4, Amerikanische Kirchengeschichte, S. 99 ff., Berlin 1892. — 3. Gründung und Anfänge. The Journal of the Rev. Francis Asbury, Bishop of the M. E. Church from 1771 to 1815, 1821; Atmore, Concise History of the Introduction of Methodism in America, Manchester 1802; Atkinson, The Beginnings of the Wesleyan Movement in America 1766—1773, 1896; ders., Centennial History of American Methodism, 1784—1804; Phoebus, Beams of Light on Early Methodism in America, 1887; Wakely, Loss Chapters Recovered from the Early History of American Methodism, 1889; Jesse Lee, A Short History of the Methodists in the U.S., Baltimore 1810; N. Bangs, A History of the M. E. Church, 12 edition. 4 vols., 1832; Lednum, History of the Rise and Progress of Methodism, 1859; Sandford, Wesley's Missionaries to America, 1844. — 4. Geschichte des Methodismus in einzelnen Staaten. Seaman, Annals of New York Methodism; Rayhold, Methodism in West Jersey, 1849; Barker, History of Ohio Methodism, 1899; Redford, Methodism in Kentucky, 3 vols., Nashville 1868; Smith, Methodism in Indiana, Indianapolis 1879; Bennet, History of Meth. in Wisconsin, 1890; Burkhead, Meth. in North Carolina, Raleigh, 1876; Day, Meth. in New Providence, Newark 1898; Jones, Meth. in Mississippi, Nashville [illegible]; Mc Farrin, Meth. in Tennessee, Nashville 1869; West, Meth. in Alabama, Nashville. — 5. Biographien. Jackson, Lives of Early Methodist Preachers, London 1838, Vol. III enthält die Lebensgeschichte der von Wesley nach Amerika gesandten Prediger. Auf Veranlassung Wesleys schrieben die meisten seiner Prediger Autobiographien, welche im Arminian Magazine veröffentlicht wurden; Strickland, The Pioneer Bishop, or Life and Times of Francis Asbury, 1858; Larabee, Asbury and his Coadjutors, 2 vols., 1853; Briggs, Bi-

schop Asbury, 3 ed. London; Smith, Life of Francis Asbury, Nashville 1899; Nippert, Asburys Leben, Bremen 1884; Cooper, Funeral Discourse, Delivered in St. Georges Church, Philadelphia, on the Death of Francis Asbury, Philadelphia 1819; Drew, Life of Thomas Coke, 1818; Wm. Watters, A Short Account of the Christian Experience and Ministerial Labors of William Watters, Drawn up by himself, Alexandria 1806; Nathan Bangs, Life of Freeborn Garretson, Compiled from his Printed and Manuscript Journals and other Authentic Documents, New-York 1832; Firth, Experience and Gospel Labors of Benjamin Abbott, Philadelphia 1825; Henry Boehm, The Patriarch of One Hundred Years; Flood and Hamilton, Lives of Methodist Bishops, 1882; Bishop R. Paine, Life and Times of Wm. Mc Kendree, 2 vols., Nashville 1874; Stevens, Life and Times of Nathan Bangs, New-York 1863; Charakterbilder aus der Geschichte des Methodismus. Vorlesungen gehalten von verschiedenen deutschen Predigern, Cincinnati 1881; Cartwright, Fifty Years a Presiding Elder; ders., Autobiography; auch übersetzt unter dem Titel: Reformation im Hinterwald. Ein Charakterbild von P. Cartwright und seiner Zeit; Strickland, Autobiography of Dan. Young. A New England Preacher of the Old Time, 1860; Clark, Life and Times of Elijah Hedding, 1855; Curry, Life Story of Bishop D. W. Clark, 1874; Hibbard, Biography of Bishop L. S. Hamline, 1880; Ridgaway, The Life of Bishop E. S. Janes, 1882; Prentice, Life of Bishop Gilbert Haven, 1883; Rust, Isaac W. Wiley, Late Bishop of the M. E. Ch., 1885; Roche, The Life of John Price Durbin, 3d ed. 1890; Crooks, Life and Letters of John Mc Clintock, 1876; ders., Life of Bishop Matthew Simpson, New-York 1890.

I. Geschichtlicher Überblick. 1. Anfänge und Organisation. Die Anfänge des Methodismus in Amerika führen zurück auf die Nachkommen der durch die Vernichtungskriege Ludwigs XIV. aus ihrer Heimat vertriebenen Pfälzer. Eine Anzahl derselben hatte sich in Limerick County in Irland niedergelassen, und unter ihnen fand der Methodismus rasch Eingang. Als im Jahre 1760 mehrere Familien (Peter Switzer, Paul Heck, Paul Ruckle, Philipp Embury, — wohl ursprünglich Amburg — u. a.) nach Amerika auswanderten, befanden sich unter denselben einige Methodisten. Embury war sogar wesleyanischer Lokalprediger, doch predigte er im neuen Lande nicht, bis Barbara Heck, deren Unwille auf das heftigste erregt wurde, als sie ihren Bruder mit einigen Freunden beim Kartenspiele antraf, in ihn drang, Gottesdienste abzuhalten. Zur ersten, 1767 in Emburys Hause zu New-York gehaltenen Predigt stellten sich vier Zuhörer ein, bald stieg jedoch die Zahl der Teilnehmer, welche meist den ärmeren Klassen angehörten oder aus Soldaten der englischen Garnison bestanden. Allgemeine Aufmerksamkeit erregten diese Versammlungen erst als Thomas Webb, ein höherer englischer Offizier und wesleyanischer Lokalprediger nach New-York kam und sofort mit hingebendem Eifer und feueriger Beredsamkeit zu predigen anfing. Bald vermochte kein Privathaus die Zuhörer mehr zu fassen, man mietete einen Takelboden (rigging loft) in der Williamstraße, und besonders auf Betreiben der energischen Barbara Heck sowie des Kapitains Webb wurde eine Baustelle an der Johnstraße erworben. Am 30. Oktober 1768 wurde die erste Methodistenkapelle in Amerika eingeweiht. Sie war ein schmuckloses Gebäude, 60 Fuß lang, 42 Fuß breit, die Emporen waren ohne Geländer und wurden mittelst Leitern erreicht, ein Feuerplatz nebst Kamin durfte nicht fehlen, da es damals den Dissidenten nicht gestattet war, „Kirchen" zu bauen. Zu dem Bau hatten die vornehmsten Bürger der damals 20000 Einwohner zählenden Stadt New-York wie auch unbekannte Negersklaven Beiträge gegeben, einen beträchtlichen Teil der Unkosten bestritt Webb aus eigenen Mitteln, und Embury, seines Handwerks ein Zimmermann, legte selbst Hand ans Werk. Nur ein wenig später fand der Methodismus im Staate Maryland Eingang. (Die vielfach für Maryland beanspruchte Priorität ist durch die Untersuchungen von Atkinson „the Beginnings of the Wesleyan Movement in America" endgültig zu Gunsten New-Yorks entschieden worden; vgl. Alfred Hegler im theologischen Litteraturbericht XVI, 358). Ein eingewanderter irischer Methodist Robert Strawbridge fing an der Sams Creek an zu predigen und errichtete bald eine Blockkapelle (Log chapel), 22 Fuß im Quadrat, ganz roh, ohne Fußboden und statt der Thüren und Fenster nur einige Öffnungen in den Wänden.

In den nächsten Jahren wurde durch methodistische Einwanderer aus England und Irland, sowie durch amerikanische Methodisten, die ihren Wohnsitz veränderten, der Grund zu methodistischen Gemeinden in den Staaten New-York, New-Jersey, Pennsylvania, Maryland, Virginia und in Canada gelegt. Einzelne Männer wie Webb und Strawbridge, denen bald andere folgten, reisten als Wanderprediger landauf, landab, doch die ganze Bewegung war ohne Plan oder Leitung, ausschließlich durch eifrige Laienprediger hervorgerufen und genährt. Einige Jahre zuvor hatte Whitefield, der gewaltigste Prediger

aus der Anfangszeit des englischen Methodismus, die Kolonien bereist und ein tiefes religiöses Interesse hervorgerufen. Er bahnte dem Methodismus vielfach den Weg, gründete aber keine Gemeinden. Der Aufenthalt von Johann und Karl Wesley in Georgia (1735–37) war für die Gründung des Methodismus in Amerika von keiner Bedeutung. Sollte die jetzige Bewegung nicht im Sande verlaufen, so bedurfte es einer planvollen Leitung. Wesleys organisatorischer Scharfblick erkannte dies und als bei der Konferenz im Jahre 1769 eine Petition der New Yorker Methodisten um Prediger einlief, — „wir würden unsere Röcke und Hemden verkaufen, um die Ueberfahrt zu bezahlen", schrieben die Petenten, — sandte er zwei Prediger Richard Boardman und Joseph Pillmoor nach Amerika. In den nächsten Jahren folgten noch mehrere andere, unter welchen besonders Francis Asbury und Thomas Rankin zu nennen sind, da sie die eigentlichen Leiter des rasch sich ausdehnenden Werkes wurden. Ersterer war ein unermüdlicher Reiseprediger, voll heiligen Eifers und herzlicher Liebenswürdigkeit, dabei ein vortrefflicher Menschenkenner und ein organisatorisches Talent ersten Ranges, letzterer ein strammer Disziplinär, dem Wesley besonders die Durchführung der methodistischen Gemeindeordnung aufgetragen hatte. Es handelte sich hauptsächlich um die Einführung des sog. Klassensystems, wodurch die Einzelseelsorge auch in Abwesenheit der Prediger ermöglicht wurde, sowie um das regelmäßige Reisen der Prediger und ihren Wechsel. In England mußten die „Helpers" oder „Circuit Preachers" alle sechs Monate wechseln, die „Assistants" oder Superintendenten über Bezirke alle drei; in Amerika zeigte sich die Neigung einiger Prediger zu einem dauernden Pastorat. Der Umsicht Asburys und der Entschlossenheit Rankins ist es zuzuschreiben, daß diese Eigentümlichkeiten, welche trefflich geeignet waren, die in so kurzer Zeit über ein großes Ländergebiet sich ausbreitende Bevölkerung religiös zu beeinflussen, und welchen der Methodismus nicht zum mindesten seinen Erfolg verdankt, ihm von Anfang an gewahrt blieben. Eine weitere Frage, welche bis zur Organisation der Gemeinden zu einer selbstständigen Kirche Meinungsverschiedenheit hervorrief, betraf die Verwaltung der Sakramente. Wesley wollte weder in England noch in Amerika eine Kirche gründen und hatte deswegen seinen Predigern das Austeilen der Sakramente untersagt. Asbury sowie die anderen englischen Prediger gingen in die Episkopalkirchen zum Abendmahl, selbst wenn die betreffenden Geistlichen den Methodisten feindlich gesinnt waren. Strawbridge, der schon vor Ankunft der Emissäre Wesleys das Abendmahl ausgeteilt hatte, weigerte sich davon abzustehen, und überall in Maryland und Virginia bestanden die Gemeinden darauf, daß ihre Prediger auch die Sakramente verwalteten. An der ersten, zu Philadelphia am 14. Juli 1773 abgehaltenen Konferenz wurde die Autorität Wesleys anerkannt, seine Vorschriften angenommen und den Predigern untersagt, die Sakramente zu verwalten. Auf jener Konferenz waren 10 Prediger anwesend, alles Europäer (der erste amerikanische Prediger W. Watters war nicht anwesend, erhielt aber eine Bestellung), angegeben wurden 180 Glieder in New-York, 180 in Philadelphia, 200 in New-Jersey, 500 in Maryland und 100 in Virginia, zusammen 1160. Auf der nächstjährigen Konferenz wurde auch der wesleyanische Reiseplan durchgeführt. Kein Prediger durfte länger als 6 Monate an einem Orte bleiben; die Prediger in den Städten mußten alle 4 Monate wechseln.

Die Stürme des Unabhängigkeitskrieges schienen die Entwickelung des Methodismus aufs äußerste zu bedrohen. Nicht nur, daß durch die politischen Ereignisse sowie infolge des verrohenden Einflusses, den ein lange dauernder Krieg stets auf manche Schichten der Bevölkerung ausübt, die religiösen Fragen zurückgedrängt wurden, sondern da die meisten Prediger Engländer waren, demnach zu den Loyalisten oder Tories gehörten, so wurde der Methodismus als ein englisches Gewächs betrachtet, und je drohender die politische Lage wurde, desto mehr wuchs das Mißtrauen. Einige Prediger waren so unklug, ihren Sympathien mit England offenen Ausdruck zu verleihen, und als Wesley im Jahre 1775 sich verleiten ließ, ein politisches Flugblatt gegen die Unabhängigkeit der Kolonien zu schreiben (**A calm address to our American Colonies**), da wurden die Methodisten allgemein als Landesfeinde betrachtet. Die Prediger wurden von Volkshaufen angegriffen, manche „getheert und gefedert", andere arretiert. Die meisten kehrten, wie auch die Geistlichen der Episkopalkirche nach England zurück. Nur Asbury blieb, doch auch er mußte sich monatelang verborgen halten, zumal da nach der Unabhängigkeitserklärung (4. Juli 1776) Loyalität gegen England als Hochverrat bestraft wurde. Während der letzten Kriegsjahre wirkten die amerikanischen Prediger namentlich in den südlichen Staaten und gewannen großen Anhang. Manche der bedeutendsten Prediger der ersten Zeit, wie Jesse Lee, Freeborn Garrettson, Benjamin Abbot, C. Pedicord u. a. schlossen sich in jenen Jahren den Methodisten an.

Die religiösen Zustände der jungen Republik boten ein trauriges Bild. Viele Prediger hatten ihre Gemeinden verlassen und als Kaplane oder Soldaten in der Armee gedient. Manche Kirchen waren zu Spitälern umgewandelt, oder sonst ihrem eigentlichen Zwecke entfremdet worden. So waren von den 19 Kirchen der Stadt New-York nur noch 9 zu gebrauchen; von 95 Kirchspielen der Episkopalkirche in Virginia waren 34 ohne Prediger und 23 ganz aufgelöst; von 91 Geistlichen waren nur 28 auf ihrem Posten. Daß bei diesem Mangel an geistlicher Pflege das sittliche Leben viel zu wünschen übrig ließ, liegt auf der Hand. Der neue Staat hatte mit dem Prinzip einer Staatskirche gänzlich gebrochen. Keine Kirchengemeinschaft wurde vom Staate offiziell anerkannt, noch mit Geldmitteln unterstützt. Religion war Privatsache in dem Sinne, daß die Pflege des religiösen Lebens sowie die Aufrechthaltung aller kirchlichen Organisationen gänzlich dem freien Willen der Bürger anheimgestellt war (vgl. Constitution of the United States Art. VI, Sec. 3 und Amendment I. Schaff, Church and State in the U.S.). Unter diesen Umständen betonte Asbury in seinen Berichten an Wesley die Notwendigkeit einer besonderen kirchlichen Organisation und befürwortete eine bischöfliche Regierungsform. Da oft hunderte von Meilen weit kein ordinierter Geistlicher zu finden war, so hatten die Prediger in den Südstaaten schon 1779 ein Komitee organisiert, welches die Sakramente verwalten und das Recht haben sollte, Prediger zu diesem Zwecke zu ordinieren. Auf der Konferenz zu Leeds 1784 entsprach Wesley dem Verlangen seiner amerikanischen Anhänger. Er ordinierte die Prediger Whatcoat und Vasey als Presbyter (Älteste) für Amerika und setzte solenn durch Auflegung der Hände und mit Gebet Dr. Thomas Coke, Presbyter in der Kirche Englands, als Superintendenten ein, „um die Aufsicht über die Herde Christi in Amerika zu führen.“ Ferner beauftragte er ihn, Asbury als seinen Mitsuperintendenten einzusetzen (vgl. Kirchenordnung, Geschichtliche Darstellung). Das Recht Wesleys, diese Ordination anzunehmen, ist seitens seiner kirchlichen Gegner heftig bestritten worden. In seinem Schreiben an Dr. Coke, Mr. Asbury und die Brüder in Nordamerika führt er aus, wie seine Studien über die primitive Kirche ihn schon vor Jahren überzeugt hätten, daß Bischöfe und Presbyter in demselben Ordnungsrange stehen und folglich das gleiche Recht zu ordinieren haben. Er habe sich aber geweigert, in England dieses Recht zu gebrauchen, weil er die Ordnung der Nationalkirche, zu der er gehöre, nicht übertreten wollte. „Aber die Verhältnisse in Amerika sind von denen in England sehr verschieden. Meine Skrupel sind deshalb bezüglich der amerikanischen Staaten zu Ende, und ich glaube hier in vollkommener Freiheit handeln zu können, da ich keine Ordnung übertrete, noch in jemandes Rechte greife, indem ich Arbeiter in die Ernte sende. . . . Wenn Einer einen vernünftigeren und schriftgemäßeren Weg anzeigt, so will ich ihn gerne einschlagen. Es ist freilich vorgeschlagen worden, die englischen Bischöfe zu ersuchen, einen Teil unserer Prediger für Amerika zu ordinieren. Aber zu diesem Ansinnen kann ich mich nicht verstehen, 1. weil ich den Bischof von London ersuchte, aber nicht bewegen konnte, auch nur einen unserer Prediger zu ordinieren; 2. wenn sie wirklich einwilligen, so wissen wir bestimmt, daß sie zu langsam zu Werke gehen, während unsere Angelegenheit keinen Aufschub erleiden darf; 3. würden die englischen Bischöfe unsere Prediger ordinieren, so würden sie ebenfalls erwarten, Autorität über sie auszuüben, und in welche Schwierigkeiten würde uns das verwickeln; 4. da unsere amerikanischen Brüder jetzt gänzlich vom englischen Staate und von der englischen Hierarchie befreit sind, so dürfen wir sie nicht wieder weder mit dem einen noch mit der anderen verstricken. Sie haben völlige Freiheit, einfach der Schrift und der primitiven Kirche zu folgen. Und wir halten es für das Beste, daß sie nun bestehen in der Freiheit, womit Gott sie so wunderbar befreiet hat.“ (Wesley, Works VII, 311 f.).

Coke landete mit seinen Gefährten am 3. November 1784 in New-York, reiste gleich nach Delaware, wo er mit Asbury zusammentraf, und berief alle Prediger zu einer Konferenz nach Baltimore. Am 24. Dezember 1784 kamen gegen 60 Prediger in der Lovely Lane Chapel zu Baltimore zusammen, und an jener sog. Weihnachtskonferenz wurde die Bischöfliche Methodistenkirche organisiert. Die Beschlüsse dieser Konferenz wurden unter dem Titel: „Kirchenordnung für die Prediger und anderen Glieder der bischöflichen Methodistenkirche in Amerika“, Philadelphia 1785, publiziert. Nebst den Glaubensartikeln, Regeln u. s. w. enthielt die Kirchenordnung auch die von Wesley abgekürzte Liturgie (Sunday Services) der anglikanischen Kirche, welche regelmäßig gebraucht werden sollte. Dieselbe fand jedoch keinen Anklang, und nach 1792 verschwindet sie aus der Kirchenordnung. An Stelle des Titels Superintendent trat 1788 die Bezeichnung Bischof, „da die Übersetzer unserer Bibel das Wort Bischof statt des Wortes

Superintendent angewandt haben, so schien es uns schriftgemäßer zu sein, die Bezeichnung Bischof zu adoptieren." (Bangs, History I, 166). Asbury hatte nur unter der Bedingung in seine Ordination eingewilligt, daß die Konferenz ihn zum Bischofsamte erwähle. Bei der Ordination assistierte der Pfarrer Otterbein von der deutschen reformierten Kirche, ein warmer Freund Asburys. Die neue Kirche zählte etwa 15000 Glieder.

Die nächsten Jahre zeigen ein rasches Ausbreiten des Methodismus, namentlich in den Neuengland-Staaten (durch Jesse Lee), in Kanada (wohin Barbara Heck, Ph. Embury u. a. gezogen waren), auch in Neuschottland und Westindien. Die unermüdlichen Reiseprediger folgten auch den Zügen der Ansiedler, welche über die Alleghenygebirge nach dem Westen gingen und den Grund zu den großen Staaten des mittleren Westens bis zum Mississippi legten. Wiederum waren es zumeist eifrige Laien, Ermahner und Lokalprediger, welche Klassen und Gemeinden gründeten. Die Statistiken für 1792 zeigen 266 Prediger und ca. 66000 Glieder, für 1812 688 Prediger und 195377 Glieder. Als Prediger werden nur die aktiven Reiseprediger angeführt, nicht die Lokalprediger. Infolge der Strapazen, mit welchen damals das beständige Reisen verbunden war, sahen sich jedes Jahr manche genötigt, aus den Reihen der Reiseprediger auszuscheiden und als Lokalprediger (siehe über dieselben später) zu wirken. Mit dem Wachstum der Kirche mußte auch die Organisation weiter ausgebildet werden. Zuerst gab es nur eine Konferenz, zu welcher alle Prediger gehörten, bald mußte dieselbe in eine nördliche und südliche, dann in noch mehrere geteilt werden. Auf 1792 wurde eine zweite Generalkonferenz einberufen, welche die ganze Kirchenordnung noch einmal gründlich beriet, manche Einzelheiten festsetzte und bestimmte, daß alle 4 Jahre eine Generalkonferenz, bestehend aus allen Predigern als oberste Kirchenbehörde tagen solle. Die Frage nach der Autorität der Bischöfe, speziell ihr Recht, den Predigern ihre Arbeitsfelder anzuweisen, führte zur ersten Trennung. Ein Prediger O'Kelly zog sich zurück und gründete die **Republican Methodist Church,** die sich aber nach einigen Jahren schon auflöste. Die Generalkonferenz von 1796 teilte das ganze Werk in 6 Konferenzen ein und traf auch Bestimmungen betreffs des Kircheneigentums, eines kirchlichen Verlagshauses, des Erziehungswesens, ferner der Stellung zur Sklaverei und zum Handel mit geistigen Getränken. Im Jahre 1808 erhielt die Organisation durch Bestimmung der Zusammensetzung und Rechte der Generalkonferenz ihren vorläufigen Abschluß. Da die wachsende Zahl der Prediger, sowie die räumliche Ausdehnung der Kirche es bald unmöglich machte, daß alle Prediger an der Generalkonferenz teilnehmen konnten, so wurde eine delegierte Generalkonferenz angeordnet, die aus je einem Delegaten auf je 5 Glieder der jährlichen Konferenzen bestehen sollte. (Mit dem Wachstum der Kirche wurde die Ratio der Vertretung erhöht, jetzt ein Delegat auf je 45 Prediger.) Um hastige Gesetzgebung zu verhüten, wurden durch die sog. 6 **restrictive rules** die Rechte der Generalkonferenz beschränkt. Am 1. Mai 1812 versammelte sich die erste delegierte Generalkonferenz und seit jener Zeit tritt diese Körperschaft alle vier Jahre im Monat Mai zusammen. Die Kirche war nun nach innen und außen so erstarkt, daß weder der Tod Wesleys (2. März 1791) noch der Wegzug und Tod von Bischof Coke (15. Mai 1814), noch von Bischof Asbury (31. März 1816) eine Störung ausüben konnte. Bischof Thomas Coke, geboren 9. September 1747 zu Wales, wurde in Oxford zum Kirchendienst erzogen. Als Vikar gelangt er zum persönlichen Heilsglauben, wurde wegen seiner evangelistischen Predigten seines Amtes entsetzt, schloß sich darauf den Methodisten an und wurde bald die rechte Hand Wesleys. Er war die Seele aller Missionsunternehmungen der Wesleyaner und kreuzte selbst den Ozean 18 male, die Reisekosten aus eigenen Mitteln bestreitend. Auch nach seiner Ordination als Bischof der Kirche in Amerika machte er mehrere Reisen nach England und wurde auf Ersuchen der englischen Konferenz im Jahre 1796 von der amerikanischen Generalkonferenz auf unbestimmte Zeit beurlaubt. 1813 begab er sich auf eine Missionsreise nach Ceylon und wurde am 15. Mai 1814, vom Schlage getroffen, tot in seiner Kabine gefunden. Bischof Francis Asbury wurde am 20. August 1745 als Sohn wesleyanischer Eltern in England geboren und zeigte schon von seiner Jugend an großen Eifer und Arbeitswilligkeit. Während seiner Wirksamkeit in Amerika predigte er etwa 16500mal, ordinierte mehr als 4000 Prediger und legte zu Pferd und Wagen über 270000 Meilen zurück. Er starb am 31. März 1816, seine Leiche wurde nach Baltimore gebracht und während der Generalkonferenz unter großer Beteiligung begraben. Wesley, Whitefield, Coke und Asbury werden mit Recht als die 4 bedeutendsten Repräsentanten der methodistischen Bewegung bezeichnet.

2. Ausbreitung und Abzweigungen. Mit der wachsenden Bevölkerung des

Landes hielt auch die Ausbreitung des Methodismus Schritt, und je nachdem es die Bedürfnisse erforderlich machten, wurde die Kirchenverfassung weiter ausgebildet. In seiner Lehre und in seinen Eigentümlichkeiten ist der Methodismus einheitlich geblieben, doch lösten sich teils aus Zweckmäßigkeitsgründen, teils aus Meinungsverschiedenheiten über kirchenrechtliche Fragen einzelne Teile von der Mutterkirche, der bischöflichen Methodistenkirche (**Methodist Episcopal Church**) los und bildeten selbststständige Kirchengemeinschaften. In den Vereinigten Staaten existieren 17 verschiedene Zweige des Methodismus, in Kanada 2 und außerdem sind noch 4 Kirchen als verwandte Denominationen zu zählen. Daß der Methodismus so viele Zweige zählt, hat er mit allen amerikanischen Kirchen gemein — unterscheiden ja auch die Lutheraner in Amerika 21 Zweige, die Presbyterianer 12, die Baptisten 13, sogar die Katholiken 7 — und liegt in der Natur der amerikanischen kirchlichen Verhältnisse begründet. An den ökumenischen Konferenzen, welche alle 10 Jahre gehalten werden (die erste fand 1881 in London statt, die zweite 1891 in Washington, die dritte 1901 wieder in London, s. **Proceedings of the Ecumenical Methodist Conference**), beteiligen sich sämtliche methodistische Gemeinschaften und bringen dadurch das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit zum Ausdruck. Die verschiedenen Zweige teilen wir ihrer Entstehung nach in folgende Gruppen:

A. Selbstständige Kirchen unter der Negerbevölkerung. Die Neger, welche sich in großer Zahl den Methodisten anschlossen, bildeten anfänglich keine gesonderten Gemeinden, sondern gehörten den „weißen" Gemeinden an, mußten sich aber, wie in allen Kirchen des Landes, mit Sitzen auf der Gallerie begnügen und durften keine Versammlungen für sich abhalten. Bald wurde das Verlangen nach eigenen Gemeinden mit farbigen Predigern stärker und führte zur Organisation folgender Kirchengemeinschaften.

1. **African Methodist Episcopal Zion Church.** Discipline of the African M. E. Zion Church; Bishop Hood, One Hundred Years of the African M. E. Zion Church. New-York 1896; Moore, History of the African M. E. Zion Church. Philadelphia 1884.

Die Entstehung wird in der Einleitung zur Kirchenordnung wie folgt berichtet: Rassenvorurteil verhinderte die farbigen Glieder der Kirche in New-York das Abendmahl zu genießen, bis alle Weißen dasselbe genossen hatten. Dieses sowie der Wunsch nach anderen Vorrechten, die ihnen verweigert wurden, veranlaßten sie, sich zu organisieren. Sie bauten 1796 eine Kirche, welche sie „Zion" nannten, standen aber in den ersten Jahren noch in Verbindung mit der Mutterkirche, deren Bischöfe ihre Prediger ordinierten und anstellten. Seit 1820 sind sie selbstständig. In Lehre und Ordnung stimmen sie fast ganz mit der bischöflichen Methodistenkirche überein. Sie zählen (1900) 3155 Prediger, 536271 Glieder, 1906 Kirchengebäude im Werte von ca. 3¾ Millionen Dollar; publizieren 2 Zeitschriften „**The Star of Zion**" und **African M. E. Zion Quarterly** (New-York); unterhalten das **Livingstone College** in **North Carolina** und 4 **High Schools**. Für die Mission in Afrika haben sie innerhalb der letzten 10 Jahren 5000 Dollar beigesteuert.

2. **Union American Methodist Episcopal Church.** Gegründet 1813 zu Wilmington, Delaware, indem die dortigen farbigen Methodisten einen aus ihrer Mitte als Prediger ordinierten. Ihre letzte Statistik (1900) giebt 125 Prediger, 15500 Glieder, 155 Kirchen an.

3. **African Methodist Episcopal Church.** Discipline of the African M. E. Church; Articles of Association of the African M. E. Church. Philadelphia 1899; Bishop Arnett, Semicentennial of the African M. E. Church. Cincinnati 1874; Payne, History of the African M. E. Church. Nashville 1891.

Ein reich gewordener Neger in Philadelphia baute 1793 eine Kapelle für seine Rassegenossen. Anfänglich stand die Gemeinde unter Aufsicht von weißen Predigern, bald aber entstand Unzufriedenheit und 1816 organisierte sie sich zu einer unabhängigen Kirchengemeinschaft. Dieselbe breitete sich rasch aus und ist heute die einflußreichste farbige Methodistenkirche. Sie zählt (1900) 65 Konferenzen, 5862 Prediger, 675462 Glieder, 5630 Kirchen, 20 Schulen mit 165 Lehrern und 5237 Zöglingen. Der Gesamtwert ihres Kircheneigentums beläuft sich auf 10310993 Dollar. Die Kirche betont die Notwendigkeit besserer Schulbildung für die Schwarzen; von 1881—1900 gab sie über 1 Million Dollar für Erziehungszwecke aus. Ihre bedeutendste Schule ist die **Wilberforce University** zu Xenia, Ohio. Sie besitzt ein Buchgeschäft in Philadelphia, Pa.; gibt eine wöchentliche Zeitschrift „**The Christian Recorder**" heraus und zwei Missionszeitschriften „**The Voice of Missions**" und „**Woman's Light and Love for**

Heathen Africa." Ihr Arbeitsgebiet umfaßt auch Bermuda, Guiana, Trinidad, St. Thomas, Hayti, Liberia und Sierra Leone.

4. African Union Methodist Protestant Church. Entstand zur selben Zeit wie die African M. E. Church (1816), doch kamen hier nebst der Rassenfrage noch Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Kirchenverfassung in Betracht, indem diese Gemeinden die bischöfliche Regierungsform, das Reisepredigersystem und ein salariertes Predigtamt verwarfen. Sie zählen (1900) 106 Prediger, 3563 Glieder, 88 Kirchen.

5. Zion Union Apostolic Church. Gegründet 1869 in Virginia. Sie zählen (1900) 30 Prediger, 2346 Glieder, 32 Kirchen.

6. Colored Methodist Episcopal Church. Discipline of the Colored M. E. Church; Minutes of the General Conference of the Colored M. E. Ch.; Holsey, Manual of the Discipline; Hamilton, Handbook on Church Government of the Colored M. E. Church; C. H. Phillips, The History of the Colored M. E. Church. Jackson, Tennessee 1898.

Ist ein im Dezember 1870 organisierter Zweig der M. E. Church South. Nach dem Bürgerkriege verlor die südliche Kirche, welche ganz auf seiten der Sezession gestanden, sehr viele ihrer farbigen Glieder, da diese es vorzogen, sich mit einer der selbstständigen Negerkirchen zu vereinigen. Im Jahre 1860 zählte die südliche Kirche 207766 farbige Glieder, 1866 nur noch 78742. Daher beschloß die Generalkonferenz im Jahre 1866 die Negergemeinden zu einer selbstständigen Denomination zu organisieren. Der neuen Kirche wurde alles Kircheneigentum, welches bisher von schwarzen Gemeinden benützt worden war, im Werte von ca. 1½ Millionen Dollars geschenkt. Sie zählt (1900) 19 Konferenzen, 2061 Prediger, 201972 Glieder, 1433 Kirchen. Ihr offizielles wöchentliches Organ „The Christian Index" erscheint in Jackson, Tennessee. In Lehre und Kirchenordnung stimmt sie vollständig mit der bischöflichen Methodistenkirche des Südens überein.

7. Congregational Methodists, Colored. Die selbstständigen farbigen Gemeinden der Congregational Methodists. Es sind nur 5 Gemeinden mit 319 Gliedern.

8. Evangelical Missionary Church. Gegründet im Jahre 1886 in Ohio als ein Zweig der African M. E. Church 18 Prediger, 2010 Glieder, 13 Kirchen.

Außer diesen Denominationen haben drei der „weißen" methodistischen Kirchen ein blühendes Werk unter der farbigen Bevölkerung, nämlich die Mutterkirche (M. E. Church) mit 2981 Kirchen und 246249 Gliedern, die Methodist Protestant Church mit 51 Gemeinden und 3183 Gliedern und die Independent Methodists mit 222 Gliedern. Die durchschnittliche Bildung sowie die religiöse Erkenntnis der Neger ist niedrig, doch haben die verschiedenen Schulen und Kirchen schon sehr viel zur Hebung der schwarzen Rasse beigetragen. Ob die Neger schon zur kirchlichen wie staatlichen Selbstverwaltung reif sind, dürfte bezweifelt werden. Kenner der südlichen Verhältnisse behaupten, daß diejenigen Negerkirchen, welche unter der Aufsicht von Weißen stehen, durchweg bessere Arbeit leisten als die selbstständigen.

B. Abzweigungen wegen Verfassungsfragen. Drinkhouse, History of Methodist Reform, Baltimore 1899.

9. Methodist Protestant Church. Discipline of the Methodist Protestant Church; T. Colhouer, Sketches of the Founders of the Methodist Protestant Church and its Bibliography, Pittsburg 1880; Basset, A Concise History of the Methodist Protestant Church from its Origin 2. Edition, Pittsburg 1882.

Die Organisation dieser Kirche, zu Baltimore, Md. am 2. November 1830 bildete den Abschluß langer und aufregender Kämpfe über die Frage nach der Gleichberechtigung der Laien in der Kirchenregierung und der Machtbefugnisse der Bischöfe. Eine wachsende Partei verlangte gleiche Vertretung der Laien in den jährlichen Konferenzen und in der Generalkonferenz und forderte, daß die vorstehenden Ältesten (Presiding Elders) nicht von den Bischöfen angestellt, sondern von den Konferenzen erwählt werden. Die Generalkonferenzen weigerten sich diesem Verlangen nachzugeben, die Agitation wurde heftiger, ganze Gemeinden nebst ihren Predigern zogen sich zurück und schlossen sich zu Union Societies zusammen, eine Zeitschrift „Mutual Rights" wurde 1824 gegründet, 1830 wurde eine separate Kirche organisiert. Die Methodist Protestant Church stimmt in allen Lehrpunkten mit der Mutterkirche überein, hat auch dieselbe Kirchenordnung, nur daß sie keine Bischöfe hat, und daß sie in allen ihren Konferenzen Laienvertretung zuläßt. Die erste Generalkonferenz fand 1831 statt, und auf derselben wurden 11 jährliche Konferenzen mit über 500 Predigern und gegen 27000 Gliedern angegeben. Sie [illegible]

(Bericht der Generalkonferenz 1900) herangewachsen auf 181310 Glieder, 1645 Prediger, 2001 Kirchen, 2042 Sonntagsschulen mit 16680 Lehrern und 126031 Schülern. Der Wert ihres Kircheneigentums beträgt 1756721 Dollar. Sie besitzt zwei Verlagshäuser, zu Baltimore, Md. und zu Pittsburg, Pa., zwei wöchentliche Organe The Methodist Protestant und The Methodist Recorder, außerdem mehrere Sonntagsschul- und Missionszeitschriften. Die Kirche unterhält 1 theologisches Seminar und 3 Collegien in Amerika und treibt Mission in Japan (12 Missionare und 15 eingeborene Helfer auf 19 Stationen. Seit 1891 existiert auch ein Frauenmissionsverein (Jahreseinnahme ca. 7000 Dollars), der 6 Missionarinnen in Japan und 2 in Shanghai, China unterhält.

10. **Primitive Methodist Church.** Diese Denomination ist ein Zweig des englischen Methodismus (siehe d. A. Methodismus Bd. XII S. 747). Sie wurde durch englische Einwanderer nach Kanada verpflanzt (1844), und kam von da aus nach den Vereinigten Staaten. Sie zählte (1900) 3 Konferenzen, 74 Prediger, 6549 Glieder, 90 Kirchen.

11. **Congregational Methodist Church.** Gegründet am 8. Mai 1852 von einer Anzahl Prediger und Laien der südlichen Methodistenkirche, da sie die kongregationale Form des Kirchenregimentes der bischöflichen vorzogen. In der Lehre stimmen sie mit den übrigen Methodisten überein. Die meisten Gemeinden traten zu den Kongregationalisten über, als dieselben nach dem Bürgerkriege in den Südstaaten zu arbeiten begannen. Sie zählten (1900) 325 Prediger, ca. 20000 Glieder und 330 Kirchen. Ihr Organ ist The Congregational Methodist.

12. **Free Methodist Church.** Doctrines and Discipline of the Free Methodist Church, Chicago 1895; E. Bowen, History of the Free Methodist Church, Rochester, New-York 1871.

Seit etwa 1850 machte sich hauptsächlich in den Staaten Ohio und New-York eine Bewegung gegen die Logen und geheimen Gesellschaften, sowie gegen die vermeintliche Verweltlichung der Kirche im allgemeinen geltend. Mehrere Prediger wurden in ihren Angriffen auf die Kirche so heftig, daß sie von ihren Konferenzen ausgeschlossen wurden. Die Unzufriedenen gründeten am 23. August 1860 zu Pekin, New-York eine eigene Kirche. In der Lehre sind sie Methodisten, fügen ihren Glaubensartikeln einen besonderen über „Heiligung" bei (Article XIII Entire Sanctification) und haben strikte Regeln gegen geheime Gesellschaften und weltliche Vergnügungen. An Stelle von Bischöfen haben sie Superintendenten, welche auf 4 Jahre gewählt werden. Sie unterhalten Missionen in Afrika, Indien, San Domingo und Japan (Beiträge von 1890—91 23569 Dollar), besitzen 1 College und 7 Seminarien (Vorbereitungsschulen). Im Jahre 1900 hatten sie 922 Prediger, 27292 Glieder, 944 Kirchen.

13. **New Congregational Methodists.** Einige Gemeinden der südlichen Methodistenkirche im Staate Georgia traten 1881 aus und vereinigten sich unter diesem Namen. Die meisten schlossen sich bald nachher den Kongregationalisten an. Immerhin zählen sie (1900) noch 192 Prediger und gegen 4000 Glieder.

14. **Independent Methodists.** Mit diesem Namen bezeichnen sich 15 Gemeinden mit 2569 Gliedern in den Südstaaten, die in der Lehre Methodisten, in der Verwaltung jedoch ganz unabhängig sind.

C. **Spaltungen wegen der Sklavenfrage.** Hy. Wilson, History of the Rise and Fall of the Slave Power in America. 3 vols. Boston 1872–77; L. C. Matlack, History of American Slavery and Methodism, 1849; E. Bowen, Slavery in the M. E. Church, 1859; L. C. Matlack, Anti-Slavery Struggle and Triumph in the M. E. Church, 1881; L. M. Hagood, The Colored Man in the M. E. Church, 1890.

Keine andere Frage hat in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in Staat und Kirche mehr Kämpfe verursacht als die Sklavenfrage. Die Kämpfe in beinahe allen Denominationen des Landes, welche zu einer Reihe von Spaltungen führten, waren ein Vorspiel der politischen Sezession, welche den blutigen Bürgerkrieg entzündete. Die Methodistenkirche hatte vor 1800 eine entschiedene Stellung gegen die Sklaverei eingenommen, indem sie dieselbe als ein moralisches Übel verurteilte. Die Konferenz von 1781 nahm einen eingehenden Plan zur Abschaffung der Sklaverei an; wer nicht innerhalb eines Jahres seine Sklaven freigab, sollte von der Kirche ausgeschlossen werden. Die Bischöfe Coke und Asbury besuchten Präsident Washington und legten ihm eine Petition an den Kongreß vor, die Washington auch zu befürworten versprach. Diese Bestrebungen stießen jedoch in den Südstaaten auf wachsenden Widerstand, der stets bitterer wurde, zumal da die moralischen Fragen mit politischen verquickt wurden. In den nördlichen Staaten ent-

standen die Abolitionsgesellschaften, die südlichen trafen Gegenmaßregeln; einige verboten sogar die Freigebung von Sklaven. Von Jahr zu Jahr wuchs die Spannung. An den jährlichen Konferenzen und den Generalkonferenzen liefen Petitionen über Petitionen ein und riefen heftige Debatten hervor. Die Konferenzen in Neu-England unterstützten die politische Abolitionspartei, deren Bestrebungen von den dortigen kirchlichen Zeitschriften befürwortet wurden; einige neue Zeitschriften wie **Zion's Watchman** und The True Wesleyan wurden ins Leben gerufen und führten eine heftige, aufreizende Sprache. Seit 1832 gab es 3 Parteien in der Kirche, die extreme Abolitionspartei, die Sklavenhalter und die vermittelnden Konservativen. Mit Spannung sah man der Generalkonferenz von 1840 entgegen. Doch da dieselbe Kompromißbeschlüsse annahm, welche keine Partei befriedigten, so schritten die Führer der Abolitionisten zur Gründung einer neuen Kirche.

15. **Wesleyan Methodist Connection of North America.** Discipline of the Methodist Wesleyan Connection in America; Matlack, History of American Slavery and Methodism from 1780—1849 and History of the Wesleyan Connection of America. 2. vols. New-York 1849.

Organisiert 1843 zu Utica, N.-Y. durch die Abolitionistenführer Orange Scott, La Roy Sunderland, L. C. Matlack u. a. Der neuen Kirche schlossen sich im ersten Jahre gegen 15000 Glieder aus den andern Methodistenkirchen an, eine große Anzahl derselben, unter ihnen die Leiter, kehrten 1867 wieder zur Mutterkirche zurück, nachdem die Sklavenfrage endgültig beseitigt war. Sie zählt jetzt (1900) 595 Prediger, 17201 Glieder, 506 Kirchen; hat ein Buchgeschäft in Syracuse, N.-Y., wo ihr wöchentliches Organ **„Wesleyan Methodist"**, der monatliche **Gospel Record** und 4 Sonntagsschulzeitschriften erscheinen.

16. **Methodist Episcopal Church South.** Discipline of the M. E. Ch. South, Nashville, Tenn. 1898; Journals of the General Conference of the M. E. Ch. South; Minutes of the Annual Conferences M. E. Ch. South; Ritual, General Rules, and Articles of Religion of the M. E. Ch. South; M. Tyeire, Manual of the Discipline, With Episcopal Decisions Added; Th. O. Summers, Commentary on the Ritual of the M. E. Ch. South; Chas Elliott, History of the Great Secession from the M. E. Ch., Cincinnati 1854; History of the Organization of the M. E. Ch. South, Comprehending all the Official Proceedings of the General Conference of Nashville 1845; Myers, Disruption of the M. E. Ch. 1844—46, Comprising a thirty Years' History of the Relations of the two Methodisms, Nashville; Harrison, Methodist Union, Threatened in 1844, Formally dissolved in 1848, Nashville; Redford, History of the Organization of the M. E. Ch., South, Nashville 1871; Alexander, History of the M. E. Ch. South, New-York 1894 (Vol. XI American Church History Series.) Mc Tyeire, History of Methodism, Nashville 1884; The Year Book of the M. E. Ch. South, Nashville 1900 (wird jedes Jahr publiziert). The Methodist Review, Nashville Tenn.

Waren es bei Gründung der Wesleyan Connektion die radikalen Elemente des Nordens, welche sich von der Kirche loslösten, weil dieselbe der Sklaverei gegenüber nicht strenge genug war, so sollte es bald zu einer noch größeren Sezession des südlichen Elementes kommen, dem die Kirche zu strenge war. Der Bruch erfolgte auf der Generalkonferenz zu New-York 1844. Dieselbe bestand aus 62 Delegaten von Sklavenstaaten und 118 von „freien" Staaten. Es verlautete, daß einer der Bischöfe, J. O. Andrew Sklaven besitze und auf direkte Anfrage gab er unumwunden zu, daß er durch Erbschaft in den Besitz von 2 Sklaven gekommen sei. Die Gesetze seines Staates (Georgia) verbieten die Emanzipation, nach einem freien Staate oder nach Afrika wollten die beiden nicht gehen, sie seien nur gesetzlich sein Eigentum, thatsächlich bewegen sie sich mit völliger Freiheit und er habe keinen materiellen Nutzen von ihnen. Ferner sei seine Frau Eigentümerin mehrerer Sklaven, die sie aus erster Ehe geerbt habe, die aber gesetzlich ihr ausschließlich angehörten. Nach mehrtägiger sehr erregter Debatte (andere Debatten über die Sklavenfrage waren schon vorangegangen, besonders aus Anlaß des Appells eines Predigers der Baltimorekonferenz, welcher wegen Besitzes von Sklaven suspendiert worden war) wurde beschlossen, daß Bischof Andrew von der Ausübung seines Amtes so lange abstehen solle, bis dies Hindernis beseitigt sei. Die südlichen Delegaten protestierten dagegen und kündigten an, daß sie sich trennen müßten, falls dieser Beschluß bestehen bliebe. Da trotz der eingehenden Erörterungen sich kein Ausweg zeigte, die strittige Frage zur allgemeinen Zufriedenheit zu ordnen, so wurde ein Plan entworfen, nach welchem die Teilung von statten gehen sollte (Plan of Separation), falls die südlichen Konferenzen sich nicht fügen wollten. Am 10. Juni vertagte sich die Generalkonferenz, und am folgenden Tage hielten die südlichen Delegaten eine Versammlung und beriefen eine Konvention

auf den 1. Mai 1845 nach Louisville, Ky., welche von den Konferenzen der Sklavenstaaten beschickt, und auf welcher die neue Kirche gegründet werden sollte. Auf jener Konvention wurde die **Methodist Episcopal Church, South** gegründet, mit der sich 13 jährliche Konferenzen, 2 Bischöfe (Soule und Andrew), 1519 Prediger und 458050 Glieder vereinigten. Die Kirche zählte im Jahre 1900 11 Bischöfe, 47 jährliche Konferenzen mit 6120 Reisepredigern, 5329 Lokalprediger, 1461808 Glieder, 13940 Sonntagsschulen mit 849101 Schülern, 3382 Epworth-Liga(Jugendbund-)Vereine mit 119748 Gliedern. Über ihre Wohltätigkeits- und Erziehungsanstalten siehe später.

17. **Methodist Episcopal Church.** Die Trennung der südlichen Kirche war der schwerste Schlag, der den Methodismus getroffen hat, war aber auch die letzte Trennung. Die Zahl der Prediger war von 4282 im Jahre 1844 auf 3296 im Jahre 1848, die der Glieder von 1171356 im Jahre 1844 auf 631558 im Jahre 1848 herabgesunken. Doch seit jener Zeit hat die Gliederzahl und auch der Einfluß der Methodistenkirche rasch zugenommen. Sie zählte im Jahre 1901 19 Bischöfe, 4 Missionsbischöfe, 124 jährliche Konferenzen, 17752 Reiseprediger, 14232 Lokalprediger, 2907877 Glieder, 32119 Sonntagsschulen mit 2700543 Schülern, 27382 Kirchengebäude im Werte von 126273871 Dollar und 11202 Predigerwohnungen im Werte von 19486073 Dollar. Nachdem die Wunden, welche der Bürgerkrieg dem bürgerlichen und politischen Leben der Nation geschlagen hat, langsam zugeheilt sind, ist auch das Verhältnis der beiden Hauptzweige des Methodismus zu einander ein sehr freundliches und brüderliches geworden. Die Frage der organischen Wiedervereinigung wird öfters erörtert und gewinnt an Befürwortern. Die Generalkonferenzen beider Zweige haben eine „**Commission on Federation**" ernannt, und somit mag die Wiedervereinigung in absehbarer Zeit zu stande kommen.

Die Gesamtstärke des amerikanischen Methodismus, einschließlich seiner auswärtigen Missionen, beträgt nach der Statistik der dritten ökumenischen Konferenz (September 1901) 42064 Reiseprediger (im Jahre 1881: 32632; 1891: 39974); 46884 Lokalprediger; 6437361 Glieder (im Jahre 1881: 4999581; 1891: 5384194); 62030 Kirchen im Werte von über 180 Millionen Dollars; 62409 Sonntagsschulen mit 5091987 Schülern.

D. Methodismus in Kanada. Playter, History of Methodism in Canada, Toronto 1862; Cornish, Cyclopedia of Methodism in Canada, Toronto 1881; Ryerson, Canadian Methodism. Its Epochs and Characteristics, Toronto 1882; Carmichael, Organic Union of Canadian Churches, Montreal 1887; Proceedings of the Annual Conferences of the Methodist Church, Toronto. (Wird jährlich publiziert.)

1. **Methodist Church of Canada.** Der Methodismus wurde schon im Jahre 1763 durch englische Einwanderer in Neufundland eingeführt, im Jahre 1771 in Neu-Schottland. Die östlichen Provinzen wurden zumeist von England aus mit Predigern versehen, während die westlichen Teile durch amerikanische Kolonisten besiedelt wurden und in organischer Verbindung mit der M. E. Ch. blieben. (Im Jahre 1774 siedelten sich Embury, Barbara Heck und andere Pfälzer bei Montreal an; der erste kanadische Reiseprediger, W. Black, wohnte der Weihnachtskonferenz zu Baltimore bei). Bald wurde auch unter den Indianern missioniert. Durch den Krieg von 1812 (zwischen England und den Vereinigten Staaten) wurde das Werk empfindlich gestört; die amerikanischen Prediger mußten Kanada verlassen; manche Gemeinden blieben ohne Prediger und wandten sich nach England, von wo aus sie kirchlich versorgt wurden. So faßten auch die (englischen) Wesleyaner festen Fuß in Kanada. Auch nach Beendigung des Krieges konnten die Gemeinden der M. E. Ch. keine gesetzlichen Rechte erlangen, da sie unter Kontrolle einer „ausländischen" Kirche standen. Im Jahre 1824 wurde eine separate Konferenz von Kanada organisiert, und durch die Generalkonferenz von 1828 erhielt das kanadische Werk völlige Selbstständigkeit. Die Wesleyaner, die sich unter dem Namen **Wesleyan Methodist Church in British North America** organisiert hatten, dehnten sich besonders in den östlichen Provinzen aus. Etwas später wurden durch Einwanderer von England einige andere Zweige des englischen Methodismus eingeführt, die **Wesleyan New Connection, Primitive Methodist Church** und **Bible Christian Church.** Im Jahre 1874 vereinigten sich die **Wesleyan New Connection** und die **Wesleyan Methodist Church,** 1883 schlossen sich die drei anderen Zweige dieser Vereinigung an und bilden seitdem die **Methodist Church of Canada.** Die vereinigte Methodistenkirche zählte 1633 Prediger, 169803 Glieder und besaß Kircheneigentum im Werte von 9130807 Dollar. Im Jahre 1900 betrug ihre Gliederzahl 281901, die Zahl der Prediger 2032. Die Kirche treibt Mission unter den Indianern, Chinesen und Japanesen Canadas und auch in Japan (34 Missionare und 2355 Glieder) und West-China (7 Missionare). Sie unterhält im ganzen

533 Missionsstationen mit 647 Missionaren und Helfern. Im Jahre 1900 betrug die Missionskollekte 265979 Dollar (siehe 77th Annual Report of the Missonary Society of the Methodist Church, Toronto 1901). Die bedeutendste Hochschule ist Victoria University zu Toronto, ferner sind 9 andere Schulen mit 2201 Studenten unter Leitung der Kirche (siehe 17th Annual Report of the Educational Society, Toronto 1901). Buchgeschäfte befinden sich in Toronto, Halifax und Montreal, wo die offiziellen Organe: The Christian Guardian, The Wesleyan, The Methodist Magazine, The Epworth Era, publiziert werden.

2. British Methodist Episcopal Church. Die Gründung dieser aus Negern bestehenden Gemeinschaft fand im Jahre 1856 statt, in welchem Jahre die kanadischen Gemeinden der African M. E. Ch. selbstständig organisiert wurden.

E. Verwandte Kirchen. 1. United Brethren in Christ. (Vereinigte Brüder.) Discipline of the Church of the United Brethren in Christ, Contains a statement of the Origin of the Church, Confession of Faith, the Constitution, and the Rules of Government. Auch in Deutsch.; Drury, Disciplines of the U. B. in Christ from 1814 till 1841; Minutes of General Conference of the U. B. from 1873—1897; Rast, Katechismus für die deutschen Gemeinden der U. B. in Christo; Fritz, Leitfaden zur Kirchengeschichte und der Entstehung und Lehren der Kirche der U. B. in Christo; Kephart, Manual of Church Discipline; Weaver, Practical Comment on the Confession of Faith of the U. B. in Christ; Shuey, Handbook of the U. B. in Christ; Daniel Berger, History of the Church of the U. B. Prepared and published under the direction of the General Conference; Year Book of the U. B. (wird jedes Jahr herausgegeben); Drury, Rev. Philip William Otterbein, Founder of the Church of the U. B. in Christ. — (Sämtlich erschienen zu Dayton, Ohio im Verlag des U. B. Publishing House).

Die Gründung dieser Gemeinschaft, zuerst vielfach „deutsche Methodisten" genannt, führt zurück auf den zu Dillenburg, Nassau, im Jahre 1726 geborenen und in Deutschland theologisch ausgebildeten Philipp Wilhelm Otterbein. Er wanderte im Jahre 1752 nach Lancaster Co. Pennsylvania aus und wirkte dort als reformierter Pastor, bis er durch Vermittelung von Bischof Asbury, mit welchem ihn herzliche Freundschaft verband, an eine deutsche reformierte Gemeinde nach Baltimore berufen wurde. Otterbein sowie der lutherische Pastor Swoop schlossen sich an Asbury an und folgten in ihrer Wirksamkeit dem Beispiele der Methodisten. Sie stießen bald auf Widerstand, doch schlossen sich gleichgesinnte Pastoren ihnen an, die sich vom Jahre 1789 an zu regelmäßigen Konferenzen zusammen fanden. Unter diesen befand sich Martin Böhm, dessen Großvater als Pietist in seiner Heimat, der Schweiz, verfolgt worden und nach der Pfalz zu den Mennoniten geflohen war (s. Hy. Böhm, The Patriarch of One Hundred Years, New-York). Im Jahre 1800 wurde eine separate Organisation unter dem Namen United Brethren in Christ gegründet, Otterbein und Böhm wurden als Superintendenten oder Bischöfe gewählt, die Lehre und Kirchenordnung wurde festgesetzt und zwar in Anlehnung an die der Methodisten, mit welchen die neue Kirche alle Eigentümlichkeiten teilte. Sie wirkten anfänglich unter den Deutschen Pennsylvanias, wurden aber allmählich englisch, so daß jetzt nur 2 ihrer 48 Konferenzen deutsch sind. Eine Spaltung wurde im Jahre 1889 herbeigeführt, indem eine Minorität der Prediger und Gemeinden eine von der Generalkonferenz angeordnete Verfassungsänderung nicht anerkannte und sich als die eigentliche Kirche der U. B. proklamierten. Da die beiden Zweige in Namen, Lehre und bis auf wenige Einzelheiten in Kirchenordnung übereinstimmen, nennt man die Majorität U. B. (New Constitution), die Minorität U. B. (Old Constitution). Letztere zählen (1900) 619 Prediger und 26296 Glieder; erstere 1833 Prediger, 239639 Glieder. Sie besitzen 3235 Kirchengebäude im Werte von 5343291 Dollars; unterhalten die Otterbein University, das Union Biblical Seminary und 10 andere Schulen; treiben Mission in Japan, Afrika, Porto Rico und haben ein Werk in Deutschland. Seit 1875 existiert ein Frauenmissionsverein, der bis 1899 273903 Dollar für Missionszwecke beigetragen hat. Seit 1899 Young People's Christian Union mit 1791 Vereinen und 71517 Gliedern. Ihr Buchgeschäft befindet sich in Dayton, Ohio, wo das wöchentliche Religious Telescope, „Der Fröhliche Botschafter", „Quarterly Review", „Watchword for Young People", sowie mehrere Sonntagsschulzeitungen verlegt werden. — Die Vereinigten Brüder sind in dem Artikel „Baptisten" als eine Nebenpartei der Baptisten in Amerika aufgezählt worden (Bd. II S. 390); sie stehen jedoch in keiner Verbindung mit jener Kirche.

2. Evangelische Gemeinschaft und Vereinigte Evangelische Kirche siehe den Artikel Evangel. Gemeinschaft. Bd. V S. 667.

F. Der deutsche Methodismus in Amerika. „Der Christliche Apologete",

Deutsches Organ der Bischöfl. Meth. Kirche. Erscheint wöchentlich seit 1839, Cincinnati; „Haus und Herd", erscheint monatlich seit 1872, Cincinnati; Kalender nebst den Protokollen und Statistiken der deutschen Konferenzen der Bischöfl. Meth. Kirche. Erscheint jedes Jahr; Jacoby, Geschichte des amerikanischen Methodismus (S. 186 ff.) Bremen 1870; Adam Miller, 5 German Missions in the M. E. Ch., Cincinnati 1843; Adam Miller, Experiences of German Methodist Preachers, Cincinnati 1859; Meßmer, Fünfzig Jahre des deutschen Methodismus, Rochester 1885; Georg Leonhard Mulfinger, Ein Lebensbild; G. A. Brennig, Von Rom nach Zion; E. Riemenschneider, Mein Lebensgang, Bremen 1882. — Eine reichhaltige Sammlung von Dokumenten, Berichten u. s. w. besitzt das „Museum der historischen Gesell- 10 schaft des deutschen Methodismus" zu Cincinnati.

Der Methodismus kam schon früh mit dem Deutschtum in Pennsylvania und Maryland in Berührung. Unter den ersten Methodistenpredigern befanden sich einige Deutsche, welche in deutscher Sprache ihren Landsleuten predigten, wie Simon Müller, Heinrich Böhm, Jakob Gruber (vgl. Böhm, Reminiscences). Böhm übersetzte mit 15 Hilfe eines deutschen Arztes namens Romer die methodistische Kirchenordnung und ließ 1500 Exemplare drucken (Lehre und Zuchtordnung der Bischöflich-Methodistischen Kirche. Aus dem Englischen übersetzt. Auf Anraten des Ehrwürdigen Bischofs Asbury und der Philadelphischen Konferenz, unter der Anweisung von Heinrich Böhm zum Druck befördert. Lancaster, Pa. 1808). Es wurde auch der Versuch gemacht, das Werk der 20 „Vereinigten Brüder", welche als „Deutsche Methodisten" bekannt waren, der Methodistenkirche einzuverleiben, er scheiterte aber an dem Widerstande von Bischof Asbury und anderen, welche der Ansicht waren, daß das Deutschtum in Amerika binnen wenigen Jahren aussterben werde. So entstanden die beiden separaten Denominationen, die „Vereinigten Brüder" und die „Evangelische Gemeinschaft", welche anfänglich ausschließ- 25 lich unter den Deutschen wirkten. Die deutschen Methodisten bilden keine separate Kirchengemeinschaft, sondern sie sind organisch mit den drei englischen Kirchen verbunden, welche unter den Deutschen Amerikas wirken. Die Bischöfl. Meth. Kirche des Südens hat eine deutsche Missionskonferenz (21 Reiseprediger, 17 Lokalprediger, 1294 Glieder, 30 Sonntagsschulen, 192 Lehrer, 1135 Schüler) in Louisiana und Texas, die protestantische Methodistenkirche 30 zählt 5 deutsche Gemeinden in Illinois und Indiana (vgl. Minutes of the First Annual Session of the Chicago German Mission Conference of the Meth. Prot. Ch. held at Elkhart Ind. 1898), weit bedeutender ist aber das deutsche Werk der Bischöfl. Meth. Kirche. Dasselbe nahm 1835 seinen Anfang, als Dr. Wilhelm Nast als deutscher Missionar in Cincinnati, Ohio angestellt wurde. Nast, geboren 1807 zu 35 Stuttgart, wurde von seinen streng gläubigen Eltern zum Pfarramt bestimmt. Während des Konfirmationsunterrichtes erhielt der Knabe tiefe religiöse Eindrücke und gelangte zur Gewißheit der Vergebung seiner Sünden. Sein Wunsch war, nun ins Basler Missionshaus einzutreten, doch sandte ihn sein Vater aufs Seminar nach Blaubeuren und später nach Tübingen. An beiden Orten stand er unter dem Einfluß von C. F. Bauer; in 40 Tübingen schloß er sich an seinen Mitstudenten D. F. Strauß an. Nast geriet in schwere religiöse Zweifel, entsagte dem Studium der Theologie, zahlte die Studiengelder zurück und widmete sich philologischen und ästhetischen Studien. Im Jahre 1828 wanderte er nach Amerika aus, wurde zuerst Hauslehrer in einer methodistischen Familie, sodann nacheinander Sprachlehrer an der Militärakademie zu West-Point, dem lutherischen Seminar 45 zu Gettysburg und dem Kenyon College. Innerlich ruhelos, besuchte er methodistische Gottesdienste und fand schließlich wieder Friede für seine Seele. 1835 wurde er als Reiseprediger in die Cincinnati-Konferenz aufgenommen (s. Golder: Rev. W. Nast in Deutsch-Amerikanische Zeitschrift für Theologie und Kirche, Mai 1899.) — Der geistlich verwahrloste Zustand der Deutschen, welche in den dreißiger Jahren massenhaft ein- 50 wanderten, ließ an manchen Orten den Wunsch nach deutscher Predigt entstehen, die Angelegenheit wurde in der methodistischen Presse erörtert und da man in Nast den passenden Mann gefunden hatte, wurde die deutsche Mission eröffnet. Am Ende des ersten Jahres hatte Nast trotz der größten Opposition (die deutschen Zeitungen Cincinnatis überschütteten ihn mit Hohn, und öfters wurde er sogar thätlich angegriffen) eine kleine Ge- 55 meinde von 12 Personen gesammelt. 1837 wurde der Katechismus und die „Allgemeinen Regeln" der methodistischen Kirche in deutscher Übersetzung gedruckt, im Jahre 1839 wurden die Mittel zur Herausgabe einer Wochenschrift „Der Christliche Apologete" gesichert. Unter den Gehilfen, die sich bald um Nast sammelten, sind besonders zu nennen Adam Miller, ein Nachkomme deutscher Mennoniten, ein eifriger Mitbegründer des deutschen 60 Werkes (gest. 1901); Peter Schmucker, ein früherer lutherischer Pastor, Johann Swahlen (gest. 1898), Wilhelm Ahrens (gest. 1901), Franz Nuelsen, Leonhard Mulfinger, Engel-

hard Riemenschneider (gest. 1899) u. a. Das Werk dehnte sich nun rasch aus. In Pittsburg organisierten sich eine Anzahl deutscher Pietisten, die sich den englischen Methodisten angeschlossen hatten, als eine deutsche Gemeinde, in Wheeling, West-Virginia, wurde die erste deutsche methodistische Kirche gebaut. 1844 wurde das deutsche Werk in eigene Distrikte eingeteilt, 1864 wurden deutsche jährliche Konferenzen organisiert. Die Ausbreitung des Werkes im einzelnen zu beschreiben ist hier nicht der Ort. Gegenwärtig (1901) zählt der deutsche Methodismus in Amerika 10 jährliche Konferenzen, 774 Prediger, 411 Lokalprediger, 62811 Glieder, 880 Sonntagsschulen mit 11078 Lehrern und Beamten und 56116 Schülern, 596 Jugendbundvereine mit etwa 16000 Gliedern. Er besitzt 878 Kirchengebäude im Wert von gegen 3½ Millionen Dollar, und 529 Predigerwohnungen im Werte von beinahe 900000 Dollar. Die Gesamteinnahmen für alle kirchlichen Zwecke beliefen sich auf 771000 Dollar, über 11 Dollar pro Glied, davon etwa 70 Cents pro Glied für das Missionswerk (s. Golder in Deutsch-Amerikanischer Zeitschrift für Theologie und Kirche, Januar 1899). An dem besonderen Dankopfer von 20 Millionen Dollars, das die Bischöfl. Meth. Kirche zum Beginne des 20. Jahrhunderts sammelt, haben die deutschen Methodisten etwa 7 Dollar pro Mitglied gesammelt. Das offizielle Organ ist der wöchentlich erscheinende, 32 Seiten starke „Christliche Apologete", von 1839—92 von Dr. W. Nast, jetzt von dessen Sohne, Dr. Albert J. Nast und Dr. C. Golder redigiert; ferner publizieren sie das monatliche Familienmagazin „Haus und Herd," gegründet 1872 durch Dr. Liebhart, jetzt redigiert von Dr. F. Munz, die wöchentlichen Sonntagschulzeitschriften „Die Glocke" und „Die kleine Glocke", sowie den vierteljährlichen „Bibelforscher." Außer den Gesangbüchern und Sonntagsschulbüchern wurden 410 Bücher und 700 Traktate in deutscher Sprache herausgegeben.

An höheren Schulen besitzt der deutsche Methodismus 1. das Nast theologische Seminar zu Berea, Ohio mit 4 Professoren und 36 Studenten. Der 3jährige Kursus desselben setzt Absolvierung eines Collegialkursus voraus. Seit 1899 wird die interdenominationelle Deutsch-Amerikanische Zeitschrift für Theologie und Kirche von der Fakultät herausgegeben; 2. Deutsches Wallace Collegium zu Berea, Ohio, mit welchem das Nast theol. Seminar verbunden ist. Die Anstalt wurde 1864 durch Dr. Nast gegründet, ihr gegenwärtiger Präsident ist Dr. C. Riemenschneider. Sie zählt 19 Lehrer, 223 Studenten, hat Gebäude im Wert von 106000 Dollar und einen Unterhaltungsfond von 102000 Dollar (s. „Der Bereaner," das monatliche Schulorgan); 3. Central Wesleyan College und theologisches Seminar zu Warrenton, Mo.; 18 Lehrer, 294 Studierende, Wert des Eigentums 105000 Dollar, Unterhaltungsfond 78000 Dollar (s. The College Star; 4. Mt. Pleasant College zu Mt. Pleasant, Jowa, in Verbindung mit der Jowa Wesleyan University, 20 Lehrer (einschließlich der an der englischen Anstalt angestellten), 115 Studierende, Wert des Eigentums 20000 Dollar, Unterhaltungsfond 28800 Dollar (s. Mt. Pleasant Wesleyaner); 5. Charles City College zu Charles, City, Jowa, 13 Lehrer, 212 Studierende, Wert des Eigentums 55000 Dollar, Unterhaltungsfond 24000 Dollar (s. The School Quarterly); 6. St. Paul's College zu St. Paul Park, Minn., 7 Lehrer, 75 Studierende, Wert des Eigentums 45000 Dollar; 7. Blinn Memorial College zu Brenham, Texas, 7 Lehrer, 130 Studierende, Wert des Eigentums 16000 Dollar, Unterhaltungsfond 33000 Dollar (s. Der Texas Stern); 8. Enterprise Normal Academy zu Enterprise, Kansas. An Wohltätigkeitsanstalten sind zu nennen die Waisenhäuser zu Berea, Ohio (gegründet 1864, Wert des Eigentums 120000 Dollar, 136 Kinder) und zu Warrenton, Mo. (Wert des Eigentums 25000 Dollar, 84 Kinder); das Altenheim zu Quincy, Illinois (gegründet 1889, Wert des Eigentums 16000 Dollar, 32 Insassen); das Diakonissenmutterhaus und „Bethesda Hospital" zu Cincinnati, Ohio mit 40 Schwestern, Eigentum im Werte von 90000 Dollar und Zweiganstalten Ind., Milwaukee, Wis. und La Crosse, Wis.; die Diakonissenanstalten zu Brooklyn (7 Schwestern), Chicago (7 Schwestern), Louisville (6 Schwestern) (s. Golder, Geschichte der weiblichen Diakonie S. 296 ff., Bethesda, monatliches Organ des Mutterhauses). Diese Diakonissenhäuser stehen unter Leitung einer Centralbehörde, bestehend aus Vertretern der jährlichen Konferenzen und der verschiedenen Anstalten.

II. Lehre und Eigentümlichkeiten. — 1. Quellen. Die Glaubensartikel siehe in den Kirchenordnungen und in Schaff, Creeds of Christendom, III, 822 ff.; The Works of John Wesley, 7 Bde, 1831; The complete Works of Rev. John Fletcher, 4 Bde, 18[illegible]; Annual Minutes of the Methodist Conferences from the First held in London by the Late Rev. J. Wesley in 1744; Arminian Magazine seit 1778; Richard Watson, Theological Institutes, 2 Bde; vgl. H. D. Decanver, Catalogue of Works in Refutation of Methodism

from its Origin in 1729 to the Present Time, Philadelphia 1846 (277 Titel); Osborn, Outlines of Wesleyan Bibliography or a Record of Methodist Literature from the Beginning, London 1869. — 2. Gesamtdarstellungen von seiten amerikanischer Methodisten. M. Raymond, Systematic Theology, 3 Bde; J. Miley, Systematic Theology, 2 Bde, 1893;
5 R. S. Foster, Studies in Christianity, 7 Bde, 1898 ff.; Mc Clintock and Strong, Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Science and Literature, 18 Bde, New-York 1859 ff. (die dogmatischen Artikel); Jacoby, Kurzer Inbegriff der christlichen Glaubenslehre, Bremen 1855; Nast, Der größere Katechismus für die deutschen Gemeinden der Bischöfl. Meth. Kirche. Mit Genehmigung der Generalkonferenz herausgegeben, Cincinnati und Bremen; Sulzberger,
10 Erklärung der Glaubensartikel und Hauptlehren der Methodistenkirche, Bremen; Sulzberger, Christliche Glaubenslehre, 2. Aufl., Bremen 1886; Hülster, Die christliche Glaubenslehre vom Standpunkte des Methodismus, 1888; W. F. Warren, Systematische Theologie, Bremen 1865 (nur Bd I „Einleitung" erschienen. Auf Seite 168 ff. eine Bibliographie methodistischer Litteratur); Nippert, Leitfaden zur christlichen Glaubens- und Sittenlehre, Bremen 1881;
15 C. F. Paulus, Das christliche Heilsleben, 1900. — 3. Monographien; Garrison, Probationers Handbook. Auch in Deutsch: Handbüchlein für Probeglieder; Bass, Probationers Manual; Hawley, Manual of Methodism, 1869; Marvin, The Doctrinal Integrity of Methodism, St. Louis 1878; Curtiss, Arminianism in History; Miley, The Atonement in Christ; Merrill, Atonement, 1901; Hare, Scripture Doctrine of Justification; Davies, Treatise on Justification;
20 Merrill, Aspects of Christian Experience. In Deutsch: Die christliche Erfahrung auf den verschiedenen Stufen des Gnadenwerkes, 1883; Foster, Philosophy of Christian Experience. Ueber die Taufe: Merrill, Christian Baptism; Hibbard, Christian Baptism; Hughey, Baptismal Remission; über Heiligung: Wesley, Plain Account of Christian Perfection. Auch in Deutsch: Eine kurze Erklärung der christlichen Vollkommenheit; J. Fletcher, Christian Perfection;
25 Geo. Peck, The Scripture Doctrine of Christian Perfection; D. Steele, Looe Enthroned, Essay on Evangelical Perfection; J. T. Peck, The Central Idea of Christianity; Foster, Christian Purity; Lowrey, Possibilities of Grace; Mudge, Growth in Holiness Toward Perfection or Progressive Sanctification, 1895; dagegen: D. Steele: A Defense of Christian Perfection und Dunn, Manual of Holiness. — Huntington, Sin and Holiness or What it
30 is to be Holy, 1898; Rodemeyer, Biblische Heiligung, 2. Aufl., Bremen 1879. Zeitschriften Guide to Holiness und Wegweiser zur Heiligung, herausgegeben von H. Grentzenberg.

In seiner Lehre stimmt der amerikanische Methodismus mit dem englischen überein. Die 25 Glaubensartikel, welche seine doktrinelle Basis bilden, und welche „nicht widerrufen, verändert, noch mit anderen vertauscht werden dürfen" (KO § 67), sind die Wesleysche
35 Bearbeitung der 39 A. der anglikanischen Kirche, mit Ausnahme von A. 23, welcher von der Regierung der Vereinigten Staaten handelt und erst 1804 angenommen wurde. Daneben gelten als „standards" methodistischer Lehre Wesleys 58 vor 1771 veröffentlichte Predigten und seine Notes on the New Testament (eine Abkürzung von Bengels Gnomon, s. Preface). In Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Wesen des Me-
40 thodismus, der nicht eine Reformation der Lehre, sondern des Lebens, nicht Gründung einer Kirche, sondern Erweckung und Vertiefung des geistlichen Lebens bezweckte, hat auch der amerikanische Methodismus die methodistischen Eigentümlichkeiten nicht in Glaubensartikeln formuliert. In der methodistischen Predigt werden dieselben jedoch bestimmt und übereinstimmend vorgetragen. Die besonders betonten Lehren sind: 1. Die Allgemeinheit
45 der Sünde und des Verderbens der menschlichen Natur und die Allgemeinheit der göttlichen Gnade. Die vorlaufende Gnade wirkt universell und unmittelbar, nicht gebunden an Kirche, Sakrament oder göttliches Erwählungsdekret. Kein Mensch steht nur unter dem Einfluß der Sünde, sondern auch unter dem der Gnade, wodurch er in den Stand gesetzt wird, die Bedingungen des Heils anzunehmen oder zu verwerfen, so daß „das
50 Heil oder Nichtheil eines jeden Menschen lediglich von seinem eigenen freien Verhalten gegenüber den Einflüssen des Heiligen Geistes abhängt" (s. Miley, Syst. Theol. II, 241 immediate or unconditional benefits of the atonement). 2. Die Notwendigkeit der Buße und der Wiedergeburt. Buße oder Sinnesänderung besteht „darin, daß man seine Sünden mit Scham und Wehmut erkennt und bekennt, dieselben hasset und läßt
55 und sich von Herzen zu Gott kehrt" (Nast, Katechismus Fr. 282). Die Wiedergeburt ist „die große Veränderung, welche Gott in der Seele wirkt, wenn er sie in Christo Jesu erneuert nach dem Ebenbilde Gottes, wodurch wir Kinder Gottes werden" (Katechismus Fr. 293). Diese Veränderung geschieht nicht in der Taufe, sondern sie wird von Gott zu gleicher Zeit mit der durch den Glauben erlangten Rechtfertigung („diejenige That
60 Gottes, wodurch er mir aus freier Gnade alle meine Sünden um Christi willen vergiebt," Kat. Fr. 289) gewirkt. Daß der Methodismus eine bestimmte Methode für das Entstehen und den Verlauf der Buße lehre oder daß jeder Methodist Zeit und Ort seiner Bekehrung (Welcher andere Ausdruck wird gebraucht, um die große Veränderung zu be-

zeichnen, welche jeder Sünder erfahren muß, um in den Himmel zu kommen? Antw.: Die Bekehrung, welches Wort das bezeichnet, was der Mensch zu thun hat, während die Wiedergeburt das ist, was Gott allein thun kann." Katech. Nr. 291) angeben müsse, ist eine unbegründete Behauptung. Noch kein methodistischer Dogmatiker hat je derartiges gelehrt. Der Name Methodismus hat nichts mit einer Heilsmethode zu thun, sondern wurde den Brüdern Wesley und ihren Genossen vom „heiligen Klub" während ihrer Studentenzeit zu Oxford als Spottname ihres streng methodischen Lebenswandels wegen gegeben, ist also lange vor Wesleys Bekehrung entstanden, zu einer Zeit, da er noch nicht die lebendige Glaubenserfahrung gemacht hatte, sondern wie Luther im Kloster durch allerlei gesetzliche Werke das Heil seiner Seele zu erlangen suchte (Stevens, History of Methodism. I, 72 f.). Die methodistische Lehre von der Buße wird klar und treffend von Paulus (Das christliche Heilsleben) dargelegt. Er definiert Buße als „die völlige, rückhaltlose Abkehr von der Sünde, die sich in die 3 Momente der Sündenerkenntnis, der Reue über die Sünde und der Sehnsucht nach Erlösung von der Sünde zerlegen läßt" und schreibt: „In der Erfahrung der einzelnen nimmt die Buße, trotz der Gleichheit ihrer wesentlichen Momente, die mannigfaltigsten Formen an. Es läßt sich daher ebenso wenig eine bestimmte Zeit für die Dauer oder eine bestimmte Form für die Äußerungen der Buße feststellen, als ein bestimmter Grad der Intensität des Bußschmerzes oder Bußkampfes. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Nur die Anmaßung eines engherzigen Fanatismus kann hier feste Schranken ziehen und bestimmte Formen vorschreiben wollen. Für das Leben gelten solche Vorschriften nicht; da werden vielmehr die Äußerungsformen der Buße aufs mannigfachste modifiziert. Hier erscheint sie vorwiegend als ein Akt klar bewußten, nüchternen Wollens, dort als das Resultat einer übermächtigen Steigerung des religiösen Gefühls; hier gleicht sie mehr dem stillen Schmerze des liebenden Kindes, das trotz dem Bewußtsein seiner Schuld und Strafbarkeit nicht an des Vaters Liebe zweifeln kann, dort mehr der Angst wilder Verzweiflung, wie sie den Verbrecher ergreift, dem das Gesetz das Todesurteil gesprochen hat; hier steht die Angst vor der Hölle im Vordergrund, dort die Sehnsucht nach Erlösung; hier reichen die Anfänge der Buße zurück bis in die früheste Jugendzeit, und ihr Verlauf erscheint als ein allmählich fortschreitender, sich stets vertiefender Prozeß der Lossagung von Sünde und Welt, dort tritt sie plötzlich ein mit einer gewaltigen Erschütterung nicht nur des geistigen, sondern auch des leiblichen Lebens, so daß sich der Bußkampf sogar bis zum „Bußkrampf" steigert" (S. 111). — 3. Die Gewißheit des Heils oder das Zeugnis des hl. Geistes. Die Heilsgewißheit wird nicht als eine unumgängliche Bedingung der Seligkeit, wohl aber als ein allen Gläubigen verheißenes köstliches Vorrecht aufgefaßt. Dieselbe ist nicht an die Sakramente gebunden, sondern wird nach Rö 8, 16 durch das direkte Zeugnis des hl. Geistes bewirkt. „Der Geist Gottes ist die zeugende Person und was er uns bezeugt, ist, daß wir Gottes Kinder sind" (Wesley). Daß wir nicht mehr den Geist der Knechtschaft und der Furcht empfangen, sondern den Geist der Kindschaft, „ist die Gabe des hl. Geistes und wird den Gläubigen gegeben, weil sie Gottes Kinder sind, nicht um sie zu solchen zu machen. Er bezeugt ihnen ihre Kindschaft, sobald sie aus dem Geiste geboren sind, und ist somit das Zeugnis des Geistes etwas Unterschiedliches von dem, was der Geist in der Wiedergeburt wirkt. Es ist etwas diesem Werke Hinzugefügtes, um dem Herzen das Dasein und die Echtheit desselben zu bezeugen: es ist das gewisse Siegel, das Gott den Seinen aufdrückt, das Unterpfand der verheißenen Gnade" (Merrill, Christl. Erfahrung S. 129). Diese subjektive Gewißheit, die durch den unmittelbaren Einfluß des Geistes Gottes „auf eine mächtige obgleich unerklärliche Weise" (Wesley) zustande kommt, ist nicht eine bloße Gefühlserregung, Einbildung oder Schwärmerei, sondern sie ist gegen diesen Selbstbetrug geschützt durch die diesem Zeugnis voraufgehenden und nachfolgenden Kennzeichen, Buße, Glaube, Vergebung der Sünden, Wiedergeburt, wahrhaft gottseliger geistlicher Wandel. „Ein jeder, welcher vor Selbstbetrug bewahrt bleiben möchte, wird bei sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung dieser Kennzeichen nicht die Finsternis für Licht halten, und den zwischen dem wirklichen und nur angemaßten Zeugnis der Kindschaft bestehenden großen Unterschied so bestimmt erkennen, daß er nicht das eine mit dem andern verwechselt. So wenig es Schwärmerei ist, den Baum an seinen Früchten zu erkennen, so wenig kann das Bekenntnis der Erfahrung vom Zeugnis der Kindschaft Schwärmerei genannt werden, wenn dieselbe mit den biblischen Merkmalen unzweideutig übereinstimmt" (Sulzberger, Glaubenslehre S. 129). — 4. Die völlige Liebe oder christliche Vollkommenheit. Diese Lehre nimmt im Methodismus eine solch zentrale Stellung ein, daß sie von Warren als „das formale Prinzip des Methodismus" (Syst. Theol. S. [illegible]),

von Stevens als „die große, machtgebende Idee des Methodismus“ (History of Methodism I, 406), von Peck als die „Zentralidee des Christentums“ (Central Idea of Christianity) bezeichnet wird. Sie ist nicht autoritativ formuliert worden, es wird aber von allen Methodisten übereinstimmend gelehrt, daß es das Vorrecht und die Aufgabe eines jeden Gläubigen ist, ein Leben der völligen Liebe und des beständigen Sieges über jede erkannte Sünde im Glauben an Jesum führen zu dürfen. „Das Prinzip der christlichen Vollkommenheit ist nach Wesley die völlige Liebe zu Gott und zu unserem Nächsten, und die Frucht derselben die Reinheit des Herzens und Lebens. Da dieselbe weder eine absolute, noch eine paradiesische, noch eine gesetzlich-mosaische, sondern eine christliche Vollkommenheit ist, so schließt sie Wachstum in der Gnade und Erkenntnis, menschliche Mängel und Gebrechen, Versuchungen, Prüfungen und möglichen Abfall nicht aus und bedarf stets des Versöhnungsopfers Christi. Sie wird allein durch den Glauben an Christum, als an unsern vollendeten Erlöser, erlangt und bewahrt“ (Sulzberger, a. a. O. 445). Es herrscht jedoch Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Art und Weise, wie dieser Stand der christlichen Vollkommenheit erreicht werde; die einen nehmen einen definitiven, auf die Rechtfertigung folgenden zweiten Akt an (second blessing), die anderen sehen darin das allmählich zu erreichende Wachstum der in der Rechtfertigung begonnenen Heiligung (s. Miley, Syst. Theol. II, 354 ff.); und während einige eine völlige Ausrottung (eradication) der angeborenen Sündhaftigkeit annehmen (s. Lowry, Possibilities of Grace), so lehren die meisten eine völlige Unterdrückung (suppression) der sündhaften Neigungen (so Foster, Christian Purity, S. 74, „power of suppression or subjugation over the remnants of depravity“; Whedon, Commentary on Rom. VII, Miley, a. a. O. S. 364.).

Eigentümlichkeiten. Der amerikanische Methodismus war von Anfang an und ist heute noch „seinem Wesen nach eine Erweckungskirche, seiner Organisation nach eine Missionskirche“. Seine Prediger, wenn auch oft der theologischen Bildung ermangelnd, waren zumeist „Männer von unermüdlichem Eifer für die Rettung unsterblicher Seelen, von energischem Missionsgeiste, gesundem, praktischen Verstand, populärer und eindringlicher Beredsamkeit“ (Schaff). Seine Predigt trägt durchweg evangelistisches Gepräge; „im allgemeinen ist die beste Methode des Predigers: 1. von der Sünde zu überzeugen, 2. Christum anzubieten, 3. einzuladen, 4. zu erbauen; und alles dieses einigermaßen in jeder Predigt zu thun“ (KO § 131). Daß aber die methodistische Predigt ausschließlich die Gefühle erregen will, ist eine unbegründete Behauptung. Man muß unterscheiden zwischen dem primitiven kulturellen und geistlichen Zustande der Pionierbevölkerung Amerikas und den heutigen Verhältnissen, ebenso zwischen den äußerst lebhaften Versammlungen der ungebildeten, naiven Neger und den religiösen Bedürfnissen einer gebildeten amerikanischen Gemeinde. Männer wie der ermordete Präsident Mc Kinley sowie viele in den höchsten staatlichen Ämtern stehende Politiker und Juristen, wären wohl kaum zeitlebens Methodisten, wenn der Methodismus nur ihre Gefühle bearbeitete. Ihren Höhepunkt erreichte die methodistische Erweckungspredigt auf den „Lagerversammlungen“ (camp meetings). Diese im Jahre 1799 in einer Presbyterianer-Gemeinde zuerst entstandenen Versammlungen wurden sehr rasch allgemein eingeführt. „Mehr als 10000—20000 Menschen kamen oft bei diesen Gelegenheiten zusammen, gewöhnlich ward eine Woche ausschließlich mit gottseligen Übungen zugebracht, während die Leute in Zelten oder Buden wohnten, die um den Predigtstand her arrangiert waren. Hellflammende, auf Gerüsten erhöhte Feuer erleuchteten nachts den Platz, wo nach bestimmten Regeln und von einer temporären Polizei Ordnung gehalten wurde. Sie erhielten bald den Namen ‚Allgemeine Lagerversammlungen‘, weil alle Kirchenparteien sich daran beteiligten“ (Stevens, Hist. of M. E. Ch. I, 260). Diese Versammlungen finden auch heute noch statt, wenn auch zum Teil in etwas anderer Weise. Während in den neueren Gegenden des Westens noch der primitive Charakter zu Tage tritt, sind in den älteren Gebieten an den Lagerversammlungsstellen permamente Villenkolonien entstanden, mit Hotels, Pensionen, großen „tabernacles“, wo Hunderte von Familien ihre Sommerfrische zubringen. Ocean Grove, Marthas Vineyard, Round Lake, Chautauqua, Lakeside zählen zu den beliebtesten Sommerfrischen, da dort keine weltlichen Vergnügungen geduldet werden und dem geistigen wie geistlichen Bedürfnis durch Vorträge und Bibelkurse Rechnung getragen wird. Die eigentliche Lagerversammlung dauert gewöhnlich eine Woche (J. S. Swallow, Camp Meetings, Their Origin, History and Utility). Die besonderen, fast jedes Jahr in beinahe allen Gemeinden stattfindenden, oft mehrere Wochen dauernden Evangelisationsversammlungen (Revivals, Protracted Meetings, anhaltende Versammlungen) sind jetzt nicht mehr bloß dem Methodismus eigen-

tümlich, sondern haben sich bei den anderen Kirchen eingebürgert und gehören geradezu zum Wesen des amerikanischen Kirchentums. Vielfach herrscht der Gebrauch „erweckte und heilsuchende" Personen, welche wünschen, daß man mit ihnen oder für sie bete, aufzufordern, sich zu erheben oder zum „Altar" (mourners bench, „Bußbank," eine von Methodisten selten, von ihren Gegnern oft gebrauchter Ausdruck) zu treten oder zu einer Nachversammlung zurückzubleiben. Dem Methodismus eigentümlich sind immer noch die „Liebesfeste" und „Klassen". Bei ersteren wird in Anlehnung an die urchristlichen Agapen Brot und Wasser zum Zeichen der brüderlichen Gemeinschaft herumgereicht und die Zeit mit Singen und freien Bekenntnissen, Mitteilungen von Gnadenerfahrungen zugebracht. Das Klassensystem war bei den großen Bezirken, welche die Reiseprediger früher zu bedienen hatten, von besonderer Wichtigkeit, um das geistliche Leben rege zu halten und die Kirchenzucht zu handhaben. Der Zweck der Organisation von Klassen, die wo möglich aus nicht mehr als 20 Personen bestehen und sich wöchentlich versammeln sollen, ist: 1. eine Pastoralaufsicht zu erzielen, von welcher thatsächlich jedes Glied der Kirche erreicht wird; 2. eine zum gemeinschaftlichen Gebet, zu gegenseitiger Belehrung, Aufmunterung und Ermahnung bestimmte Versammlung einzuführen und aufrecht zu erhalten als ein segensreiches Gnadenmittel; 3. wenn es verlangt wird, in der Durchführung des kirchlichen Finanzplanes behilflich zu sein" (KO § 50). In manchen Gemeinden ist, seitdem die Amtszeit der Prediger verlängert worden ist, das Klaßsystem eingegangen, und an Stelle der einzelnen Klassen ist eine sonntägliche „allgemeine Klaßversammlung" (Bekenntnisstunde) oder die wöchentliche Bet- und Erfahrungsstunde bezw. die Bekenntnisstunde des Jugendbundes getreten (s. KO § 50–55. — J. Atkinson, The Class Leader, His work and how to do it; J. H. Vincent, The Class Meeting, Methodist Review, September 1901). — Bezüglich der Ordnung der sonntäglichen Gottesdienste herrschte bis vor wenigen Jahren völlige Freiheit. Erst die Generalkonferenz von 1892 setzte die folgende Ordnung fest: 1. Präludium auf der Orgel; 2. Gemeindegesang, stehend; 3. das apostolische Glaubensbekenntnis; 4. Gebet, welches mit dem Gebet des Herrn, das alle laut mitbeten, schließen soll; 5. Lied vom Gemeindechor; 6. Schriftlektion aus dem AT. Wenn dieselbe aus den Psalmen genommen wird, so mag sie in responsiver Weise gelesen werden; 7. Singen des Gloria Patri; 8. Schriftlektion aus dem NT; 9. Kollekte und Bekanntmachungen; 10. Gemeindegesang, stehend; 11. Predigt; 12. Kurzes Schlußgebet, worin der Segen Gottes auf das gepredigte Wort herabgefleht wird; 13. Gemeindegesang mit der Doxologie schließend; 14. der apostolische Segen. Nr. 1, 3, 5, 7 können weggelassen werden (KO § 56). — Die vorgeschriebenen Rituale für Taufe, Abendmahl, Aufnahme von Mitgliedern, Trauung, Begräbnisfeier, Weihe und Ordination, Eckfteinlegung und Kircheneinweihung, Einsegnung von Diakonissen finden sich in der KO § 142–163 und Anhang § 55 (R. G. Cooke, History of the Ritual of the M. E. Church).

Verfassung und Ordnung. — R. Emory, History of the Discipline of the M. E. Ch. 1851, 1864; D. Sherman, History of the Revisions of the Discipline of the M. E. Ch. 1874, 1888; J. J. Tigert, Constitutional History of American Episcopal Methodism. Nashville, Tenn.; S. M. Merrill, Digest of Methodist Law 1885, 1901; Baker, Guide in the Administration of the Discipline 1876; G. H. Dryer, Manual for Church Officers; H. N. Mc Tyeire, Catechism on Church Government with Special Reference to that of the M. E. Ch. South; J. W. Henry and W. L. Harris, Ecclesiastical Law and Rules of Evidence; Th. A. Morris, Discourse on Methodist Church Polity; Th. E. Bond, The Economy of Methodism Illustrated and Defended 1852; J. T. Crane, Methodism and its Methods. 1876; D. Dorchester, The Why of Methodism 1887; Th. B. Neely, Evolution of Episcopacy and Organic Methodism; Neely, History of the Origin and Development of the Governing Conference in Methodism 1893; Potts, Pastor and People 1879.

Nebst seiner Lehre und dem Eifer seiner Anhänger hat der Methodismus von jeher seinen Erfolg seiner Organisation zugeschrieben. Dieselbe entstammt dem organisatorischen Genie Wesleys, hat aber im Lauf der Zeit bedeutende Modifikationen durchgemacht, „um den neuen Ansprüchen, welche durch das Wachstum der Kirche an sie gestellt wurden, gerecht zu werden" (KO Bischöfliche Anrede). Die gesammte Verwaltung liegt in Händen dreier Kreise von Konferenzen, den „Vierteljährlichen", den „Jährlichen" und der General-Konferenz. Jede einzelne Gemeinde steht unter Leitung der „Vierteljährlichen Konferenz", so genannt, weil sie viermal des Jahres in Sitzung tritt. Sie besteht aus allen Beamten der Gemeinde, nämlich den Reise- und Lokalpredigern, den Ermahnern, Klaßführern, Verwaltern, Trustees, Superintendenten der Sonntagsschulen und Präsidenten der Jugendvereine; den Vorsitz führt der „Vorstehende Älteste" oder dessen Stellvertreter. Er beaufsichtigt alle Gemeindeangelegenheiten, ernennt oder bestätigt sämtliche Beamten usw.

genommen den „Aufsichtsprediger“), nimmt deren Berichte, sowie den Bericht des Predigers entgegen, verwaltet sämtliche Finanzen und das Eigentum der Gemeinde, bestimmt den Gehalt des Predigers, u. s. w. Damit den Angelegenheiten der Gemeinde sowie den Wohltätigkeitsanstalten die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt werde, ernennt sie aus 5 den Reihen der Gemeindeglieder Ausschüsse für 1. Missionen; 2. Kirchenbau; 3. Sonntagsschulen; 4. Traktate; 5. Mäßigkeitssache; 6. Erziehungssache; 7. Gesellschaft für befreite Sklaven; 8. Kirchenbücher; 9. Predigerwohnung und Ausstattung; 10. Kirchenmusik; 11. Bestimmung des Predigergehalts und andere spezielle Ausschüsse, welche im Verein mit dem Prediger handeln und der Konferenz berichten. Die vierteljährliche Konferenz 10 kann sich auch als „Kirchenvorstand“ organisieren und unter dem Vorsitze des Predigers monatlich oder öfters sich versammeln; die Beschlüsse müssen jedoch von einer regelmäßigen Versammlung der vierteljährlichen Konferenz bestätigt werden. Der Vorstand oder die Klaßführer- und Verwalter-Versammlung berichtet auch bezüglich kranker oder finanziell bedürftiger Glieder und empfiehlt Probeglieder zur Aufnahme in volle Verbindung (MD 15 § 96–102). Je 20–50 Gemeinden bilden einen Distrikt, über welchen der „Vorstehende Älteste“ die Aufsicht führt, und 2–6 Distrikte bilden eine „Jährliche Konferenz“. (Die Distriktskonferenzen, MD § 88–92 sind zumeist eingegangen.) Dieselbe besteht nur aus Reisepredigern und versammelt sich jährlich unter dem Vorsitze eines Bischofs. Sie nimmt Prediger auf, prüft den Charakter jedes Predigers, empfiehlt zur Ordination, unter- 20 sucht etwaige Klagen gegen Prediger, hat Disziplinargewalt über dieselben, nimmt die Berichte derselben sowie alle während des Jahres für wohltätige Zwecke eingegangenen Gelder entgegen, führt die Aufsicht über etwaige Konferenzanstalten wie Schulen, Waisenhäuser, Diakonissenanstalten u. s. w. und an der Konferenz weist der Bischof jedem Prediger sein Arbeitsfeld für das kommende Jahr an (MD § 69–85). Die General- 25 konferenz, die höchste gesetzgebende Behörde, versammelt sich alle 4 Jahre und besteht aus Predigern (je ein Delegat auf 45 Glieder einer jährlichen Konferenz) und aus der gleichen Anzahl von Laien. Die Laienvertretung wurde erst 1872 eingeführt; zuerst nur 2 Laien aus dem Gebiete jeder jährlichen Konferenz, seit 1900 gleiche Vertretung. Die Laiendelegaten werden von einer Laienwahlkonferenz erwählt, welche aus je einem Vertreter 30 aus jeder vierteljährlichen Konferenz besteht, und sich am selben Ort und zur selben Zeit versammelt wie die betreffende, der Generalkonferenz unmittelbar vorangehende jährliche Konferenz. Die Bischöfe führen abwechselnd den Vorsitz, haben aber kein Stimmrecht. Die Generalkonferenz hat volle Macht, Regeln und Verordnungen für die Kirche zu erlassen mit Ausnahme einiger Einschränkungen die Glaubensartikel, das Bischofsamt, die 35 „Allgemeinen Regeln“ u. s. w. betreffend. Etwaige konstitutionelle Änderungen müssen durch zwei Drittel Stimmenmehrheit der Generalkonferenz beschlossen und den jährlichen Konferenzen zur Ratifikation vorgelegt werden, und bedürfen eine drei Viertel Stimmenmehrheit aller Glieder der jährlichen Konferenzen, um in Kraft zu treten. Die Generalkonferenz erwählt die Bischöfe, die Redakteure der offiziellen Zeitschriften, die Buchverwalter 40 und die Sekretäre der Wohltätigkeitsanstalten und führt die Aufsicht über die allgemeinen kirchlichen Anstalten (MD §§ 58–68).

Gliederschaft. Die Aufnahme in die volle Verbindung geschieht nach einer mindestens sechsmonatlichen Probezeit auf Empfehlung des Klaßführers und des Kirchenvorstandes. Die südliche Methodistenkirche hat die Probezeit ganz abgeschafft. Die ge- 45 tauften Kinder von Gliedern der Kirche sind den Probegliedern gleich gestellt und können, „wenn sie ein hinreichendes Alter erreicht haben, die Verbindlichkeiten der Religion zu verstehen, und Beweise von Herzensfrömmigkeit geben, auf die Empfehlung eines Führers, dessen Klasse sie mindessens 6 Monate besucht haben, als volle Glieder in die Kirche aufgenommen werden, indem sie öffentlich vor der Gemeinde sich zu dem Taufbunde be- 50 kennen und die Frage über Lehre und Kirchenordnung bejahend beantworten“ (MD § 17). Konfirmationspraxis ist im Methodismus nicht bekannt, doch sind die Prediger angewiesen, die getauften Kinder, „sobald sie 10 Jahre alt sind, in besondere Klassen einzuteilen und dieselben über diejenigen Wahrheiten zu unterrichten, welche notwendig sind, um weise zu machen zur Seligkeit“ (MD § 16). In den deutschen Gemeinden wird regelmäßig 55 Katechismusunterricht erteilt, welcher mit einer öffentlichen Prüfung schließt. Die Aufnahme der Katechumenen als volle Glieder der Kirche ist aber nicht immer mit der Entlassung aus dem Religionsunterricht verbunden. Die Forderungen, welche an die Glieder gestellt werden, sind in den von Wesley aufgestellten und von der Generalkonferenz nicht zu widerrufenden „Allgemeinen Regeln“ enthalten (MD §§ 26–33). Die Grundforderung 60 ist „ein Verlangen, dem zukünftigen Zorn zu entfliehen und von Sünden erlöst zu werden,“

und demgemäß lauten die Fragen, welche an solche Personen gestellt werden, die sich auf Probe anzuschließen wünschen: 1. Habt ihr ein ernstes Verlangen, von euren Sünden erlöst zu werden? 2. Wollt ihr alles, was den Lehren des Wortes Gottes zuwider ist, meiden, und euch bestreben, ein heiliges Leben zu führen und die Gebote Gottes zu halten? 3. Seid ihr entschlossen, den ehrerbietigen Gebrauch der Gnadenmittel, die Predigt des göttlichen Wortes und das verborgene und öffentliche Gebet gewissenhaft zu beobachten?" (KO § 141.) An die in volle Verbindung aufzunehmenden Probeglieder werden die folgenden Fragen gestellt: „1. Erneuert ihr in der Gegenwart Gottes und dieser Gemeinde das feierliche Versprechen, welches im Taufbunde enthalten ist? Bestätigt und bekräftigt ihr dasselbe und erkennet ihr eure Verpflichtung an, diesen Bund treu zu beobachten und zu halten? 2. Besitzet ihr seligmachenden Glauben an den Herrn Jesum Christum? (Antwort: Ich glaube es zuversichtlich.) 3. Glaubet ihr an die Lehren der heiligen Schrift, wie sie in den Glaubensartikeln der Bisch. Meth. K. enthalten sind? 4. Wollt ihr bereitwillig euch den Regeln der Bisch. Meth. K. unterwerfen, die Verordnungen Gottes heilig halten und euch bestreben, so viel an euch ist, das Wohl eurer Brüder und die Ausbreitung des Reiches Christi zu befördern? 5. Wollt ihr von eurer irdischen Habe nach eurem Vermögen zur Unterstützung des Evangeliums und der verschiedenen wohltätigen Anstalten der Kirche beitragen?" (KO § 145.) Wünscht ein Glied sich mit einer anderen Gemeinde zu vereinigen, so soll der Prediger ihm einen Gliederschein ausstellen, auf Grund dessen der Betreffende in irgend einer Methodistengemeinde, wo er denselben abgiebt, als Glied aufgenommen wird (KO 41—55). Das Kircheneigentum wird von einem „Trustee-Board" (nicht weniger als 3, nicht mehr als 9 Personen) verwaltet, der gesetzlich inkorporiert ist und das Eigentum in trust für die betreffende Gemeinde eignet (KO § 299—320). Die Sorge für den finanziellen Haushalt liegt in Händen der „Verwalter" Stewards (nicht weniger als 3, nicht mehr als 13). In einigen Gemeinden werden die Kirchenbänke vermietet, in den meisten unterbreiten die Verwalter der Gemeinde jährlich einen Überschlag über die nötigen Ausgaben wie Predigergehalt, Heizung, Beleuchtung, Reparaturen des Kirchengebäudes, Kirchendiener, Organist u. s. w. und fragen jedes Glied persönlich, wie viel es in wöchentlichen, monatlichen oder vierteljährlichen Beiträgen beizusteuern willens ist (KO § 276—291).

Das Predigtamt. Es werden zwei Klassen von Predigern unterschieden: 1. Lokalprediger, d. h. Laien, welche ihrem irdischen Berufe folgen und daneben predigen, ohne besondere Vergütung zu empfangen; 2. Reiseprediger, welche ihre ganze Zeit dem Dienste der Kirche widmen und Glieder einer jährlichen Konferenz sind. Lokalprediger werden von ihrer vierteljährlichen Konferenz, nachdem sie über Lehre und Kirchenordnung geprüft worden sind, eingesetzt. Während der ersten 4 Jahre müssen sie jährlich eine Prüfung über einen von den Bischöfen vorgeschriebenen Studienkursus ablegen, und ihre Licenz muß jedes Jahr erneuert werden. Wenn es die jährliche Konferenz für gut findet, können sie auch ordiniert werden, nach vierjähriger Amtszeit als Diakone, nach achtjähriger als Älteste (KO §§ 196—202, 165, 168). — Die Bedingungen zur Aufnahme in das Reisepredigtamt sind: 1. eine Empfehlung seitens einer vierteljährlichen Konferenz; 2. Ablegen einer Prüfung; 3. eine mindestens zweijährige Probezeit. Ohne die Empfehlung einer vierteljährlichen Konferenz, in welcher Charakter, Frömmigkeit, Gaben und Nützlichkeit des Kandidaten berücksichtigt werden, darf keine jährliche Konferenz jemanden auf Probe aufnehmen. Dadurch liegt die Bestimmung, wer die künftigen Prediger der Kirche sein sollen, in Händen der Gemeinden. Das Hauptgewicht wird auf die persönliche Frömmigkeit gelegt, sowie auf die Überzeugung des Kandidaten, einen göttlichen Ruf zum Predigtamte zu haben, wie aus § 103 der KO hervorgeht: „Um diejenigen zu prüfen, welche glauben, vom heiligen Geist zum Predigen angetrieben zu sein, stelle man folgende Fragen: 1. Kennen sie Gott als einen Sünden vergebenden Gott? Wohnt die Liebe Gottes in ihnen? Verlangen sie nichts als Gott allein? Sind sie heilig in ihrem Lebenswandel? 2. Haben sie Gaben sowohl als Gnade zu dem Werke? Haben sie in einem hinreichenden Grade, klaren, gesunden Verstand, richtiges Urteil in göttlichen Dingen, richtige Begriffe von dem Seligwerden durch den Glauben? Hat ihnen Gott irgend einen Grad von Beredsamkeit gegeben? Sprechen sie richtig, fließend, deutlich? 3. Sind irgend welche Personen durch ihr Predigen wahrhaft von ihren Sünden überzeugt und zu Gott bekehrt worden, und werden die Gläubigen durch dasselbige erbaut? Wo diese Kennzeichen bei einem Menschen vorhanden sind, da glauben wir, daß derselbe von Gott zum Predigen berufen ist. Wir erkennen dieselben an, als genügenden Beweis, daß er vom hl. Geiste angetrieben wird." — Theologische Schulbildung wird nicht unbedingt ge-

fordert, doch rät die Generalkonferenz den Kandidaten den Besuch eines theologischen Seminars an (KO Anhang § 56), und den einzelnen Konferenzen bleibt es überlassen, dahin gehende Forderungen zu stellen. Einige Konferenzen nehmen keinen Kandidaten auf, der sich nicht über eine wissenschaftliche Ausbildung ausweisen kann. Die einzige theologische Qualifikation, welche die Generalkonferenz verlangt, ist Absolvieren eines von den Bischöfen festgesetzten Studienkursus während der ersten 4 Jahre des Predigtamtes vor einer von der jährlichen Konferenz bestimmten Prüfungskommission. Auf Grund eines Abgangszeugnisses von einem theologischen Seminar kann der Kandidat von diesem Examen entbunden werden mit Ausnahme der Prüfung in Lehre und Kirchenordnung (KO Anhang §§ 57—65). Die wissenschaftliche Vorbildung der Prediger ist demnach je nach den Forderungen der einzelnen Konferenzen eine sehr verschiedene. Es liegt jedoch im eigenen Interesse der Kandidaten, sich eine möglichst umfassende Vorbildung anzueignen, da der Natur der Sache nach die höheren Stellen dem weniger Gebildeten oder Befähigten verschlossen bleiben. — Jedes Glied einer jährlichen Konferenz hat das Recht auf eine Anstellung; die Konferenz kann demnach nur so viele Kandidaten aufnehmen, wie sie offene Stellen hat. Die Bestimmung des Arbeitsfeldes jedes Predigers liegt ausschließlich in den Händen des Bischofs; die Bestimmung des Gehaltes ist der einzelnen Gemeinde anheimgestellt. Eine Gehaltskala existiert nicht, so daß in dieser Beziehung sehr große Unterschiede existieren. Gemeinden in neuen Ansiedelungen oder in verwahrlosten Teilen von Großstädten, die nicht einen Prediger erhalten können („Missionen" im Gegensatz zu „selbsterhaltenden Gemeinden") erhalten Zuschuß aus der Missionskasse. — Nebst den „effektiven" Predigern unterscheidet man „supernumerierte", d. h. solche, die aus Gesundheitsrücksichten ein oder mehrere Jahre keine Arbeit verrichten und auch keinen Gehalt beziehen (KO § 194), und „superannuierte" oder altersschwache Prediger. Die letzteren sowie die Witwen und Waisen der verstorbenen Prediger erhalten aus den der Konferenz zur Verfügung stehenden Mitteln (Reinertrag des Buchgeschäftes, Fonds, Legate, Kollekten) eine Pension, die aber bisher noch sehr gering ist. Erst in letzter Zeit werden energische Anstrengungen zur besseren Versorgung der altersschwachen Prediger gemacht (KO § 195). — Es werden zwei ordines unterschieden: 1. Diakone, nach zweijähriger Dienstzeit; haben das Recht zu taufen, zu trauen und bei Austeilung des Abendmahles zu assistieren (KO §§ 163—165, 451). 2. Älteste, nach vierjähriger Dienstzeit (KO §§ 166—170, 450). Die Bischöfe sind Älteste, die zu ihrem besonderen Amt, nicht ordo, gewählt und geweiht werden (KO §§ 171, 449).

Die höchsten Beamten sind die Bischöfe. Sie werden auf Lebenszeit (das einzige lebenslängliche Amt) von der Generalkonferenz gewählt; ihre Wohnsitze werden von derselben Behörde bestimmt, doch haben sie keine Diöcesen, sondern sollen das ganze Gebiet der Kirche bereisen. Sie führen an den jährlichen Konferenzen den Vorsitz (zweimal jährlich findet eine Zusammenkunft der Bischöfe statt, an welcher der Reiseplan für das kommende halbe Jahr festgestellt wird), entscheiden alle gesetzlichen Fragen (Appellation an die Generalkonferenz erlaubt), vollziehen die Ordinationen und weisen den Predigern ihre Arbeitsfelder für das kommende Jahr an. Jeder Prediger und jede Gemeinde ist verpflichtet, die Bestellung des Bischofs anzunehmen (keine Appellation möglich), doch berücksichtigen die Bischöfe soviel wie thunlich die Wünsche der Prediger und Gemeinden. Die vorstehenden Ältesten sind die Berater der Bischöfe und bilden das „Kabinett". Die Bestellung der Prediger gilt nur für je ein Jahr, bis zur nächsten Sitzung der Konferenz. Vor 1804 konnte kein Prediger länger als 1 Jahr an derselben Gemeinde bleiben; im Jahre 1804 wurde der Termin auf 2 Jahre festgesetzt, 1864 auf 3, 1888 auf 5 Jahre, und die Generalkonferenz von 1900 hat die Zeitbeschränkung ganz aufgehoben, so daß es jetzt dem Bischof frei steht, einen Prediger Jahr für Jahr an dieselbe Gemeinde zu senden. Auf Wunsch der Konferenz und mit Zustimmung der betreffenden Prediger kann der Bischof dieselben auch als Lehrer an den kirchlichen Hochschulen, Redakteure, Evangelisten, Kaplane u. s. w. anstellen (KO §§ 171—188). Die vorstehenden Ältesten werden vom Bischof eingesetzt (längste Amtszeit vor 1888 4 Jahre, jetzt 6) und führen die Aufsicht über alle Prediger und Gemeinden ihres Distrikts. Sie müssen den Distrikt regelmäßig bereisen, an den vierteljährlichen Konferenzen den Vorsitz führen und an den Bischof sowie an die jährliche Konferenz berichten (KO §§ 189—192). Die Pflichten der „Aufsichtsprediger" (pastors), d. h. derer, die eine Gemeinde bedienen, sind in § 193 der Kirchenordnung festgesetzt. (S. überhaupt KO §§ 103—195.)

Wohlthätigkeits- und Erziehungsanstalten. Die folgende Übersicht erstreckt sich nur auf die betreffenden Anstalten der beiden Hauptzweige, da diejenigen der anderen

Zweige schon erwähnt sind und sie in ihrer Organisation denjenigen der Hauptzweige gleichen.

1. Die Missionsgesellschaft. — J. M. Reid, Missions and Missionary Society of the M. E. Ch. Revised and Extended by J. T. Gracey, 3 vols. — Annual Report of the Miss. Soc. — Die Zeitschriften Gospel in all Lands und World Wide Missions. — Die Gesellschaft wurde 1819 zu New-York gegründet, besonders zum Zwecke der Indianermission. Im ersten Jahre nahm sie 823 Dollar ein. Sie ist als „Gesellschaft" inkorporiert, ist aber nicht ein Privatunternehmen, sondern steht unter Leitung der Generalkonferenz. Jeder Prediger ist verpflichtet, mindestens einmal im Jahre über Mission zu predigen, jeden Monat eine Missionsbetstunde abzuhalten, im Verein mit dem von seiner vierteljährlichen Konferenz eingesetzten Komitee über Missionen für die Verbreitung von Missionslitteratur zu sorgen und persönlich oder durch Kollektoren Beiträge zu sammeln (KO §§ 368—372). Dem Vorstehenden Ältesten liegt es besonders ob, darauf zu sehen, daß diese Anordnungen ausgeführt werden (KO §§ 366, 367). In allen Sonntagsschulen sollen Missionsgesellschaften organisiert und jeden Monat eine Missionskollekte erhoben werden (§ 374). Mit der Verwaltung der Gesellschaft, deren Sitz in New-York ist, sind betraut zwei von der Generalkonferenz auf je 4 Jahre (zumeist Wiederwahl) gewählte Sekretäre (jetzt Dr. A. B. Leonard und H. K. Carroll), ferner ein aus Predigern und Laien bestehender Verwaltungsrat (Board of Managers), der sich jeden Monat versammelt, und schließlich das General Missionary Committee, das alle Jahre zusammentritt. Letzteres besteht aus den Sekretären, dem Schatzmeister, sämtlichen Bischöfen, 12 Vertretern der Verwaltungsrates und je einem Vertreter jedes Generalkonferenzdistrikts (die jährlichen Konferenzen sind in „Generalkonferenzdistrikte gruppiert; die deutschen Konferenzen bilden einen Distrikt). Das Komitee ist die höchste Missionsbehörde, es entscheidet, in welchen Feldern Mission betrieben werden soll und bestimmt jedes Jahr die Geldbewilligungen für jedes einzelne Feld sowohl im ausländischen, wie im einheimischen Werk, da beide Gebiete unter einer Leitung stehen (KO §§ 350—374). Im Jahre 1901 betrugen die Einnahmen 1345297 Dollar, für das einheimische Werk wurden bewilligt 495297, für das ausländische 683942 Dollar, für Verwaltungskosten, Aussendung von Missionaren, Verbreitung von Missionslitteratur, unvorhergesehene Ausgaben 166058 Dollar. Das einheimische Missionswerk umfaßt außer dem Werke unter der englischredenden Bevölkerung in neuen Landesteilen der westlichen Staaten und der Großstädte, das Werk unter der Negerbevölkerung der Südstaaten, sowie unter Indianern, Chinesen, Japanesen, Finnländern, Portugiesen, Böhmen und Ungarn, Franzosen, Italienern, Spaniern, Welschen (Welsh), Norwegen, Dänen, Schweden, Deutschen. Die ausländischen Missionen sind folgende: 1. Afrika, begonnen 1833, hat 3 Konferenzen, Liberia, West-Central-Afrika an der Westküste südlich vom Äquator, und Ost-Central-Afrika nördlich von Transvaal, 37 Missionare (stets einschließlich der von der Frauenmissionsgesellschaft ausgesandten Frauen), 7665 Glieder (volle Glieder und Probeglieder), Bewilligung 40000 Dollar. Das Werk in Afrika steht unter Leitung von Missionsbischof J. Hartzell. — 2. Südamerika, begonnen 1836, 2 Konferenzen, die südamerikanische in Brasilien, Argentinien, Uruguai und die westlich-südamerikanische in Chili und Ecuador, 54 Missionare, 4984 Glieder, Bewilligung 79167 Dollar. — 3. China, begonnen 1847, 5 Konferenzen, 115 Missionare, 25081 Glieder, Bewilligung 126630 Dollar. Die Generalkonferenz bestimmte Shanghai als regelmäßigen Bischofssitz, Bischof D. H. Moore hat die Aufsicht. — 4. Indien, begonnen 1856, 5 Konferenzen, 153 Missionare, 94188 Glieder, Bewilligung 119589 Dollar. Das Werk steht unter Aufsicht der drei Missionsbischöfe, Thoburn, Parker und Warne. — 5. Japan, begonnen 1872, 47 Missionare, 5620 Glieder, Bewilligung 54000 Dollar. — 6. Mexiko, begonnen 1873, 15 Missionare, 5155 Glieder, Bewilligung 51586 Dollar. — 7. Malaysien, begonnen 1885, 34 Missionare, 775 Glieder, Bewilligung 25981 Dollar. Schließt auch das Werk auf den Philippinen ein, wo nun 3 Missionare stehen. — 8. Korea, begonnen 1885, 26 Missionare, 3897 Glieder, Bewilligung 23000 Dollar. — Unter Leitung der Gesellschaft steht auch das Werk in Europa. Deutschland, begonnen 1849 durch Dr. L. S. Jacoby, 2 Konferenzen mit 148 Predigern, 18678 Gliedern, einer Predigerschule zu Frankfurt a. M. (Martins-Missionshaus) und Buchgeschäft zu Bremen (Verlag des Traktathauses), Bewilligung 35700 Dollar (siehe Jacoby, Geschichte des amerikanischen Methodismus, S. 248 ff., Bremen 1870; H. Mann, Jacoby und seine Mitarbeiter, Bremen 1892; „Der Evangelist", wöchentliches Organ der Bisch. Meth. Kirche in Deutschland, Bremen seit 1850). Schweiz, begonnen 1856, 50 Prediger, 8420 Glieder, Buchgeschäft in Zürich (Christliche

Vereinsbuchhandlung), Bewilligung 7250 Dollar (siehe Peter, Geschichte der Bisch. Meth. Kirche in der Schweiz, Zürich 1892; „Der Schweizer Evangelist," Zürich seit 1893). — Norwegen, begonnen 1853, 49 Prediger, 6053 Glieder, Bewilligung 11600 Dollar. — Schweden, begonnen 1854, 118 Prediger, 16352 Glieder, Bewilligung 15000 Dollar. — Dänemark, begonnen 1857, 22 Prediger, 3440 Glieder, Bewilligung 7000 Dollar. — Finland, begonnen 1881, 9 Prediger, 955 Glieder, Bewilligung 5200 Dollar. — Bulgarien, begonnen 1857, 15 Prediger, 241 Glieder, Bewilligung 7868 Dollar. — Italien, begonnen 1870, 30 Prediger, 2325 Glieder, Bewilligung 15000 Dollar. Das europäische Werk ist unter Aufsicht von Bischof J. H. Vincent, wohnhaft in Zürich, Schweiz (von der Generalkonferenz von 1900 als Bischofssitz bestimmt). Außer dieser Missionsgesellschaft bestehen noch zwei weitere unter den Frauen der Kirche, eine für auswärtige Mission, die **Woman's Foreign Missionary Society**, und eine für einheimische Mission, die **Woman's Home Missionary Society**. Erstere wurde 1869 zu Boston gegründet von einigen aus Indien zurückgekehrten Missionarsfrauen, um die den Missionaren unzugänglichen, in den Zenanas eingeschlossenen Frauen Indiens zu erreichen. 1872 wurde sie von der Generalkonferenz anerkannt. Sie hat einen von Frauen geleiteten Verwaltungsrat, die Bestimmung der Arbeitsfelder sowie die Geldbewilligungen unterliegen jedoch der Bestätigung des Allgemeinen Missionskomitees (KO § 375; M. S. Wheeler, **The Woman's Foreign Missionary Society**, 1881; F. J. Baker, **Story of the Woman's F. M. S.** 1896). Die Gesellschaft zählt jetzt 6469 Lokalvereine mit 164046 Mitgliedern, darunter 282 deutsche Vereine mit 6190 Gliedern (s. 31. Jahresbericht 1899—1900). Sie unterhält 219 Missionarinnen, zumeist in Indien, China und Japan, von denen 24 geprüfte Ärztinnen sind; außerdem über 1000 eingeborene Bibelfrauen. Sie besitzt 19 Spitäler und Kliniken und unterrichtet über 18000 Schüler in ihren Schulen. Im Jahre 1900 wurden 414531 Dollar gesammelt; außerdem will die Gesellschaft ein besonderes 20. Jahrhundert-Dankopfer von 200000 Dollar sammeln. Sie publiziert 4 Zeitschriften, davon eine in deutscher Sprache, „Der Frauen-Missions-Freund". — Die Frauen-Gesellschaft für einheimische Mission besteht seit 1880. Ihr Zweck ist besonders unter den bedürftigen und verwahrlosten Frauen und Kindern in den Vereinigten Staaten ohne Unterschied der Rasse oder Nationalität zu arbeiten. Ihre Einnahme im Jahre 1900 betrug 240911 Dollar; der Wert ihrer Gebäulichkeiten (Industrieschulen, Kindergarten, Spitäler) beläuft sich auf 737712 Dollar.

Die Gesamtstatistik des auswärtigen Missionswesens ist: 265 Missionare, 225 Frauen von Missionaren, 33 unverheiratete Missionare, 219 Missionarinnen der Frauen-Gesellschaft, 1221 eingeborene Helferinnen der Frauen-Missionsgesellschaft, 831 eingeborene ordinierte Prediger, 1038 eingeborene unordinierte Prediger, 1384 eingeborene Lehrer, 2829 eingeborene Lokalprediger, Kolporteure, Bibelboten, 182957 Glieder, 8024 Taufen von Erwachsenen, 8151 Taufen von Kindern, 13 theologische Schulen mit 48 Lehrern und 311 Zöglingen, 63 höhere Schulen mit 182 Lehrern und 6861 Zöglingen, 1344 Tagesschulen mit 55794 Schülern, 4302 Sonntagsschulen mit 201908 Schülern, 1174 Kirchen und Kapellen im Wert von 3503154 Dollar, 914 gemietete Säle, 576 Missionsgebäude (Homes) im Werte von 1085839 Dollar, Waisenhäuser, Schulen, Spitäler, Druckereien im Werte von 1625286 Dollar. Gesamtwert des Missionseigentums nach Abzug der Schulden 1756836 Dollar (s. 82nd **Annual Report of the Miss. Soc.** 1901). Besondere Vorbereitungschulen für Missionare existieren nicht (doch siehe unten die **Scarritt Bible School**). Die Missionare werden aus den Reihen der Reiseprediger genommen. „Bei jeder jährlichen Konferenz soll man diejenigen, welche auf Probe oder in volle Verbindung aufgenommen werden, fragen, ob sie willig sind, sich dem Missionswerk zu widmen. Alle, welche sich hierzu bereit erklären, sollen als willig und bereit angesehen werden, sich als Missionare anstellen zu lassen, sobald einer der Bischöfe sie zum Missionsdienste beruft" (KO § 149).

Die Missionsgesellschaft der südlichen Methodisten wurde 1846 gegründet. Ihre Einnahme im Jahre 1900 betrug 346079 Dollar. Davon wurden bewilligt für einheimische Missionen 57997 Dollar, für ausländische 181249 Dollar. Die Missionsfelder sind: China, begonnen 1848, 35 Missionare (einschließlich der von der Frauen-Missionsgesellschaft ausgesandten), 957 Glieder, Bewilligung 33446 Dollar. — Brasilien, begonnen 1874, 25 Missionare, 2785 Glieder, Bewilligung 36800 Dollar. — Mexiko, begonnen 1874, 3 Konferenzen, 33 Missionare, 5788 Glieder, Bewilligung 56577 Dollar. — Japan, begonnen 1886, 20 Missionare, 688 Glieder, Bewilligung 36251 Dollar. — Korea, begonnen 1896, 8 Missionare, 242 Glieder, Bewilligung

10802 Dollar. — Cuba, begonnen 1872, 10 Missionare, 199 Glieder, Bewilligung 11400 Dollar. — Die Frauengesellschaft für auswärtige Mission wurde 1878 gegründet. Sie zählt 3420 Lokalvereine mit 72524 Gliedern, unterhält 50 Missionarinnen, 166 Lehrer, 17 Schulinstitute (Boarding Schools), 61 Tagesschulen, 2 Spitäler, 60 Bibelfrauen. Die Einnahmen, einschließlich des besonderen Dankopfers betrugen 118707 Dollar. Unter ihrer Leitung ist auch die Scarritt Bible and Training School in Kansas City, Mo., woselbst junge Leute für den einheimischen und ausländischen Missionsdienst ausgebildet werden. Die Frauengesellschaft für einheimische Mission wurde 1886 gegründet. Sie unterhält 6 Industrieschulen, eine für Cubaner, stellt Stadtmissionare an und leiht armen Gemeinden Geld zum Bau von Predigerwohnungen. Die Gesamtmissionsstatistik der südlichen Methodisten ist: 131 Missionare, 100 eingeborene Reiseprediger, 312 „Helfer", 10959 Glieder, 121 Kirchen und Kapellen, 90 Schulen, 2 Bibelschulen, 6 Spitäler, Gesamtwert des Missionseigentums 994755 Dollar (s. 55th Annual Report Board of Missions 1901 und 23d Annual Report Woman's Foreign Miss. Soc. 1901).

Die Kirchenbaugesellschaft (Church Extension Society) wurde 1884 gegründet, um neu gegründeten, ärmeren Gemeinden das Erbauen von passenden Kirchengebäuden zu ermöglichen. Die Verwaltung ist ähnlich wie die der Missionsgesellschaft, die Glieder des Generalmissionskomitees bilden auch die höchste Behörde dieser Gesellschaft. Bedürftige Gemeinden werden durch Gaben unterstützt und auch durch unverzinsliche, in Raten zurückzuzahlende Darlehen. Der zu letzterem Zweck verfügbare Fond beträgt 2½ Millionen Dollar. In jeder Gemeinde wird jährlich eine Kollekte dafür gehoben. Seit Gründung der Gesellschaft sind gegen 7 Millionen eingegangen, womit 11677 Kirchen unterstützt wurden (KO §§ 379–402).

Das Diakonissenwerk verdankt seine Anregung hauptsächlich dem Diakonissenwesen Deutschlands. Seit 1872 wurde die Angelegenheit in den Zeitschriften erörtert, doch erst im Jahre 1886 wurden die ersten praktischen Schritte durch den aus Indien zurückgekehrten Dr. Thoburn, sowie durch Fr. L. Rider Meyer und Fr. Robinson, die in Deutschland eine Anzahl Diakonissenanstalten besucht hatte, gethan. 1888 nahm eine zu Chicago abgehaltene Konferenz von Freunden des Werkes einen einheitlichen Plan an und im Jahre 1900 organisierte die Generalkonferenz das Diakonissenwesen. Die Leitung liegt in Händen der Bischöfe, welche die „Allgemeine Diakonissenbehörde" bilden. Jede Konferenz soll eine Behörde von 9 Personen, von denen 3 Frauen sein sollen, erwählen, welche die Aufsicht über die in den Grenzen der Konferenz befindlichen Anstalten hat. Als Diakonissen werden Jungfrauen ordiniert, „die das 23. Lebensjahr überschritten haben und von ihrer vierteljährlichen Konferenz oder von dem Vorstand einer Anstalt empfohlen sind. Sie müssen 2 Jahre als Probeschwestern gedient und vor der Konferenzbehörde eine Prüfung über ihre religiöse Befähigung und ihre Kenntnis in dem von den Bischöfen für Diakonissen vorgezeichneten Studienkursus bestanden haben, ebenfalls ein gesundheitliches Attest von einem Arzte bringen". „Keiner Diakonissin soll ein Gelübde lebenslänglicher Dienstzeit abgenommen werden, und es soll ihr zu jeder Zeit das Recht zustehen, aus dem Diakonissenamt auszutreten." Die Diakonissen sind teils Krankenpflegerinnen, teils Gemeindeschwestern. „Es soll die Pflicht einer Diakonissin sein, den Armen beizustehen, die Kranken zu pflegen, für die Waisen zu sorgen, die Traurigen zu trösten, den Verirrten nachzugehen und, indem sie alle anderen Berufsarten einstellt, sich diesen und anderen Formen christlicher Thätigkeit zu widmen" (KO §§ 205–212, Anhang §§ 55, 63). Die Kirche besitzt jetzt 73 Diakonissenanstalten und Spitäler im Werte von über 1½ Millionen Dollar. Im ganzen arbeiten 561 Diakonissen. Die bedeutendsten Spitäler sind in Cincinnati, Brooklyn, Minneapolis, Chicago (s. E. Golder, Geschichte der weibl. Diakonie, 1901, S. 201 ff.), ferner 11 Waisenhäuser und 6 Heimaten für alte Leute. In der südlichen Kirche ist das Diakonissenwerk erst in seinen Anfängen, doch wird jetzt in St. Louis, Mo. ein Spital gebaut, infolge eines Legats von 1100000 Dollar.

Das Erziehungswerk. — Liebhart, Die Stellung des Methodismus zu geistiger Ausbildung, 1866; A. W. Cummings, Early Schools of Methodism, 1866; S. M. Vail, Ministerial Education in the M. E. Church, Boston 1853.

Die Gründer des Methodismus in England wie in Amerika waren akademisch gebildete Männer, die den Wert der gelehrten und der Volksbildung schätzten und dieselbe in den neuen Ländergebieten zu heben versuchten. Gleich bei ihrem ersten Zusammentreffen beschlossen Coke und Asbury ein Kollege zu gründen, und bald nach der „Weihnachtskonferenz" wurde der Grund zu dem Cokesbury College in der Nähe von

Baltimore gelegt. Das Gebäude brannte 1797 nieder, und als es nach dem Wiederaufbau von dem gleichen Schicksal betroffen wurde, da meinten die vielen Gegner des Schulwesens unter den Predigern und den Laien, darin den Willen Gottes zu erkennen, daß der Methodismus nicht berufen sei, Schulen zu gründen. Im Jahre 1818 machte man in New Hampshire den Versuch ein Seminar zu gründen, und im Jahre 1820 empfahl die Generalkonferenz die Anlage höherer Schulen. Nun entstanden in rascher Folge Seminarien, Collegien und Universitäten. Gegen theologische Schulen herrschten lange Zeit große Vorurteile, da man befürchtete, dieselben möchten Irrlehren erzeugen oder doch der Herzensfrömmigkeit hinderlich sein, indem sie verstandesmäßiges Wissen für wahre Frömmigkeit substituierten. Nach heftiger Opposition wurde 1847 das Methodist General Biblical Institute zu Concord, New Hampshire begonnen, welches später nach Boston verlegt und die theologische Fakultät der Boston University wurde, im Jahre 1855 folgten die westlichen Konferenzen mit der Gründung des Garrett Biblical Institute zu Evanston bei Chicago, jetzt die theologische Fakultät der Northwestern University und im Jahre 1866 wurde das Drew Theological Seminary zu Madison, N. J. in der Nähe von New-York von D. Drew durch eine Schenkung von einer halben Million Dollar gegründet. Die Bisch. Meth. Kirche besitzt jetzt in den Vereinigten Staaten 56 Collegien und Universitäten mit 1821 Lehrern und 28 619 Studenten und einem Gesamtvermögen von über 28 Millionen. Die bedeutendsten sind: Boston University (Präsident Dr. W. F. Warren) mit 141 Dozenten, 1430 Studenten und über 2 Millionen Vermögen; Northwestern University zu Evanston bei Chicago mit 296 Dozenten, 2685 Studenten und gegen 5 Millionen; Syracuse University im Staate New-York mit 130 Dozenten, 1102 Studenten, 2½ Millionen; Wesleyan University zu Middletown, Connecticut mit 35 Dozenten, 339 Studenten und 2 Millionen. Die Zahl der Vorbereitungsschulen (Classical Seminaries) beträgt 59. Gemeindeschulen, wie die Lutheraner und Katholiken sie haben, unterhalten die Methodisten nicht; sie senden ihre Kinder in die staatlichen Volksschulen. Die wichtigsten theologischen Seminarien sind in Madison (7 Professoren, 206 Studenten), Boston (9 Professoren, 182 Studenten), Evanston (10 Professoren, 154 Studenten), Berea, Warrenton (siehe unter Deutscher Meth. S. 13 Zeile 28 u. 32. In Atlanta, Georgia befindet sich das Gammon Theological Seminary für Neger (6 Professoren, 79 Studenten). Die südlichen Methodisten besitzen 20 Collegien und 52 Vorbereitungsschulen mit Gebäulichkeiten im Werte von über 3½ Millionen und Vermögen von 2½ Millionen. Die bedeutendste Schule ist die Vanderbilt University zu Nashville, Tenn., von der Familie Vanderbilt mit einer Schenkung von beinahe 1 Million gegründet. — Seit einigen Jahren werden auf Anregung von Bischof Hurst Gelder gesammelt, um in Washington eine große Universität, die American University, zu gründen, an der sich alle Zweige des Methodismus beteiligen. Dieselbe soll jedoch erst eröffnet werden, wenn außer den notwendigen Gebäuden ein Fonds von mindestens 5 Millionen vorhanden ist. — Das ganze Erziehungswesen steht unter Leitung eines von der Generalkonferenz eingesetzten „University Senate", welcher das Minimum der in den kirchlichen Schulen zu verfolgenden Lehrpläne bestimmt, und des Board of Education mit einem Sekretär, der seine ganze Zeit der Erziehungssache widmet. Diese Behörde verwaltet den Erziehungsfond, aus welchem hilfsbedürftige Studenten unterstützt werden, indem sie unverzinsliche, in Raten zurückzuzahlende Anleihen erhalten. In jeder Gemeinde und Sonntagsschule wird jährlich eine Kollekte zu diesem Zwecke erhoben (KO §§ 331—334. Annual Report of the Board of Education 1901. — „The Christian Student", published by the Board of Education. — Die Programme und Jahrbücher der verschiedenen Collegien).

Dem Sonntagsschulwesen wird ebenfalls große Beachtung geschenkt, was um so notwendiger ist, da in den Volksschulen kein Bibel- oder Religionsunterricht stattfindet. Die Leitung des ganzen Sonntagsschulwesens untersteht einem von der Generalkonferenz erwählten Sekretär, welcher auch die umfassende für Lehrer und Schüler herausgegebene Litteratur beaufsichtigt (KO § 313—319). Der frühere Sekretär, Dr. (jetzt Bischof) Vincent veranstaltet am Chautauqua See im Staate New-York während des Sommers Bibelkurse für Sonntagsschullehrer, woraus sich die große, alle Kirchen in den verschiedenen Teilen des Landes umfassende Chautauqua Bewegung mit ihren Sommerschulen (im Jahre 1900 120 „Assemblies") und Lesekursen (über 260 000 Teilnehmer) entwickelt hat, welche als ein wichtiger Faktor der amerikanischen Volksbildung anerkannt wird (s. J. H. Vincent, The Chautauqua Movement, N. Y. 1886. „The Chautauquan", Cleveland, Ohio, Monatsschrift). „Um Bildung und wahre Frömmigkeit unter den jüngeren Leuten in

unseren Gemeinden zu fördern und sie zu christlicher Thätigkeit heranzubilden" (KO § 329), dient auch der Jugendbund oder **Epworth League** (so genannt nach dem Geburtsorte Wesleys), welcher 1889 gegründet und 1892 von der Generalkonferenz anerkannt wurde (KO § 339—342). Er zählt jetzt 20420 Lokalvereine mit gegen 1900000 Mitgliedern. Das offizielle Organ ist der wöchentlich erscheinende **Epworth Herald** mit über 100000 Abonnenten. Alle 2 Jahre hält der Jugendbund der nördlichen und südlichen Kirche und der Methodisten Canadas eine gemeinsame Konvention ab (die Konvention zu San Francisco, California im Juli 1901 hatte eine Teilnehmerliste von 18811). Für das Erziehungswerk unter den Negern und auch unter der vernachlässigten weißen Bevölkerung der Südstaaten besteht seit 1866 die **„Freedmens' Aid and Southern Educational Society."** Dieselbe unterhält jetzt 23 Schulen für Neger, darunter das **Gammon Theological Seminary**, und 25 für Weiße. Die meisten derselben sind Industrieschulen. Im Jahre 1900 wurden für diesen Zweck 90625 Dollar verausgabt (KO § 403—407). Der jetzige Sekretär ist ein Neger. — Die „Traktatgesellschaft", schon 1817 angeregt, aber erst 1852 von der Generalkonferenz anerkannt, besteht zu dem Zwecke, christliche Litteratur unentgeltlich oder zu den billigsten Preisen zu verbreiten. Im Jahre 1899 wurden 24723 Dollar dafür verwandt. Für alle diese Gesellschaften, die unter der Leitung der Generalkonferenz stehen, sowie für die interdenominationelle „Amerikanische Bibelgesellschaft", wird in jeder Gemeinde jährlich eine Kollekte gehoben. — Ende 1898 erließen die Bischöfe einen Aufruf mit der Aufforderung, den Anfang des neuen Jahrhunderts durch eine besondere Dankopfergabe von 20 Millionen, die besonders für die Erziehungs- und Wohlthätigkeitsanstalten, sowie zur Abtragung von Kirchenschulden bestimmt sein soll, zu bezeichnen. Von dieser Summe sind bis November 1901 gegen 13 Millionen in baar eingegangen oder in Unterschriften gesichert.

Buchwesen. Fünf Jahre nach der Organisation der Kirche gründete die Generalkonferenz ein kirchliches Buchgeschäft. Der erste **„Book Steward"**, J. Dickins fing das Geschäft in Philadelphia mit einem geborgten Kapital von 600 Dollar an. Das erste Buch, das verlegt wurde, war die Wesleysche Bearbeitung von Kempis Nachfolge Jesu. Im Jahre 1804 wurde das Geschäft nach New-York verlegt, im Jahre 1820 wurde ein zweites in Cincinnati, Ohio gegründet, und aus diesen Anfängen hat sich das **Methodist Book Concern**, das größte kirchliche Verlagshaus in Amerika entwickelt. Die Leitung steht unter einem von der Generalkonferenz erwählten, meist aus Laien bestehenden **Book Committee**, das aus einem Vertreter für jeden Generalkonferenzdistrikt besteht und sich jährlich versammelt. Es führt die Aufsicht über das ganze Buchwesen und bestimmt auch die Gehälter der Bischöfe, Redakteure und Publikationsagenten. Die Generalkonferenz wählt 2 Agenten für das Geschäft in New-York, jetzt Eaton & Mains, Zweiggeschäfte in Boston, Philadelphia, Detroit, San Francisco, und 2 für Cincinnati, jetzt Jennings & Pye, Zweiggeschäfte in Chicago und Kansas City (der Verlag der deutschen Bücher ist mit dem Geschäft in Cincinnati verbunden); sowie die Redakteure der offiziellen Zeitschriften. Aus dem Reingewinn werden die Unkosten der verschiedenen Komiteen bestritten, die Reisekosten der Bischöfe u. s. w. Der Überschuß wird den jährlichen Konferenzen zur Unterstützung der superannuierten Prediger überwiesen. Für diesen Zweck wurden vom Buchgeschäft gegen $^1/_2$ Million beigesteuert. Der Verlagskatalog weist über 3000 Titel auf. Die Verkäufe des östlichen Geschäftes betrugen im Jahre 1900 946051 Dollar, das Vermögen 1656201 Dollar, die des westlichen Geschäftes 1063915 Dollar, das Vermögen 1339906 Dollar. Die auf Beschluß der Generalkonferenz veröffentlichten offiziellen Organe sind **Methodist Review**, eine alle zwei Monate erscheinende theologische Zeitschrift, der wöchentliche **Christian Advocate** (New-York), **Pittsburg Christian Advocate** (Pittsburg), **Western Christian Advocate** (Cincinnati), **Northwestern Christian Advocate** (Chicago), **Central Christian Advocate** (Kansas City), **Pacific Christian Advocate** (Portland, Oregon), **Southwestern Christian Advocate** (New Orleans), Der Christliche Apologete und Haus und Herd. Nebst diesen existieren eine Anzahl von Lokalblättern, die von einzelnen Konferenzen oder Distrikten herausgegeben werden. Das Buchgeschäft der südlichen Methodisten befindet sich zu Nashville, Tennessee.

J. L. Nuelsen-Berea, Ohio.

Methodius, Bischof von Olympus in Lycien, gestorben wahrscheinlich 311. — Ueber die Schriften und Ausgaben des Methodius s. Richardson, Bibliogr. Synopsis zu Ante-Nic. Fathers (Buff. 1887) S. 75 f.; A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. bis Eusebius I, 468 ff.; G. Krüger, Gesch. d. altchristl. Litter. in d. ersten drei Jahrh. S. 145 ff.; Bardenhewer, Patrologie² S. 154 ff.; Ehrhardt, Die altchristl. Litter. und ihre Erforschung von 1884–1900

(Straßb. Theol. Stud. Supplementband I), Freib. in Br. 1900 S. 363 ff. Das Symposion hat zuerst Leo Allatius herausgegeben, Rom 1656; im Jahre darauf erschien eine Uebersetzung des Possinus. Schon früher hatte Meursius den Anfang von De autexusio ediert (in Varia divina S. 91 ff.², Leiden 1619); Fr. Combefis hat 1644 und 1672 alles von M. Erhaltene herausgegeben und Gallandi dessen Ausgabe in Bd III der Bibl. vet. patr. aufgenommen, Migne dieselbe, durch von A. Mai, Nova Coll. VII veröffentlichte Fragmente vermehrt, Bd 18 seiner Patrol. gr. abgedruckt. In neuer Durcharbeitung gab A. Jahn eine Textausgabe des M. (Halle 1865). Die Ausgabe von N. Bonwetsch enthält die bis dahin bekannten Schriften außer dem Symposion und den unechten, aber zugleich eine deutsche Wiedergabe der altslavischen Version von De autexusio und De resurrectione und einer Anzahl nur in dieser Uebersetzung erhaltener Schriften (Erlangen und Leipzig 1891); hier auch eine weitere Uebersicht über die Ausgaben und die Litteratur S. VI f. — Uebersetzungen: englisch von W. R. Clark, Ante-Nic. Fath. XIV (1874); Ed. Coxe VI (1886); russisch von E. Lowjagin, St. Petersburg 1877. Vgl. Leo Allatius, Diatriba de Methodiorum scriptis, 1656 (abgedr. in Hippol. opp. II, 76 ff. ed. Fabric.; Ritter, Gesch. d. Philos. VI, 4 ff; G. Fritschel, M. v. Olympus u. s. Philos., Diss. Lpz. 1879; G. Salmon, DchrB III, 909; Pitra, Anal. s. III, 610 ff. IV, 203 ff.; Th. Zahn, ZKG VIII (1886), 1 ff. IX, 221 ff.; A. Pankow, M., Bsch. v. Olympos. Katholik 1887 II, und selbstständig, Mainz 1888; Harnack, Dogmengesch.² I, 696 ff; A. Seeberg, Dogmengesch. I, 132 ff.; L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerh. d. vornic. Zeit, Freib. 1896, S. 469 ff.; Bonwetsch in Abh. A. v. Oettingen gewidmet, München 1897, S. 35 ff.; Des Wardapet Eznik von Kolb „Wider die Sekten" aus dem Armen. übersetzt v. J. M. Schmid, Wien 1900; Krumbacher, Byz. Litt. 653, 697; W. H. van de Sande Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius, Lpz. 1901; Holl, Fragm. vornic. KVV a. d. Sacra Parall. TU, NF V, 2, 162 ff. — Ueber die Apokalypse des Pseudomethodius vgl. Orthodoxographa, Basel 1555; V. Istrin, Die Apok. des M. von Patara und die apokr. Visionen des Daniel in der byz. und slav.-russ. Litteratur (russisch), Moskau 1897; E. Sackur, Sybyll. Texte und Forschungen. Pseudomethod., Adso und die tiburtin. Sibylle, Halle 1898; Fr. Kampers, HJG XX (1899), S. 417; W. Bousset, ZKG XX (1900), S. 261 ff.

1. Leben und Schriften. M. war Bischof zu Olympus in Lycien, vgl. Zahn S. 15 ff., nicht auch von Patara, wie zuerst Leontius, oder von Tyrus, wie Hieron. De vir. ill. 83 angiebt (Ramsay, The class. Rev. VII [1893], 311 erklärt den Irrtum des Hier. so, daß M. Bischof von Olympus und Phönikus gewesen sei). Wahrscheinlich 311 unter Maximinus ist er Märtyrer geworden, aber sicher nicht zu Chalcis in Griechenland (Hier.). Eusebius erwähnt ihn nicht, obwohl er ihn kennt (Hier., Apol. I adv. Ruf. c. 11) und De autex. 5—12 (allerdings unter anderem Namen) seiner Praepar. evangel. VII, 22 einverleibt hat. Als Bischof von Olympus bezeichnen ihn die Handschriften und schon Socrates, KG VI, 13. Des Berges Olympus gedenkt M. selbst De res. II, 23. — Von den Schriften des M. ist nur das Symposion griechisch vollständig erhalten (vgl. auch Photius Bibl. 237 und die Sacra Parallela). Schon sein Name zeigt es als ein Gegenstück zu Platos Symposion. Die formelle Abhängigkeit des M. von Plato ist hier die weitgehendste, vgl. Jahn, M. platonizans (2. Teil seiner Ausgabe). Zehn in den Garten der Arete, den *λειμὼν τῆς ἀφθαρσίας*, geladene Jungfrauen führen die Gespräche. Dem Preis der Jungfräulichkeit als des Wesens der erst durch Christus gebrachten Gottähnlichkeit (or. 1) folgt (or. 2) die Betonung der göttlichen Ordnung der Ehe. Doch gilt Eph 5, 26 ff. eigentlich von Christus und der Kirche und ist die Virginität nach 1 Ko 7 das Vorzüglichere (or. 3). Sie ist nach Ps 137 das beste Heilmittel zur Unsterblichkeit (or. 4), das große Gelübde des ganzen Menschen Nu 6, 1 ff. (or. 5). Die Jungfrauen bewahren nach Mt 25, 1 ff. sich unbefleckt zur Vermählung mit dem Logos (or. 6). Ihnen gilt Hoh 2, 2. 1, 9 ff., 6, 7 f., den Märtyrern stehen sie gleich (or. 7). Das Weib Apk 12, 1 ff. ist die Kirche, die als Mutter zur Teilnahme an Christus gebiert; durch seinen freien Willen, denn ein Fatum giebt es nicht, vermag dabei der Mensch der Führung der Tugend zu folgen (or. 8). Mit ihr haben wir uns für das Laubhüttenfest Le 23, 39 ff., d. h. die Auferstehung, zu schmücken (or. 9). Erst durch Christus ist die *ἁγνεία*, die vollkommene Gerechtigkeit Ri 9, 8 ff., in die Welt gekommen (or. 10). Schließlich vereinigen sich alle Jungfrauen zu einem Hymnus auf den himmlischen Bräutigam. — Von De autexusio ist nur 1—7,5 selbstständig griechisch überliefert, aber 5—12 unter dem Namen des Maximus in des Eusebius Praep. evang. VII, 22, von wo es die Philocalia entlehnten, Photius Bibl. 236 bietet umfangreiche Excerpte, die Sacra Parallela zahlreiche Fragmente, der Dialog des Adamantius (s. Bd IV, 620 f.) und Eznik „Wider die Sekten" 1, 1. 3, 17 S. 29—51. 168 ff. haben es ausgeschrieben, eine altslavische Übersetzung des 11. Jahrh. es ganz wiedergegeben. Die Überschrift dieser Übersetzung „Von Gott, von der Materie und von dem freien Willen" zeigt den Inhalt noch deutlicher: der Ursprung des Bösen das eigentliche Thema. Zwei

Ungewordene können nicht sein, auch befreit die Annahme einer ewigen Materie Gott nicht von der Urheberschaft des Bösen und können die sich widersprechenden Elemente nicht aus einer einfachen Urmaterie sich entwickelt haben (cp. 5—13). Das Böse, als Accidenz muß auf eine Willensthat zurückgehen. Durch das Verbot Gottes hatte der ein Rebell gewordene Teufel die Kenntnis des Bösen erlangt. Gott hat diesen, obwohl seinen Abfall vorherwissend, erschaffen und hat ihn hernach nicht vertilgt, damit das Gute eine freie That sei und sich in Überwindung des Bösen bewähre (14—22). — In *περὶ γενητῶν*, wovon nur bei Photius Bibl. 235 kurze Fragmente, bekämpft M. des Origenes Lehre von einer ewigen Weltschöpfung; Gott in seiner Absolutheit bedarf nicht der Welt, um Schöpfer zu sein, und ein Anfang seines Schaffens widerstreitet so wenig wie sein thatsächliches Aufhören der Unveränderlichkeit Gottes. Da einer der Kollokutoren hier Xenon heißt, so könnte dies der Dialog dieses Namens sein, dessen Socrates l. c. gedenkt; doch liegt hier kein Widerruf des Angriffs gegen Origenes vor. — Gegen diesen ist auch die neben dem Symposion bedeutendste Schrift des M., die „über die Auferstehung" gerichtet. Die Verhandlung, in Patara unter dem Vorsitz eines Theophilus, führen für Origenes ein Arzt Aglaophon und ein Proklus; M. (in seinen Dialogen Eubulius) und Memian greifen an. Besonders des Origenes Darlegungen in der Erklärung des 1. Psalms werden mitgeteilt (I, 20—24. III, 2—13. 17. 19—22) und durch naturwissenschaftliche Argumente unterstützt I, 9—11. 25. Dem setzt M. neben Gründen aus der Schrift logische und naturwissenschaftliche Beweisführung (II, 9—14. 20. 22—24. 26—30) entgegen. Der Leib ist nicht Ursache der Sünde und nicht Strafe für dieselbe, sondern als Gottes eigenes Werk zur Unsterblichkeit bestimmt (I, 29—35). Er ward sterblich, damit die Sünde, die in ihm Wohnung gemacht, durch den Tod wieder völlig ausgetilgt werde, wie ein verunstaltetes Bild in seine Elemente zerschmolzen wird, um es wieder makellos herzustellen (I, 36—46). Gewordenes ist, wie die Engel beweisen, noch nicht notwendig vergänglich; auch ist das Vergehen der Welt nur ihre Umwandlung, also muß nicht der Leib mit ihr völlig vergehen (I, 47 f.). Nicht leiblose Engel, sondern „wie die Engel" werden die Auferstandenen sein, bewahrt in ihrer Art (I, 49 ff.). Nur das Tote kann auferstehen, die Seele aber ist unsterblich (I, 51, 4 ff.). Pf 66 redet nicht von dem Fall der Seelen, sondern von den Märtyrern (I, 54 ff.). Ebenso schildert Rö 7 nicht den Zustand vor und nach Empfang des Leibes (I, 57—II, 8). Durchgehends bestätigt die Schrift die Auferstehung des Leibes: 2 Ko 4, 10 ff., 5, 1 ff. (II, 15 f.), auch 1 Ko 15, 50 (II, 17—19), Lc 23, 39 f. (II, 21), 1 Th 4, 16 (II, 21, 4), Jo 1. 2 (II, 25). Eine Widerlegung der Schriftgründe des Origenes im einzelnen giebt III, 1—22, worauf cp. 23 mit einem Gebet schließt. — Auch De resurrectione ist ganz nur in altslavischer, leider gegen Ende immer mehr verkürzend verfahrender Übersetzung vorhanden. Den griechischen Text von I, 20—II, 8 hat Epiphanius durch Aufnahme in sein Panarion haer. 64, 12 ff. gerettet. Dazu kommen Excerpte des Photius, Bibl. 234, Fragmente in den Sacra Parallela (vgl. Holl l. c. 162 ff.) und in den davon unabhängigen syrischen Florilegien, die Verwertung bei Adamantius, die aber hier nicht so umfangreich und nicht so textgetreu ist wie bei De autex. (Die Entlehnungen angegeben bei Bakhuyzen S. XXXVIII f. und schon fast sämtliche in meiner Ausgabe [gegen Preuschen Bd IV, 621, 17]), und von I, 38 ff. in der Catene des Procopius, ferner durch Justinian ad Menam, Oecumenius, Eustratius u. a. Wie das Symposion so ist auch De resurr. (wenigstens größtenteils) vor De cibis 1, 1 geschrieben. — Nur drei Fragmente sind aus der Schrift gegen Porphyrius erhalten (ex parte hat nach Hier., In Dan opp. V, 617. 730 M. dem Porphyrius erwidert), sie gewähren aber einen Einblick in die Erlösungslehre des M. — Die Fragmente mit Erklärungen des M. zu Hiob 9. 25. 27—29. 38. 40 geben wertvolle Beiträge zu seiner Gnadenlehre. Ganz gering sind die Fragmente aus *περὶ μαρτύρων* bei Theodoret und den Parallela. — Weitere Schriften sind nur (oder fast nur) altslavisch erhalten. Die Abhandlung „Über das Leben und die vernünftige Handlung" will das rechte menschenwürdige und christliche Verhalten in den Wechselfällen des Lebens zeigen; sie ist noch stärker stoisch beeinflußt als die übrigen Schriften des M. Ein mehrfach in der alten Kirche erörtertes Thema behandelt die Schrift „Über die Unterscheidung der Speisen und über die junge Kuh, die im Leviticus erwähnt wird, mit deren Asche die Sünder besprengt werden." Cp. 1—5 durch eine Ausführung über den Segen des Leidens eingeleitet, giebt sie dann cp. 6—15 in einer Erklärung von Nu 19, 14 ff. eine Darlegung über das Wesen wahrer Reinheit und über das geistige Verständnis der Schrift. Von der Abhandlung „An Zistelius, Vom Aussatz" hat die Handschrift Coisl. 294 auch einige griechische Fragmente aufbewahrt, die S.

kennen lassen, wie auch hier der Slave gekürzt hat. M. zeigt (cp. 4—10 bezw. 12), daß die Anordnungen des Gesetzes über den Aussatz eine Anweisung für die christliche Bußpraxis sind; dann giebt Sistelius noch (cp. 13 ff.) von einer Schriftforscherin empfangene Aufschlüsse über die rechte Exegese, speziell von Le 13, 47 ff. In der Schrift „Vom Igel, welcher in den Sprichwörtern ist, und von Die Himmel verkünden die Ehre Gottes" deutet M. den Igel Pr 30, 13 ff. (24, 50 ff.) auf die geistige Schlange, die ungehörige Begierden in der Seele erweckt, und giebt eine mehrfache geistige Auslegung von Pf 19, 2 ff. Die Schrift „Vom Leib", auf die M. hier cp. 10 S. 339, 10 verweist, ist verloren. Ebenso die von Hieronymus, De vir. ill. 83 erwähnten De Pythonyssa und die Kommentare zur Genesis und zum Hohenlied (über Fragmente daraus und zu den Psalmen und Habakuk s. Preuschen bei Harnack, Litt. Gesch. I, 178) und eventuell (s. o.) der Dialog Xenon. Über ein im Cod. 1182 saec. 17 des Klosters Iwiron erwähntes Verzeichnis von Schriften des M. s. Ph. Meyer, ZKG XI, 156. — Unecht sind die Reden De Symeone et Anna, In ramos palmarum und die armenischen Fragmente aus In ascensionem d. n. J. Christi. Über die Revelationes Methodii s. u.

2. Die Theologie des M. hat zwei Centren und ist durch ein doppeltes Bestreben charakterisiert: sie will gegen Origenes den altchristlichen Realismus aufrecht erhalten und andererseits in einem gewissen Anschluß an jenen durch Askese und Kontemplation zu höherer Vollkommenheit anleiten. M. ist in weitem Umfang von der platonischen — formell so sehr, daß selbst seine exegetischen Abhandlungen zum Teil den Eingang von Plato entlehnen —, aber auch der stoischen Philosophie abhängig und gleich den Alexandrinern glaubt er nur durch allegorische Schriftauslegung in die Tiefe christlicher Erkenntnis eindringen und zur Vollkommenheit gelangen zu können. Andererseits bekämpft er jede Zurückführung des Bösen auf ein materielles Weltsubstrat, lehnt des Origenes Lehre von einer ewigen Weltschöpfung und von einer Präexistenz der Seele und deren Einkerkerung in den Leib ab und vertritt eine wirkliche Auferstehung des Leibes. Vielleicht gehört die Polemik gegen Origenes mehr der späteren Lebenszeit des M. an (anders Socrates l. c.), aber die gleichen Anschauungen begegnen schon im Symposion und sind wesentlich von der kirchlichen Tradition überkommene. — M. will Schrifttheolog sein; aber wie er der Schrift Welterkenntnis entnimmt (vgl. De res. II, 10. 13, 6. 9), so dient ihm auch die Philosophie und Naturbeobachtung zu einer Quelle in Fragen der Heilserkenntnis. Fast nur dialektisch wird De autex. 5 ff. die Frage nach dem Ursprung des Bösen erörtert und Symp. 8, 13 ff. die Unmöglichkeit eines Fatums erwiesen; vgl. auch die breiten naturwissenschaftlichen Ausführungen in De resurrectione. — Für den Gottesbegriff auch des M. ist das Ungewordensein, daher dann Macht und Bedürfnislosigkeit charakteristisch. Gegen die Ewigkeit einer von Gott unabhängigen Welt entscheidet ihm schon die Unmöglichkeit des Neben- und Ineinanderseins zweier Unendlicher. Ein Weltsubstrat genügt auch nicht zur Erklärung des Bösen, denn auch dann wäre Gott entweder Urheber des Bösen oder unfähig, es zu überwinden (De autex. s. o.). Ebenso lehnt M. aber auch in De creatis (s. o.) die von Origenes gelehrte ewige Weltschöpfung ab, während er allerdings De autex. 22, 9 S. 61 festhält, daß Gott die Welt schon vor ihrem äußeren Dasein in seinem Denken sich gegenwärtig hatte. Ist der Vater das eigentliche Prinzip alles Seienden, so der Sohn die nach außen wirkende Kraft, die selbst am Vater ihr Prinzip hat und durch die Gott alles manigfach gestaltet (De creat. 9. 11 S. 343, 15 ff., 344, 16 ff., Symp. 2, 6 S. 15, 5 f., 8, 11 S. 203, 2). Photius war geneigt im Symp. wegen des Subordinatianismus Interpolationen anzunehmen (Bibl. S. 313a, 11 ff. ed. Bekker). Doch betont M. auch stark die göttliche Art des Sohnes (De sanguis. 7, 1); alles Weltverhältnis Gottes ist durch ihn vermittelt (De res. I, 37, 2. II, 10, 2. 4), wie er zugleich der Mittler aller Heilsoffenbarung schon im AT ist (Symp. 7, 6). Das Ziel der Welt ist der Mensch, er gleichsam das Bild in diesem Tempel und allein von Gottes Hauch belebt (De aut. 22, 8. De res. I, 34, 1. 35, 2), der Mikrokosmos (De res. II, 10, 2), und deshalb zur Herrschaft über die Welt berufen (ebd. I, 49, 3). Sein eigentümlichster Vorzug ist die Wahlfreiheit (De aut. 16, 2. 5. 17, 1. 18, 11. De res. I, 36, 2. 38, 3. II, 2, 7), ein Fatum giebt es nicht (Symp. 8, 13); die volle Gottesgemeinschaft soll so der Lohn seiner freien That sein (De aut. 16, 6 ff. De res. II, 2, 4). Damit war freilich die Möglichkeit des Bösen, nämlich des Ungehorsams (De aut. 17, 2. 18, 10), zu dem es durch die Verführung des Teufels gekommen (s. o. zu De aut.), gegeben. Hat durch den Fall das Verderben in dem Menschen Wohnung gemacht (vgl. z. B. De res. II, 7, 2. 8, 2. 6), so begegnet doch

Gott demselben durch den leiblichen Tod (De res. I, 38—45. Symp. 9, 2). Zugleich lehrt Gott den Menschen den Teufel zu besiegen (De aut. 20, 1. 21, 5 ff.). Durch eine stufenmäßig fortschreitende Offenbarung unterweist er über seinen Willen (zu Hi 28, 13. Symp. 7, 5. 6. 1, 2 f.) und bereitet durch Gesetz und Propheten für die Erlösung vor (De cib. 7 ff. Symp. 5, 7 f.). Das AT bildet so das NT vor, wie dieses das Wahrhaftige (Symp. 9, 2 f.). Aber erst der Mensch gewordene Logos hat durch sein Kreuz die Dämonen niedergerungen und den durch das Verderben vergewaltigten Menschen befreit (Adv. Porph. S. 346, 7 ff.); leidenslos leidend ward er allem Leiden ein Leiden und hat er den sterblichen Menschen zur Unvergänglichkeit erhoben (ebd. S. 347 f. und De res. III, 23, 4). In Christus hat sich das vorbildlich in der Ekstase Adams (Gen 2, 21) Geschehene verwirklicht. Denn er ist ein Mensch zum Vollbestand gelangt durch die lautere und vollkommene Gottheit und ist Gott in einem Menschen befaßt (Symp. 3, 4 ff.). Der durch die Aufnahme der *ἀναρμοστία* selbst *ἀνάρμοστος* gewordene Mensch sollte durch die Aufnahme der *ἁρμονία* in Christus wiederhergestellt werden (ebd. 3, 7). Daher die Notwendigkeit der wirklichen Fleischwerdung des Logos (De res. II, 18, 8). Christus hat die „Erkenntnis des Vaters des Alls" gebracht und durch seinen Tod unser „Fleisch in das ewige Leben eingeführt" (De cib. 9 ff., 12, 2. 8, vgl. zu Hi 38, 16). „Von dem alten Menschen die Menschheit entblößend, erleuchtete" er sie „mit seinem Fleisch" (De lepra 16, 3). — Diese Neubelebung erfolgt aber durch die Kirche, das Weib Apk 12 (Symp. 8, 5), wegen dessen der Logos den Vater im Himmel verlassen (Symp. 3, 8 S. 70). Aus seiner „Seite", d. h. seinem Geist, bereitet ihm Gott nach der „Ekstase" (Gen 2, 21), d. h. der Menschwerdung und seinem Leiden, die „Gehilfin", d. h. die ihm verlobten Seelen (ebd. S. 72 f.). Geschieht die Gestaltung zur Ähnlichkeit Christi durch die Einprägung derselben in der Taufe, so ist doch das eigentliche Wesen der Kirche die durch Menschwerdung und Leiden wirksam gewordene neuschaffende Kraft des Logos, daher bilden die wahre Kirche die Vollkommenen, die als „Gehilfin" Christi mitwirken, die Anfänger zur Vollgestalt der Tugend wiederzugebären (ebd. S. 73) und sie gleichfalls zu solchen den Glauben in anderen erzeugenden Gliedern der wahren Kirche zu machen (Symp. 3, 9 S. 75). Einen gewissen hierarchischen Zug erhält diese Abstufung, wenn in De lepra 15, 3 in der Kirche als dem Kleid des Herrn die Bischöfe und Lehrer den Aufzug bilden, in den die Laiengemeinde eingewebt wird. Aber charakteristisch werden hier Bischöfe und Lehrer zusammengeordnet, und auch der Bischöfe vornehmliche Aufgabe ist Arzt der Seelen zu sein (ebd. 7, 5) und „mit heiligen Erkenntnissen zu nähren" (ebd. 18, 5); zu der schriftkundigen Lehrerin (ebd. 13 ff.) vgl. Plato, Symp. 22. Daher ist auch für M. die äußere Zugehörigkeit zur Kirche weder Garantie noch Bedingung des Heils (ebd. 8, 2 ff.); die Bußzucht hat seelsorgerliche Art zu tragen (vgl. Abh. A. v. Oett. gew. S. 39 ff.). — Das Heil ist freilich ein Werk der Gnade, die das dem ernstlich Strebenden noch Mangelnde ergänzt (zu Hi 25, 1) und dem Wollen das Vollbringen schenkt (De mart. S. 349, 15 f.). Auch der Christ gelangt jedoch in diesem Leben nicht zu völliger Auswurzelung der Sünde (De res. I, 38 ff.). Zu begehren oder nicht zu begehren steht nicht in unserer Macht, sondern nur den Begierden nicht durch die böse That Folge zu leisten (De res. II, 3 f.); durch die Vergebung der Sünden und die erweiterte und vertiefte Kenntnis des göttlichen Willens ist nur das natürliche Gute in uns gestärkt (ebd. 8, 7). Aber durch die in der Kirche wirksame Gnade soll Christus so in den Gläubigen geboren werden, daß sie durch Umgestaltung in ihn gleichsam selbst Christuse werden (Symp. 8, 7 ff. S. 190 ff.). Prinzipiell durch die Taufe geschehend (Symp. 3, 8. 8, 6. 8), ist diese Hineinbildung doch als eine durch geistliches Wachstum sich erst auswirkende gedacht (ebd. 3, 9). In der Richtung auf sie spricht sich der religiöse Charakter der Ethik des M. aus. Diese „Einbildung" Christi in das Herz vollzieht sich durch gläubige Erkenntnis (Symp. 8, 9). Ihre Grundbedingung ist daher die rechte Gotteserkenntnis und reine Lehre (ebd. 8, 10 f. De lepra 11, 1. 14, 1). Das Eindringen in das wahre geistige Verständnis der Schrift ist das Heilkraut für alle Schäden und die Wurzel alles wahrhaft sittlichen Verhaltens (Symp. 1, 1. 5, 1. 7, 2. 9, 3 f. De lepra 1, 2 f. 2, 4. 3, 2. De cib. 1, 4 f.). Wo die Weisheit blüht, ist die Wüste, in der die Braut des Logos weilt (Symp. 8, 11 S. 198, 2). Der Fortschritt aber im Christentum geschieht in einem Ineinander von Erkenntnis und sittlicher Selbstzucht, die in der Virginität kulminiert. Diese ist gegenüber der Ehe das Vorzüglichere, die spezifisch christliche Tugend, erst seit der Erscheinung des *ἀρχιπαρθένος* offenbar geworden (Symp. 1, 4). Durch sie strahlt die Seele die Idee wieder, nach der sie geschaffen worden (ebd. 6, 1), ist sie die Braut Christ. Nur muß die *ἁγνεία* wie dem Leib, so auch der Seele gelten

(Symp. 1, 1 S. 12, 4), daher alle Tugenden in sich zusammenfassen und die Besiegung der Leidenschaften mit dem Eindringen in die Wahrheit verbinden (ebd. 4, 3 ff. 9, 4). „Geheiliget („Erleuchtet"?) an der Seele schreiten wir von Stufe zu Stufe . ., vom . . Unglauben in das Forschen in der Schrift, . . von jenem . . zum unauslöschlichen Feuer der Liebe . ., bis wir zum Gipfel gelangen, d. h. zur Heiligung des hl. Geistes" (De lepra 13, 4). Zu der Seele, die zu der für die menschliche Natur erreichbaren Höhe gelangt ist, spricht Gott selbst (zu Hi 38, 1). Das Ideal des asketischen Weisen ist doch auch das des M.; nur hat er von Origenes mehr angedeutete Anschauungen (hom. 23 f. in Nu X, 279 f., 299. Sel. in Ps XII, 208) bestimmter entwickelt. — Stoische Gedanken machen sich wie in seinen Aussagen von dem natürlichen Gesetz, dem wir folgen sollen, und von dem doppelten Begehren, das seit der Einhauchung des materiellen Geistes dem Menschen inne wohnt (De res. II, 5. 6), so auch in den Ausführungen über das geduldige Ertragen des Leidens, über die Besonnenheit als die Gesundheit des Geistes und deren Förderung durch Anfechtungen (De cib. 1 ff.) und über die Seelenkrankheiten *λύπη, φόβος, ἡδονή, ἐπιθυμία* (De lepra 5, vgl. Symp. 7, 3) geltend. In völliger Anlehnung an die Stoa wird das Murren wider den Wechsel des Lebens in De vita 1 ff. bekämpft. Seine stoischen Neigungen erleichtern M. sein energisches Eintreten für die Auferstehung des Leibes als dessen wirkliche Wiederherstellung, nur gereinigt von Sünde und Vergänglichkeit (s. o. und Atzberger S. 484 ff.). Im Anschluß an die kirchliche Überlieferung huldigt M. einem gemäßigten Chiliasmus. Nach Symp. 9, 1 werden die Gläubigen im 7. Jahrtausend mit Christus die wahren Sabbathe und das rechte Laubhüttenfest feiern, ein Jahrtausend der Ruhe als Vorstufe für die zeitlose Ewigkeit (vgl. Atzberger S. 479 ff.). Das antichiliastische Fragment bis Pitra, Anal. s. III, 610 f. ist unecht.

M. ist kein großer Geist. Eine so umfassende philosophische Bildung seine Schriften bekunden, so ist er doch nicht eigentlich spekulativ beanlagt. Die dialektische Form verhüllt öfters, daß das Problem nicht in seiner Tiefe erfaßt ist; auch meint M. gelegentlich, das Bild des Gegners widerlegend, diesen selbst widerlegt zu haben. Seine naturwissenschaftlichen Ausführungen tragen den Charakter eines verständigen, nicht tief eindringenden Räsonnements (vgl. das De res. II, 9 f. über die Nahrungsaufnahme der Bäume und über den Leib als im Fluß befindlich Gesagte). Für die Form sichtlich interessiert, verfügt er doch nur über eine beschränkte künstlerische Beanlagung. Aber überall zeigt sich M. als sittlich ernste Persönlichkeit. Die kirchliche Überlieferung hat er mit wissenschaftlichen Mitteln gegen die Gefährdung durch die wissenschaftliche Theologie der Zeit zu verteidigen gesucht und auf Vertiefung der christlichen Frömmigkeit hingearbeitet und dafür Anfechtungen zu erdulden nicht gescheut (De cib. 1). Eusebius und Socrates l. c. zeigen die Feindschaft, die es ihm eintrug. Beide müssen ihm aber seine Willigkeit, dem Gegner gerecht zu werden, bestätigen, und er selbst hat aufs Nachdrücklichste bezeugt, wie ihn nur das sachliche Interesse zu seiner Polemik bestimme (De res. III, 3, 2; vgl. I, 19). Der so andersartige Ton z. B. im Dialog des Adamantius und bei Epiphanius läßt erkennen, wie ernst es ihm hiermit und mit seiner Forderung nur auf die Sache gerichteter Untersuchung (De aut. 4. 9, 4. De res. I, 2. 27, 4) gewesen ist.

Mit M. haben nichts zu thun die ihm unter verschiedenen Namen zugeschriebenen Revelationes, die eines der beliebtesten Bücher des Mittelalters bildeten und in verschiedene Sprachen übersetzt wurden. Wie alle derartige Schriften hat auch diese Apokalypse Zusätze erfahren, sie ist aber in lateinischer Übersetzung schon in Handschriften des 8. Jahrh. vorhanden und gehört nach ihrem Grundstock wohl schon in das siebente.

Bonwetsch.

Methodius, Erzbischof v. Sirmium s. Bd IV S. 384, 16.

Methusala, s. d. A. Seth u. d. Sethiten.

Metrophanes Kritopulos, Patriarch von Alexandrien im 17. Jahrhundert. — Litteratur: J. A. Dietelmair, De Metrophane Critopulo hujus (Altdorphinae) Academiae quondam cive, tandem patriarcha Alexandrino, Altdorfii 1769. Fabric. Harl. Bibl. Graeca. Bd 11 S. 597 ff. Die erste neuere gute Biographie schrieb der Grieche A. C. Demetracopulos, Lipsiae 1870. Nach ihm Gerasimos G. Mazaratis, Kairo 1884, mir nur bekannt durch die ausführliche Besprechung in der *Ἐκκλ. Ἀλήθεια*, Bd V S. 101 ff. von B. Georgiadis. Der Letztere schrieb einen weiteren Artikel in der *Ἐκκ. Ἀλήθεια*, II. Per. Bd III 1886 S. 37 ff. *Ῥενιέρης, Μ. Μητρ. Κριτ. καὶ οἱ ἐν Ἀγγλίᾳ καὶ Γερμανίᾳ φίλοι αὐτοῦ* (1617—1628),

Athen 1893, angezeigt von Kattenbusch in der ThLZ. 1894, S. 191. Legrand, Bibliographie Hellénique des 17. Jahrhunderts, 4 Bde, 1894–1896. Seine Schriften am besten bei Demetracopulos. Von seinen Briefen 29 in der Hamburger Stadtbibl., 5 hat Dietelmair veröffentlicht; 2 bei Legrand a. a. O. IV, 418 u. 430, auch sonst noch einige.

Metrophanes stammte aus Berröa in Macedonien. Als sein Geburtsjahr hat Demetr. nach der Umschrift eines 1627 in Straßburg gefertigten Porträts das Jahr 1589 festgestellt. Renieris stimmt dem zu, Mazarakis will nach einer späteren Kopie des Bildes 1599 vorziehen. Die frühere Annahme, Metr. sei Schüler des Maximos Margunios (s. d. A. Bd. XII S. 470) gewesen, ist unhaltbar, da dieser bereits 1602 starb und damals Elementarunterricht nicht mehr erteilte. Metr. trat bald in ein Kloster ein und wurde dann Protosynkellos des Patriarchen von Konstantinopel. Durch Kyrillos Lukaris (s. d. A. Bd XI S. 682) mit Empfehlung an den Erzbischof von Canterbury Abbot nach England gesandt, studierte er in Oxford bis 1623 (Demetr. S. 9) Von dort wandte er sich über Hamburg nach Helmstedt, wo er die unten zu besprechende Confessio verfaßte. Er besuchte auch Wittenberg, Nürnberg, Altdorf, Tübingen und reiste dann über die Schweiz nach Italien. Dabei kehrte er 1627 in Genf ein und knüpfte mit den dortigen Reformierten an, und zwar im Auftrage des Kyr. Lukaris (Legrand IV, 375; Mohnike ThStK 1832 S. 560 ff.). Im Jahre 1630 in Venedig (Legr. III, 157), unterschreibt er sich bereits in einem Briefe Ende 1631 von Alexandrien aus als Metropolit von Memphis und Ägypten (Legr. IV, 419). Auch 1636 war er das noch (Legr. IV, 430), doch hatte er im Januar 1637 bereits den Thron in Alexandrien bestiegen (Legr. IV, 413 f.) Als Patriarch unterschrieb er 1638 die Beschlüsse der Synode, die die Lehre des Kyr. Lukaris verdammte. Mazarakis nimmt mit anscheinend sicherer Begründung 1639 als sein Todesjahr an; sicher ist, daß das der Conf. orthodoxa vorangehende Empfehlungsschreiben von 1643 schon von einem anderen Patriarchen von Alexandrien unterzeichnet ist, und daß sich später keine Lebenszeichen von Metrophanes mehr finden.

Unter den Werken des Metrophanes verdient unsere besondere Aufmerksamkeit die oben erwähnte, in Helmstädt von Metrophanes abgefaßte und von Johann Hornejus publizierte Konfession (*Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς κτλ.*). Schon Kimmel hatte den griechischen Text mit dem auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel vorhandenen Autographon (über dies siehe von Heinemann: Die Handschriften der herzoglichen Bibl. zu Wolfenbüttel, II, 1886 S. 313–314) verglichen; die hiernach berichtigte Ausgabe aber ist erst nach Kimmels Tode von Weissenborn besorgt in dem Appendix libr. symbol. eccl. orientalis, Jen. 1850. Es ist eine ziemlich ausführliche, klar und gewandt geschriebene Darlegung der griechischen Lehre und des Kultus, zwar nicht streng symbolisch formuliert, sondern in der freieren Form einer theologischen Abhandlung, welche auch eigentümliche Auffassungen einflechten darf, während sie im ganzen das Gemeingültige treu wiedergeben will. Der Verfasser will sich und seine Sache im günstigen Lichte darstellen, das beweist schon die vorangeschickte sehr an erkennende Dedikation an die Helmstädter Universität. Er bestreitet vielfach die römische Lehre, deren Verhältnis zu der eigenen Kirche er den Lesern klar machen will, enthält sich aber nach der protestantischen Seite aller Polemik. Das griechische Lehrsystem zerfällt nach seiner Anordnung in zwei Teile, eine „einfache" und eine „ökonomische" Theologie (Conf. p. 13 ed. Weissenb.). Die erstere begreift die Gotteslehre und Trinität und führt zu den bekannten Beweisen für den Ausgang des heiligen Geistes nach der griechischen Auffassung (Confess. p. 15 sq.). Vergleichen wir die vom Verfasser gegebenen Erklärungen mit den traditionellen der griechischen Kirchenväter, so ergiebt sich eine größere Abrundung des Dogmas, ähnlich der lateinischen Lehrform. Jede göttliche Person soll zu den beiden anderen in ein bestimmtes Verhältnis treten und zugleich ein gemeinsames Moment der Gottheit darbieten. Die ökonomische Theologie beginnt mit der Schöpfung der Geisterwelt; neun Engelklassen sind einander gefolgt, in der untersten der Lucifer, und dessen Abtrünnigkeit brachte eine Lücke in der „logischen Welt" hervor, welche Gott durch Erschaffung der gemischten menschlichen Kreaturen auszufüllen beschloß. Nachdem der Mensch durch die erste Übertretung zwar nicht alle Freiheit und Willenskraft, wohl aber das pneumatische Licht des Geistes verloren, nachdem das Gesetz ihn lange verurteilt und nicht gerechtfertigt hatte, wie konnte die verderbte und veraltete Masse der Menschheit erneuert werden, wenn nicht durch das Herabkommen und die Vereinigung Gottes mit ihr. „Gott hätte auch andere Mittel zur Wiederherstellung ergreifen können, aber dieses war das beste" (Conf. p. 64. 69). Man sieht, der Verfasser wollte das Dogma nicht bis zum

vollen Beweis der Notwendigkeit der Menschwerdung auf die Spitze treiben; er stützt sich auf die doppelte Vorstellung, daß die Menschheit durch das Opfer Christi mit Gott versöhnt und durch die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Göttlichen in sich selbst erneuert und entsündigt sei, und darin denkt er ganz griechisch (Conf. p. 69. 77). Die Kirche definiert der Schriftsteller mit Vorsicht, indem er die Schwierigkeit einräumt, welche durch die neueren Spaltungen in die Frage nach der wahren Kirche eingetreten seien. Er hält sich an die Merkmale katholischer und apostolischer Heiligkeit und Lehrübereinstimmung, berührt das hierarchische Verhältnis fast gar nicht, muß aber doch neben der Bewahrung des biblischen Wortes auch die der Tradition geltend machen (Conf. p. 100 sq.) Nicht so sehr auffallend erscheint die Beschränkung der Sakramente auf drei, denn noch der zweifellos orthodoxe Johannes Damascenus kannte sogar nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl. Das Interesse an der Dreizahl mag den Metrophanes bei seiner Bestimmung geleitet haben, da er trinitarisch erklärt. Demgemäß soll in der Taufe das Symbol der Versöhnung mit dem Vater und die Aufnahme in dessen Kindschaft durch die Wiedergeburt, in dem Abendmahl das Zeichen der Einverleibung mit Christus dem Sohne, welcher dem Leben eine neue gesunde Wurzel gegeben hat, und in der Buße endlich der Typus der Ausdauer des heiligen Geistes, der uns weckt, so oft wir vom rechten Wege abirren, gegeben sein. Die folgenden Abschnitte geben zu kritischen Bemerkungen wenig Anlaß; sie sollen die Leser mit Ritus und Sitte der griechischen Kirche bekannt machen. Daher wird gehandelt von den Geboten und Werken, von dem Taufritus und der dreimaligen Untertauchung, dem gesäuerten Brot bei der Eucharistie mit scharfer Verteidigung gegen den lateinischen Gebrauch des Ungesäuerten und von den sieben Klassen der Priesterschaft. Den Schluß machen Bilder- und Heiligenverehrung, Fasten, Mönchtum, Seelenmessen, Stellung nach Osten bei dem Gebet, sowie die alte Sitte, am Sonntage und während der ganzen Pentekoste ohne Kniebeugung zu beten. In diesen Kapiteln verrät sich die Absicht des Verfassers, sich über die grobsinnlichen Vorstellungen der Menge zu erheben.

Für die Kenntnis seiner Theologie kommt ebenfalls in Betracht der *Λόγος Πανηγυρικὸς, ἅμα καὶ δογματικὸς, εἰς τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν τοῦ κυρίου — Ἰησοῦ Χριστοῦ. Λεχθεὶς ἐν τῇ. Ἀκαδημίᾳ Ἀλτορφικῇ — ἔτει αχκς'* — Latine versa per M. Gorgium Queccium — Altdorphi 1626 (genauer Titel bei Legrand I S. 220). Einzig bekanntes Exemplar in der Kgl. Bibliothek in München, sign. Dogm. 391. Die Rede selbst S. 15—48 des Drucks. Nach längerer Einleitung, die mit dem Lobe von Altdorf und Nürnberg schließt, wählt er, aus der Schrift, die er ohne die Tradition zu erwähnen, *θεμέλιος* und *βάσις τῆς τῶν Χριστιανῶν διδασκαλίας* nennt, als Text Ga 4, 4—5, polemisiert scharf gegen die Leugner der Gottheit Christi, verbreitet sich unter lebhaftem Preis der Maria, über die Geburt Jesu und die Kindheitsgeschichten, geht dann zur Erlösung über, die er namentlich als *ἀνάπλασις* faßt, betont die wahre Menschheit Christi und setzt endlich die Zweinaturenlehre auseinander.

Ebenfalls muß Erwähnung finden die biblisch-theologische Abhandlung über Ga 5, 16, enthalten in der *Ἀπόκρισις πρὸς τὴν ζήτησιν — περὶ τοῦ Ἀπ. ῥητοῦ Γαλ. 5, 16* — Noribergae 1626 (der Titel ganz bei Legrand I, 220), einzig bekanntes Exemplar in München, sign. Diss. 2530 2536. Es handelt sich namentlich um die Erklärung des Gegensatzes von *πνεῦμα* und *σάρξ*. Metr. erklärt durch *φρόνημα τοῦ πνεύματος* und *φρόνημα σαρκός*. Es seien verschiedene Willen, der *ψυχὴ* und der *σάρξ*, obwohl man bei der letzteren wohl besser von *κίνησις* und *ὁρμή* reden könnte. So kommt er endlich echt griechisch auf den Gegensatz von Seele und Leib hinaus. Sein gutmütiger Recensent und der Herausgeber loben dies Resultat, haben aber als gute Lutheraner dafür den Gegensatz von motus spirituales und carnales eingesetzt, und können so dem Metrophanes bei weiterem Fortschritt voraussagen, daß er eine lux matris sein werde, wie das schon sein Name bedeute.

Endlich sei noch genannt die Epistula Metr. Crit. De vocibus in musica liturgica Graecorum usitatis, geschrieben im Mai 1626, zuerst herausgegeben von J. J. Crudelius 1737 (nach Gaß, 1739 nach Fabricius, 1740 nach Dietelmair und Demetr.), mir bekannt aus M. Gerbert, scriptores ecclesiastici de musica tom. III. Typis, San-Blasianis 1784 S. 398—402. Das Schriftchen enthält die Erklärungen der Namen *Εἱρμός τροπάριον, κοντάκιον, ὑπακοή, ἐξαποστελάριον, φωτογαγικόν* und *κανών* unter Hinweis auf das Menologion.

Als *Ἀνέκδοτα* nennt Demetracopulos namentlich Predigten, eine Streitschrift gegen den Unierten *Νεόφυτος* Rhodinos, die den Titel *Ἀντιπανοπλία* führt und eine Ueber-

setzung des Neuen Testaments ins Volksgriechische. Daß Metrophanes eine solche Übersetzung geschrieben, halte ich für unwahrscheinlich. Diesen Ineditis füge ich nach Georgiadis (*Ἐκκλ. Ἀλ.* Per. II. Bd III S. 11), ein größeres Werk, hinzu, das Ähnlichkeit haben soll mit seiner Confessio und in Cod. Harl. 5659 enthalten ist. Es wäre genauerer Bearbeitung wert.

Was nun endlich die kirchenpolitische Stellung des Metrophanes betrifft, so ist er von Nikolaus Komnenus für einen Graeco-Lutheranus erklärt, von Nibusius für einen Calvinisten (vgl. aber auch Claude, Réponse au livre de Mons. Arnaud „De la perpetuité de la foi S. 279); Eugenios *Αἰτωλος* aber, sein Zeitgenosse und ein Verehrer des Kyrillos Lukaris sagt von ihm: *ὁ ὁποῖος ἐκινδύνευσε πολλὰ ἀπὸ τοὺς παπιστὰς πανταχοῦ, ἀλλὰ ὄχι μέχρι τέλους, τοῦτο εἶναι φανερὸν εἰς ὅλους.* (Leben des Eugenios ed. Anast. Gordios bei Sathas, Biblioth. Med. Graec. III, 423—479. So ist er denn auch für einen Freund der Katholiken gehalten. Wohl keines dieser Urteile ist richtig. Metrophanes hat in keinem Punkte deutlich sich als heterodox gezeigt. Vielleicht benutzte er aber gern die Gunst der Mächtigen, ohne Unterschied des Bekenntnisses, wenn sie ihm nützen konnten. Vielleicht war er darum gegen fremdes Bekenntnis nicht polemisch und gegen sein eigenes gleichgültiger als andere.

(Gaß †). **Ph. Meyer.**

Metropolit s. d. A. Erzbischof Bd V S. 488.

Mette. — Bingham-Grischovius, Antiq. eccl. V, 310—312; 315—338; Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1. S. 357 ff.; Bäumer, Gesch. des Breviers, Freiburg i. B. 1895; Thalhofer, Handb. der kath. Liturgik II, 358, 434 ff.; 450; Art. Brevier Bd III, 393 ff.; Wetzer u. Welte, Art. Matutin (VIII, 1042 ff.); Kraus, Real-Enc. des christl. Altertums, Art. Officium (II, 530 ff.); Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung in der evangel.-luth. Kirche, Göttingen 1856; Kliefoth, Lit. Abhandlungen[2] 6 [3], 1859, S. 185 ff.; 7 [4], 438 ff. 489 ff.; und 8 [5], 1861, S. 164 ff.; Lucas Lossius, Psalmodia, hoc est, Cantica sacra veteris eccl. selectae, ed. secunda, Witebergae 1561 (1. Ausg. 1553); Keuchenthal, Kirchengesänge lateinisch und deutsch u. s. w., Wittenberg 1573; Schöberlein, Schatz des liturg. Chor- u. Gemeindegesangs I (1865), 515 ff.; Rietschel, Lehrb. d. Liturgik I (1901), 169; 394 f.; 441 ff.

Mit dem Namen **Matutinum** (daher Mette) hat man zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gebetsstunden oder Horen bezeichnet. Ursprünglich war damit die Gebetsstunde am Morgen (3—6 Uhr; 4. Nachtwache) gemeint. Als aber für diese die **Laudes** üblich wurden, so genannt, weil dabei stets die drei Lobpsalmen 148—150 gebetet wurden, und als man das **officium nocturnum** nicht mehr regelmäßig in der Nacht, sondern vielfach in der Morgenfrühe betete, bezeichnete man diese nächtliche Gebetsstunde mit **Matutinum.** Heute wird dieses **Matutinum** regelmäßig mit den **Laudes** verbunden. Sie gehören miteinander zum **officium nocturnum.** Der Verlauf der Mette ist nach dem heutigen Brevier folgender: 1. Stille Rezitation von Paternoster, Ave Maria und Credo; 2. Die Versikeln: **Domine, labia mea aperies etc.** (Ps. 51, 17) und **Deus, in adiutorium meum intende** (Ps. 70, 2) nebst den entsprechenden Responsorien; 3. die Doxologie **Gloria patri** mit **Laus tibi Domine** und Halleluja; 4. das sog. **Invitatorium,** die Aufforderung zum Gebet, bestehend aus dem 95. Psalm mit einer nach der kirchlichen Zeit wechselnden Antiphone, die den Psalm einleitet, öfter durchbricht und endlich abschließt; 5. der Gesang eines Hymnus, je nach dem Fest oder der Festzeit verschieden; 6. die Psalmodie und die Lektionen, ein Akt, der in drei sog. Nokturnen verläuft; jede Nokturne ist so geordnet, daß einer dreifachen Lesung der Gesang etlicher Psalmen vorhergeht. Eine Antiphone leitet den Gesang ein; nach jedem Psalm wird ein **Versus** gesungen, jede Nokturne schließt mit einem **Versus,** mit dem stillen Vaterunser und der Absolution. Darauf folgen, je durch eine **Benedictio** eingeleitet, die betreffenden drei Lektionen. Im ganzen finden also neun Lektionen statt, und zwar die drei ersten aus der Schrift, die drei nächsten aus Sermonen der Kirchenväter und die drei letzten **de homilia evangelii de tempore vel de festo.** Die Psalmen sind die ersten 109 des Psalters und werden in einer Woche durchgesungen. Nach den Lektionen folgt entweder ein Responsorium oder das **Te Deum,** und zwar dies letztere an den meisten Sonntagen, in der Osterzeit und, mit einer Ausnahme, an allen Festen; während desselben werden an Festtagen die Glocken geläutet. Damit schließt jetzt die Mette ab und die **Laudes** folgen unmittelbar. Ist dies aber nicht der Fall — und so ist es in der Christnacht —, so folgt auf das **Te Deum** das **Dominus vobiscum** mit Kollekte und **Benedicamus Domino.**

Wie die Vesper, so ist und war die Mette wirklich Gemeindegottesdienst, während

die anderen Horen nur von den Klerikern und den Mönchen gehalten werden. So hatte auch die Reformation Anlaß, zum Mettengottesdienst Stellung zu nehmen.

Bereits in dem „Deutschen Kirchenamt", das vielleicht auf Thomas Münzer zurückgeht und vielleicht ins Jahr 1523 gehört, erschien eine gereinigte und verdeutschte Mette (vgl. Smend, Evangel. deutschen Messen S. 96 f.).

Luther wollte Mette und Vesper beibehalten sehen. Er hat sich über die Mette zunächst in der Schrift: „Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde" 1523 geäußert. Täglich soll ein Gottesdienst morgens um 4 oder 5 Uhr gehalten werden, der die übliche Mette in neuer Gestalt zeigen soll. Vor allem soll hier die Schrift gelesen werden, und zwar von Schülern oder Priestern: „Das sollen thun einer oder zween, oder einer umb den andern, oder ein Chor umb den andern; wie das am Besten gefället". Fortlaufend soll in diesen Gottesdiensten die ganze Bibel gelesen werden. Eine etwa halbstündige Auslegung soll auf die Verlesung folgen. Darauf „soll man ingemein Gott danken, loben und bitten umb Frucht des Worts 2c. Dazu soll man brauchen der Psalmen und etlicher guten Responsoria, Antiphon; kurz, also, daß es Alles in einer Stund ausgerichtet werde, oder wie lange sie wollen". Es soll, so bestimmt er später, ein Psalm, ein Responsorium oder Antiphon mit einer Kollekte gesungen werden, deren Auswahl der Pfarrer oder Prediger treffen soll (EA 22, 153 ff. WA 12, 35 ff.). Nach der Formula missae 1523 weiß Luther nichts wesentliches an der üblichen Matutina zu ändern. „Nam Matutinae trium lectionum et horae . . . nihil sunt nisi scripturae divinae verba." Nur gekürzt könne werden, drei Psalmen mit einem oder mit zwei Responsorien genügen. Daß man nach und nach den ganzen Psalter und die ganze heilige Schrift durchnehme, sei nur zu billigen. Auch hier fordert Luther kurze Auslegung der Lektion in deutscher Sprache. Die Hymnen und das Te Deum will er nicht beseitigt wissen. Die Anordnung soll aber ganz in der Hand des Pfarrers stehen. (EA opp. lat. 7, 18 f.; WA 12, 219.) In der „deutschen Messe" 1526 spricht er zunächst von der Sonntagsmette: „Frühe vmb funfe oder sechse singet man etliche Psalmen, als zur Metten. Darnach predigt man die Epistel des Tages . . . Darnach ein Antiphon und das Te Deum laudamus oder Benedictus umb einander, mit einem Vater Unser, Collecten und Benedicamus Domino". In der Woche verläuft dieser Frühgottesdienst folgenderweise: Zunächst singen die Knaben und Schüler etliche Psalmen lateinisch, „wie bisher zur Metten gewohnet". Darauf „lesen die Knaben einer umb den andern zween oder drei ein Capitel, Lateinisch, aus dem neuen Testament, darnach's lang ist. Darauf lieset ein ander Knabe dasselbige Capitel zu Deutsch, sie zu üben, und ob Jemands von Laien da wäre und zuhöret". Darauf folgt eine Antiphone und eine deutsche Lektion (Montags und Dienstags aus dem Katechismus; Mittwochs aus Matthäus; Donnerstags und Freitags die täglichen Wochenlektionen). „Nach der Lektion singet der ganze Haufe ein deutsch Lied, darauf spricht man heimlich ein Vater Unser; darnach der Pfarrherr eine Collecten, und beschließen mit dem Benedicamus Domino, wie gewohnet ist" (EA 22, 235 und 236; WA 19, 78 und 80). Dieser Gottesdienst ist aber nur in den Städten nötig und möglich, „da man Schulen hat" (S. 237). Auf eine besondere Beteiligung der Gemeinde hat man offenbar von Anfang an nicht gerechnet. Die Schüler sind es, denen dieser Gottesdienst vor allem zu gute kommen soll. Daher fällt in den Wochentagsmetten die Predigt weg. Wir können aus Luthers Angaben sehen, wie sich dieser Gottesdienst in Wittenberg offenbar immer mehr von der ursprünglichen Ordnung entfernte und eine selbstständige Form gewann.

Trotz der Empfehlung Luthers und des Vorbildes von Wittenberg hat sich dieser Gottesdienst durchaus nicht allgemein eingebürgert. Ganz unmöglich war er auf den Dörfern, wo die Schulen fehlten. Aber auch in den Städten ist die Durchführung eine ziemlich vereinzelte. Im allgemeinen gilt, daß dieser Brauch sich wohl im Norden, nicht aber — Ausnahmen abgerechnet — im Süden findet. Die Reformierten kennen ihn überhaupt nicht. Nur wo das Luthertum zur Geltung kam, zog auch dieser Gottesdienst ein, aber auch da nicht überall. So haben z. B. die Nürnberger die Mette „unterlassen" (Smend, Evangel. deutsche Messen S. 181). Dagegen kennen z. B. folgende Agenden oder Kirchenordnungen die Mette: Herzogtum Preußen 1525 (Richter KOO I, 29a); Nördlinger KO 1525 (Richter I, 18b); Reformatio Hassiae 1526 (Richter I, 58b); Braunschweiger KO 1528; Visitations-Artikel 1528 (I, 97); Nassauische KO (I, 175a); Brandenburg-Nürnberger KO 1533 (I, 208b; als Ersatz für die Frühmesse an Werktagen); Wittenberger KO 1533 (I, 221a; 223a); Pommersche KO 1535 (I, 258a) und 1542 (II, 2b und 4); Naumburger KO 1538 (Neue Mitteilungen aus dem Ge-

biet histor.-antiquar. Forschungen, Bd XIX, Halle a. S. 1898, S. 524 ff.); Northeimsche KO 1539 (I, 288 a); Hamburger KO 1539 (I, 318 b f.); Kasseler KO 1539 (I, 305 b); Herzog Heinrichs Agende 1539 (I, 312 b und 313 a); Brandenburgische KO 1540 (I, 328 a); Hallische KO 1544 (I, 340 a); Schleswig-Holsteinische KO 1542 (I, 355 a); Calenberg-Göttingische KO 1542 (I, 363); Pfalz-Neuburger KO 1543 (II, 29); Cölnische Reformation 1543 (II, 50 b); Braunschweig-Wolfenbüttelsche KO 1543; Preußische KO 1544 (II, 68 a) und 1558; Mecklenburgische KO 1554 (Bl. 83 b); Stralsunder KO 1555 (II, 168); Waldecksche KO 1556 (II, 173 a); Churländische KO 1570; Lauenburgische KO 1585 u. a. m. Die Elbogener KO 1523 stellt es den Pfarrern frei, ob sie „Vesper, Metten, Complet und andere Tagzeit" halten wollen oder nicht (Richter I, 17 a); die Frankfurter KO 1530 wünscht, daß eine Mettenfeier gehalten werden könnte, aber es fehlt in Frankfurt „am genötigsten Stücklein hiezu", nämlich an einer Schule (Richter I, 141 a). Aber auch die lutherische Agende von Frankfurt a. M. von 1611 kennt die Mette nicht. Einheitlichkeit in diesem gottesdienstlichen Gebrauch innerhalb des lutherischen Gebietes besteht keineswegs. Hier hält man die Mette täglich, dort nur sonntäglich, am dritten Ort wieder nur an den hohen Festen. Zu kräftigem Leben ist die Mette nirgends gekommen. Auch der agendarische Verlauf war durchaus nicht allgemein der gleiche. Ich gebe einige Beispiele. In Königsberg hielt man 1544 die Mette in folgender Weise: Der Chor singt zwei oder drei Psalmen, und zwar, nach katholischer Tradition, aus den ersten 109 Psalmen der Reihe nach. Darauf verliest der Diakon ein ganzes oder ein halbes Kapitel deutsch mit kurzer Auslegung, und zwar wird das Alte Testament bis auf die Propheten in lectio continua gelesen. Darauf singt man ein Responsorium, lateinisch, zur Übung der Schüler. Danach singt der Priester den Versikel: Erzeige uns, Herr, deine Barmherzigkeit, worauf der Chor respondiert. Kollekte und Segen machen den Schluß. Anders war der Brauch in Mecklenburg. An „gemeinen Sonn- und Feiertagen" sangen zu Anfang die Schüler einen, höchstens drei Psalmen „mit der Antiphon de dominica oder festo". Danach las ein Knabe eine Lektion aus dem Alten Testament lateinisch und ein anderer deutsch. Dann folgte der Gesang des Benedictus, deutsch oder lateinisch, zuweilen auch das Te Deum, ebenfalls zweisprachig. Endlich schloß man mit einer Antiphone und Kollekte. Die Waldecksche KO von 1556 schreibt folgenden, an das katholische Vorbild sich treu anlehnenden Gang vor: Gesang des Veni sancte spiritus; darauf das Invitatorium und der 95. Psalm, „ob man kan", Antiphon und Psalmen vom Tage, Lektion und Responsorium (an Festen drei), Te Deum, Benedictus mit der Antiphon, Kollekte, Benedicamus. Mancherorten sang man auch das Symbolum Athanasianum (Sehling, Kirchengesetzgebung, S. 180). Vielerorten war mit der Mette auch noch das Singen oder Aufsagen des Katechismus verbunden; anderwärts stand die Auslegung, die zur Predigt wurde, im Vordergrund. Wo man die Mette nicht kannte, hatte man doch wenigstens „Frühgebete". So in Straßburg schon 1526 und nach der KO von 1570 (p. 92 u. 110; vgl. Smend, Evangel. deutsche Messen 138 Anm. 6), wo kurze Morgenpredigten unter diesem Namen gingen; ebenso in der Kurpfalz (nach der KO von 1611), offenbar ein Ersatz nicht der alten Mette, sondern der Frühmesse. Wie auch in lutherischen Kreisen immer mehr die alte Mettenform verlassen wurde, zeigt die „christliche Kirchenagende, so bei öffentlichem Gottesdienst der Gemeinden Augsburgischer Konfession nützlich gebraucht werden kann", die die Fakultäten zu Wittenberg und Tübingen 1617 herausgaben. Danach soll zweimal in der Woche Predigt und viermal „Frühgebet" stattfinden, bestehend aus Gesang, Schriftverlesung mit summarischer Auslegung, Gebet (Morgensegen), Fürbittgebet, Vaterunser, Gesang, Abkündigungen und Segen (p. 220 u. 232 ff.). Es lag in der Natur der Sache, daß diese Gottesdienste allmählich schwinden mußten. Nur die Metten der drei hohen Feste, zumal die Christmette, trotzten dem Wandel der Zeiten. So kannte z. B. die Friedberger KO von 1704 die Christmette in der Christnacht früh 4 Uhr (p. 213; 229); und in Sachsen wurden Christmetten und Christvespern zwar durch ein königl. Reskript 1812 verboten, aber sie leben heute noch, wenn auch in erneuter Gestalt, als volkstümlicher Brauch (vgl. Drews, Das kirchl. Leben der Ev.-Luth. Landeskirche des Königreichs Sachsen, S. 224 und Mitteilungen des Sächs. Vereins f. Volkskunde II (1902), S. 302 ff.). Keine der neuesten Agenden hat m. W. versucht, die alten Metten wieder einzuführen. Drews.

Metz, Bistum. — Pauli diaconi Gesta episcop. Mettens. MG SS II, S. 2[illegible] f., vgl. XIII S. 303 ff.; Gesta episcop. Mettens. MG SS X, S. 531 ff.; Alperti de episcop. Mett. libell. MG SS IV, S. 696 ff.; Biographien von Metzer Bischöfen: Annal. MG SS

rer. Meror. II, S. 426 ff.; Chrodegang, MG SS X, S. 552 ff.; Dietrich I SS IV, S. 461 ff.; Adalbero II. SS IV, S. 658 ff.; Bischofslisten SS XIII, S. 305 ff.; A. Calmet, Histoire ecclesiast. et civile de la Lorraine. Nancy 1728; Gallia christiana Bd XIII S. 677 ff.; Rettberg, KG. Deutschlands, Göttingen 1846 I S. 90 ff. 484 ff.; Hauck, KG. Deutschlands, passim.; Eubel, Hierarchia cathol. m. aevi, 2 Bde, Münster 1898 u. 1901.

Das mittlere Moselthal und seine Umgebung westlich bis an die Maas und östlich bis über die Vogesen hinaus war, als Gallien von den Römern unterworfen wurde, der Sitz der keltischen Völkerschaft der Mediomatrici. Ihr Hauptort Divodurum d. i. Götterburg war, wie der Name zeigt, ein altes Kultuscentrum, s. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, S. 519. Wann das Christentum in diesen Teil Galliens gekommen ist, wissen wir nicht. Denn die jungen Legenden, welche für die Metzer Gemeinde die Gründung durch Apostelschüler in Anspruch nehmen, sind wertlos. Man kann nur vermuten, daß Divodurum schon in der Römerzeit eine Christengemeinde in seinen Mauern hatte. Die Stadt überdauerte den Fall des römischen Reichs; in der fränkischen Zeit erscheint sie unter dem neuen Namen Mettis, d. i. Metz. Sie ist jetzt Sitz eines Bischofs. Schon i. J. 535 unterschreibt der Bischof Hesperius das Protokoll der Synode von Clermont, MG CC I S. 70. Seitdem steht wenigstens die Namenreihe der Bischöfe ziemlich fest. Die Ausdehnung der mittelalterlichen Diöcese war sehr bedeutend; ihre Westgrenze lief ungefähr 20 Kilometer jenseits der jetzigen deutsch-französischen Grenze; die Südgrenze fiel mit dieser nahezu zusammen; im Osten bildete die Stammesgrenze zwischen Franken und Alamannen die Grenze der Diöcesen Metz und Straßburg, so daß also Bitsch noch zu der ersteren gehörte. Im Norden reichte sie in das Gebiet der heutigen Rheinpfalz und der Rheinprovinz hinein. Die Diöcese war sprachlich gemischt, so aber, daß der deutsche Bestandteil überwog; dagegen war der Bischofssitz überwiegend französisch. Seit der Organisation der fränkischen Erzbistümer war Metz Suffraganbistum von Trier.

Bischofsliste: Hesperius 535, Villicus, Petrus? ob identisch mit Gundulf?, Agiulf 601, Arnoald, Pappolus, Arnulf 611 oder 612—627, Goerich (Abbo), Godo, Chlodulf, Abbo, Aptatus?, Felix?, Sigibald, Chrodegang gest. 766, Angilram 768—791, Gundulf gest. 822, Drogo 823—855, Adventius 858—875, Wala 876—882, Ruotpert 883—917, Wigerich 917—927, Benno zurückgetreten 929, Adalbero I. gest. 962, Dietrich I. 965—984, Adalbero II. 984—1005, Dietrich II. gest. 1047, Adalbero III. gest. 1072, Hermann gest. 1090; Gegenbischöfe: Walo zurückgetreten 1085, Brun vertrieben 1088; Poppo 1090—1103?, Gegenbischof Adalbero IV. 1096—1117 oder 1118; Theoger 1118—1120, Stefan 1120—1162, Dietrich III. von Bar 1164—1171, Friedrich 1171—1173, Dietrich IV. v. Lothringen 1173—1179, Bertram (Berthold) 1180—1212, Konrad 1212—1224, Johann I. von Aspremont 1224—1238, Jakob von Lothringen 1239—1260, Philipp von Floranges 1260—1264, Wilhelm von Trainel 1264—1269, Lorenz von Leistenberg 1269—1279, Johann II. von Flandern 1280—1282, Burchard von Hennegau 1282—1296, Gerhard von Relange 1297—1302, Reginald von Bar 1302—1316, Heinrich I. de la Tour 1319—1324, Ludwig von Portiers 1325—1327, Ademar von Monteil 1327—1361, Johann III. von Vienne 1361—1365, Dietrich V. Beyer von Boppard 1365—1383, Peter II. von Luxemburg 1384—1387, Gegenbischof Tilmann von Bettenburg 1384—?, Radulf von Coucy 1387—1415, Konrad II. Beyer von Boppard 1415—1459, Georg von Baden 1459—1484, Heinrich von Lothringen 1485—1505.

Hauck.

Meenniter, s. d. A. Maon Bd XII S. 243.

Meurer, Moritz, Lic. theol., wurde am 3. August 1806 zu Pretzsch bei Wittenberg geboren, als Sohn eines dortigen Justizbeamten, der später ins Sächsische Vogtland versetzt ward. Nachdem er die Fürstenschule zu Grimma besucht hatte, widmete er sich 1825—28 dem Studium der Theologie auf der Universität Leipzig. Hier assistierte er am 1. April 1827 dem von Königsberg berufenen D. August Hahn bei seiner Habilitationsdisputation auf Grund einer Schrift de rationalismi qui dicitur vera indole. Der Hauptgegner war der die Kantische Richtung vertretende Philosoph Krug. Von dem nachhaltigen Eindrucke, den M. von jenem sechsstündigen Redeturnier empfing, zeugt die lebendige Schilderung in einer Reihe von Artikeln des Sächsischen Kirchen- und Schulblattes aus dem Jahre 1870. Überhaupt verdankte er dem genannten Lehrer, wie so manche seiner Kommilitonen, die tiefste Anregung. Nach bestandener Kandidatenprüfung wirkte er 4 Jahre lang als Hauslehrer in der Familie des Superintendenten D. Heubner in Wittenberg,

dem er auch später in warmer Verehrung zugethan blieb. Der Aufenthalt in der alten Lutherstadt hat jedenfalls auch sein reges Interesse für Reformationsgeschichte begründet, das ihn dann lebenslang begleitet und manche schöne Frucht getragen hat. Nach einer durch Kränklichkeit veranlaßten längeren Erholung im Elternhause fand er eine Anstellung am Lehrerseminar zu Weißenfels, wurde aber bald darauf nach Sachsen zurückberufen, um zuerst mehrere Jahre hindurch ein geistliches Amt in Waldenburg zu bekleiden. Im Jahre 1841 wurde er dann Pfarrer in dem nahegelegenen Callenberg und ist bis zu seinem Tode seiner dortigen Gemeinde treugeblieben, da er sich niemals zu einer Weiterbewerbung entschließen konnte. Doch wurde seine tüchtige Kraft vielfach auch für weitere Kreise in Anspruch genommen. So wurde er zweimal zur Assistenz bei der für die einzelnen Ephorien der Sächsischen Landeskirche angeordneten allgemeinen Kirchenvisitation zugezogen. Ebenso oft war er Mitglied der Landessynode und brachte dabei seine im lutherischen Bekenntnisse festgegründete Überzeugung in ebenso entschiedener wie maßvoller Weise zur Geltung. Besonders einflußreich zeigt sich seine Mitwirkung bei einer im Jahre 1874 abgehaltenen außerordentlichen Synode, die sich u. a. mit der Frage eines Bibelauszuges beschäftigte. — Hatte M. bereits in den Jahren 1840–47 ein kirchliches Gemeindeblatt „Der Pilger aus Sachsen" herausgegeben, so übernahm er im Jahre 1861 aus den Händen von Professor D. Luthardt die Redaktion des Sächsischen Kirchen- und Schulblatts, des damals einzigen Organs der Landeskirche, und hat sie volle 12 Jahre hindurch fortgeführt, nicht selten unter schwierigen Verhältnissen und harten Kämpfen. Daneben fand er auch immer Zeit zu weiterer literarischer Thätigkeit im Dienste der theologischen Wissenschaft. Sein bedeutendstes Werk in dieser Richtung ist: Luthers Leben aus den Quellen erzählt, zuerst 1843–46 in 3 Bänden bei Justus Naumann in Leipzig erschienen, später in 2. und 3. Auflage 1852 und 1870 in Einem Bande. Von der 1. Auflage wurde eine englische Übersetzung 1848 in New-York gedruckt. Noch immer dürfte diese Lutherbiographie, von der ein kurz gefaßter, für christliche Leser insgemein bestimmter Auszug ebenfalls eine 2. Auflage erlebt hat, einen ehrenvollen Platz in der Reihe der übrigen einnehmen. Entspricht schon diese auf gründlichen Forschungen beruhende und eines durchaus objektiven Urteils sich befleißigende Hauptschrift durch ihre allgemein verständliche Ausdrucksweise den Bedürfnissen eines weiteren Leserkreises, so tritt dies bei den zahlreichen Publikationen verwandten Inhalts noch mehr hervor. Dazu gehören als kleinere Monographien „Der Tag zu Schmalkalden und die Schmalkaldischen Artikel" (1837), „Luther als Jubelfestprediger" 1839 und „Martin Luthers letzte Lebenstage, Tod und Begräbnis" 1846. Einen größeren Umfang hat: Katharina Luther, geb. v. Bora (2. Aufl. 1873) und Philipp Melanchthons Leben (2. Aufl. 1869). Seit 1862 gab M. in Verbindung mit anderen ein Sammelwerk unter dem Titel „Das Leben der Altväter der lutherischen Kirche" heraus, von dem nach und nach 4 Bände in dem oben erwähnten Verlage erschienen sind. Von M. selbst sind behandelt: Johann Bugenhagen (Bd 2), Nikolaus Hausmann (Bd 3) und Friedrich Myconius (Bd 4). Zur Charakterisierung des bei dem ganzen Unternehmen befolgten Verfahrens mögen einige Sätze aus dem Prospekte dienen. „Der Leser soll aus dem Munde der alten Väter selbst hören, wer sie waren und was sie wollten, oder er soll es sich von gleichzeitigen oder doch ganz nahestehenden Berichterstattern sagen lassen, und der Biograph wird ihnen nicht dreinreden, wird sich in der Darstellung selbst aller Untersuchungen und Erörterungen, insbesondere aber aller Reflexionen, Anwendungen und rhetorischen Beiwerks enthalten; auch an der schmucklosen Sprache der Quellen nicht künsteln und überhaupt nur soweit selbstthätig auftreten, als der Zusammenhang, die Ordnung und das Verständnis es erfordern."

An dem Bilde des schlichten und doch so vielseitigen und arbeitsfreudigen Landpfarrers würde ein Hauptzug fehlen, wenn nicht seiner Bemühungen auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst gedacht würde. Der notwendig gewordene Neubau seiner eigenen Kirche ließ ihn umfassende Studien nach dieser Seite hin machen. Auf Grund der gewonnenen Einsicht und der auf mehrfachen Reisen gesammelten Erfahrungen diente er oft und gern auch anderen mit seinem Rate. Im Jahre 1863 veranstaltete er im Verein mit einigen Freunden in dem nahen Städtchen Hohenstein eine Ausstellung von Erzeugnissen kirchlicher Kunst und Gewerbthätigkeit, die sich eines überaus zahlreichen Besuches aus dem In- und Auslande zu erfreuen hatte. Eine solche fand später auch bei Gelegenheit eines Stuttgarter Kirchentages statt und hat auch dort bahnbrechend gewirkt. Seine Gesamtanschauung hat M. in 2 Schriften niedergelegt, die noch immer eine treffliche Anleitung bieten. Die eine kürzere ist „Der Altarschmuck, ein Beitrag zur Paramentik der evangeli-

schen Kirche" vom Jahre 1868, die andere größere, — sein letztes Werk — „Der Kirchenbau vom Standpunkt und nach dem Brauche der evangelisch-lutherischen Kirche vom Jahre 1877." Zwei Monate nach der Vollendung dieses Werkes, wenige Tage vor der Feier der silbernen Hochzeit mit seiner zweiten Ehegattin ist er nach kurzer Krankheit am Himmelfahrtstage — 10. Mai — 1877 sanft entschlafen. **Th. Ficker.**

Mexiko. — In dieser Republik wohnen (nach dem Census von 1900) 13 545 465 Seelen auf 1 987 201 Quadratkilometern. Der Staat konnte sich erst 1824 seine erste Verfassung geben, wenn auch schon 1822 die Losreißung von Spanien vollzogen war. Doch verleugnete das neue Staatsgebilde in kirchlicher Beziehung zunächst seinen bisherigen Zusammenhang mit dem Geiste des Mutterlandes wenig; denn es wurde nur der römisch-katholischen Kirche Existenzberechtigung zuerkannt. Nach einer Reihe innerer Kämpfe um die Regierungsgewalt brachte das Jahr 1857 eine fortgeschrittenere Verfassung der „Vereinigten mexikanischen Staaten", 27 an der Zahl samt 2 Territorien, so daß eine föderative Republik hergestellt war. Die „konstitutionellen Garantien" der neuen Ordnung erleichterten besonders die Naturalisation von Zuwanderern und beseitigten nicht nur die Alleinberechtigung der katholischen Kirche, sondern auch alle äußere Hilfeleistung des Staats zu ihren Gunsten, besonders gegenüber der persönlichen Freiheit des einzelnen Katholiken. „Der Staat gestattet keinen Vertrag und keine Anordnung, welche die Freiheit eines Menschen verletzt in Bezug auf Arbeit, Erziehung oder religiöse Gelübde. Ebenso erkennt das Gesetz keine Mönchsorden an und gestattet nicht, daß sich irgend ein solcher gründe, welchen Namen und Charakter sie auch annehmen könnten." Allerdings unterblieb auch hier die wirkliche Durchführung des Verfassungsgesetzes, zum Teil wohl deshalb, weil die Macht der Orden bereits seit 1835/36 beträchtlich geschwächt war durch die damalige Aufhebung der meisten Klöster und Säkularisation der Missionen, dieser auf der Hörigkeit von Farbigen ruhenden Beherrschung nicht weniger Landstriche. Jedenfalls blieben mehrere Mönchsorden allezeit im Lande, so daß z. B. jener des hl. Franziskus sieben unter der „Propaganda" in Rom stehende Missionskollegien aufrecht erhält. Aber auch außerdem konnte sich die katholische Kirche, zum Teil infolge der Thätigkeit des seit 1851 bei der Republik beglaubigten päpstlichen Nuntius, vorteilhaft ausgestalten, wenn auch nach 1857 noch wiederholt Maßregeln von seiten der Regierung getroffen wurden, um die Staatsgewalt unabhängiger von der Kirche zu machen. So kam es nicht nur zu der Herstellung dreier Kirchenprovinzen anstatt der einen von Mexiko, sondern 1863 wurden auch sieben neue Bistümer errichtet (darunter Vera Cruz, Queretaro, Leon). Weiterhin kamen noch die Diözesen Taumalipas (1870) und Tabasco (1880) hinzu, wie 1874 das apostolische Vikariat Nieder-Kalifornien hergestellt ward. So sehen wir denn die katholische Kirche in der Republik geleitet durch 3 Erzbischöfe und 19 Bischöfe. Der Metropolitanverwaltung von Mexiko unterstehen 9 Suffraganbischöfe mit 780 Pfarreien, jener von Guadalaxara 6 Bischöfe mit 270 Pfarreien, endlich derjenigen von Michoacan (im Westen von Mexiko, Hauptstadt Morelia) 4 Bischöfe mit 174 Pfarreien. Die im Jahre 1900 erhobene Seelenzahl der katholischen Kirche beträgt 12 517 530, wobei allerdings zu erkennen ist, daß eine weit größere Menge als die nachgewiesenen 69 407 Menschen, welche keine Angabe machten, bei der Feststellung der Konfession unberücksichtigt blieb. Denn es fanden sich nur 12 266 Protestanten vor und eine sehr geringe Summe Andersgläubiger. Zu den Protestanten ist natürlich ein großer Bruchteil jener 69 400 einzubeziehen, da diese Konfessionsangehörigen weitaus am meisten aus naturalisierten und fremdbürgerlichen Angehörigen der nordamerikanischen Unionsstaaten bestehen; bei ihnen aber ist die Ablehnung der Konfessionsangabe fast ebenso eine Sitte in Bezug auf den Census wie bei den Engländern. Die Protestanten Mexikos setzen sich infolge ihrer Herkunft aus den Unionsstaaten (wenig aus englischen Gebieten; es gab nur 3381 Engländer im Lande) auch aus einer größeren Anzahl von kirchlichen Gemeinschaften zusammen, unter welchen die Bekenner der presbyterianischen und methodistischen Denomination, sodann Baptisten und Gläubige der Hochkirche am meisten Verbreitung erlangten. Doch hat es z. B. auch die Sekte der Mormonen zu einer Anzahl von Gemeinden gebracht; es sind darunter 6–7 sogenannte Kolonien, also Landgemeinden, welche um ihres raschen wirtschaftlichen Emporblühens willen hervorgehoben werden. Da nur die geringe Zahl von 2340 Deutschen, dem Bürgerrecht nach, dazu etwa ein Viertel dieser Zahl naturalisierter, aber nicht romanisierter Deutscher als größtenteils protestantisch anzusehen ist, die Engländer nur um Tausend Köpfe mehr betragen, von Unionsangehörigen 10 222 gezählt wurden, so ist der amerikanisch-englische Charakter des mexikanischen Protestantismus natürlich der herrschende,

mit ihm aber auch dessen Zersplitterung. Die Deutschen haben es nicht einmal in der Hauptstadt zu einer vollständigen kirchlichen Gemeindebildung gebracht, um sich eines dauernd besetzten Pfarramts zu erfreuen. Man hält sich hier wie in anderen Städten deutscherseits meist an die Missionsgeistlichen der Brüdergemeinde. Letztere unterhält — wiederum von Amerika aus — eine Anzahl von Stationen im Lande, zu welchen in der Regel auch eine Schule gehört. Die Deutschen in der Hauptstadt aber gründeten nur eine konfessionslose Schule (1893) mit 6 Klassen (darunter 2 höheren Knabenklassen und einer solchen für Mädchen) und deutscher Unterrichtssprache; es wirken unter einem Direktor 4 Lehrer und 3 Lehrerinnen; den Vorsitz in dem Schulvorstande führt der jeweilige Gesandte. Schon daraus, daß die im Jahre 1900 erhobene Zahl der vorhandenen Deutschen allgemein überraschte, ergiebt sich, daß diese in geringem Maße deutsche Vereinigungen pflegen, weshalb natürlich auch kirchliche Gemeinschaften deutscher Art erst noch zu gewärtigen sind. **Wilh. Götz.**

Meyer, Heinrich August Wilhelm, gest. 1873. H. A. W. Meyer ist laut des Taufregisters bei der St. Margarethenkirche zu Gotha (Fol. 492, Nr. 18) dortselbst am 10. Januar 1800 geboren und am 12. desselben Monats getauft. Sein Vater war der Bürger und Hofschuhmacher Johann Nikolaus Meyer; seine Mutter, eine geborene Leinhoff, welche bis zum Jahre 1851 lebte, wird gelegentlich als eine sehr kluge und energische Frau bezeichnet. Welchen Einfluß Bretschneider, welcher als Generalsuperintendent und Oberpfarrer an der Margarethenkirche stand, auf die Entwickelung Meyers gehabt habe, ist aus den vorliegenden Akten und Familiennachrichten nicht zu ersehen. Seine gelehrte Vorbildung erhielt er auf dem Gymnasium illustre seiner Vaterstadt, welches unter Doerings Direktorate stand und an welchem auch Rost wirkte. Unterm 23. März 1818 erhielt Meyer bei seinem Abgange zur Universität das folgende Zeugnis: — per plures annos in Gymnasio nostro versatus extremo tempore jure meritoque primum locum inter discipulos nostros occupavit. Excelluit enim ille in plurimis, quae apud nos traduntur, disciplinis, praecipue in accuratiore latinae linguae cognitione, quam elegante carmine latino, in memoriam Lutheri sacris saecularibus ab eo decantato, publice probavit. Jam vero cum ad solidioris doctrinae studium accederet modestia, vitae probitas et animi integritas, facile, qualis ille olim exstiturus sit, augurari possumus. Er ging nach Jena, um Theologie zu studieren, und blieb hier bis Michaelis 1820. Die Vorlesungen von Gabler, Schott, Danz und Baumgarten-Crusius hat er fleißig besucht; neben den theologischen Disziplinen nahmen ihn aber auch die philosophischen Vorlesungen von Fries und geschichtliche und philologische Studien unter Luden, Eichstädt und Reisig in Anspruch; auch Arabisch hat er unter Kosegarten getrieben. Die durch eine unglückliche Bürgschaftsleistung seines Vaters verursachte Erschöpfung der Geldmittel zwang den lernbegierigen jungen Mann, mit 2½ Jahren des Universitätslebens sich zu begnügen und — was gesetzlich zulässig war — das sechste Semester in häuslichen Studien hinzubringen.

Vor seiner heimatlichen Kirchenbehörde bestand er um Ostern 1821 und um Michaelis 1822 die beiden ordnungsmäßigen theologischen Prüfungen, und zwar „völlig gut." Schon vor der zweiten Prüfung war er aber in eine Wirksamkeit eingetreten, welche in mehr als einer Hinsicht von entscheidender Folge für seinen Lebensgang geworden ist. In Grone bei Göttingen hatte der dortige Pastor Oppermann ein Pensionat zur wissenschaftlichen Ausbildung von Knaben aus höheren Ständen gegründet. Für diese Anstalt wurde Meyer als Lehrer gewonnen. Hier fand er in einer Tochter des Pastors Oppermann seine Lebensgefährtin, mit welcher er, als er am Ende des Jahres 1822 in das Pfarramt zu Osthausen, seit 1826 zum Meiningenschen gehörend, eingetreten war, sich verband und welche bis zum Jahre 1861 seinem Hause vorgestanden hat. Bedeutungsvoll wurde ferner der Aufenthalt in Grone dadurch, daß Meyer hier die Hannoverschen Verhältnisse so lieb gewann, daß in ihm der Wunsch entstand, in der Hannoverschen Landeskirche Anstellung zu finden. Er selbst spricht dies mit warmen Worten in seinem unterm 5. Februar 1827 an das Konsistorium zu Hannover gerichteten Gesuche aus. Es handelte sich, wenn Meyers Wunsch erfüllt werden sollte, zunächst um Erteilung des Indigenats an denselben seitens des königlichen Kabinetsministeriums. Auf den günstigen Bericht des Konsistoriums wurde unterm 27. April 1827 das Indigenat erteilt. Hierauf hatte Meyer ein Kolloquium bei dem Konsistorium zu bestehen, auch eine Probepredigt und Katechisation in einer Kirche zu halten, und nachdem diese Prüfung rühmlich (Bene in omnibus) erledigt war, wurde auf seine Anstellung Bedacht genommen. Eine gewisse Schwierigkeit

fand man in den Gehaltsverhältnissen. Meyer habe schon eine Einnahme von 300 bis 400 Thalern, in einer sehr wohlfeilen Gegend, berichtete das Konsistorium an das Kabinet des Königs, er würde deshalb auf eine Pfarre Anspruch machen, zu welcher gewöhnlich Prediger translociert werden; man könne aber ihn, der vom Auslande komme, nicht vorziehen. Indessen im Jahre 1829 fand sich eine geeignete Stelle zu Harste bei Göttingen. Meyer bat von Osthausen aus um Verleihung derselben, indem er namentlich betonte, daß die Nähe der Universitätsstadt mit ihrer Bibliothek für ihn bei seinen wissenschaftlichen Bestrebungen von Wichtigkeit sein würde. Die mit der Stelle verbundene Einnahme wurde zu 529 Thalern 23 Gr. 8 Pf. veranschlagt. Unterm 30. Oktober 1830 erfolgte die Ernennung für Meyer, und am 30. Januar 1831 wurde er in Harste als Pastor eingeführt. Seit dem Tage hat er bis an seinen Tod der Hannoverschen Landeskirche angehört.

Im Jahre 1837 wurde Meyer auf die Superintendentur-Pfarre zu Hoya befördert und dort am 22. Oktober eingeführt. Damaliger Sitte gemäß hatte der neu ernannte Superintendent im Plenum des Konsistoriums eine lateinische Abhandlung vorzutragen. Meyer nahm das Thema de fundamento ecclesiae. Die in lichtvoller Darstellung gegebene Arbeit ist für Meyers Eigenart bezeichnend. Er stellt sich fest auf 1 Kor 3, 11, betont, daß es sich um die Person, nicht etwa um die Lehre des Herrn handelt, blickt von hier aus auf die übrigen Schriftzeugnisse, die er anzieht, und dringt darauf, daß man, unter Fernhaltung philosophischer Voraussetzungen, mit geschichtlicher Treue den wahren Sinn der apostolischen Worte gewinnen solle, indem er namentlich gegen Strauß polemisiert. Für die pastorale Praxis giebt er die Anweisung: Aptum vero atque consentaneum aeterno illi fundamento, quod coelestis opifex ecclesiae nostrae posuit, Jesum Christum et immortalia ejus merita e sacra scriptura pie ac sedulo indagare, contemplari, perscrutari, Jesu Christi evangelium absque omnibus humanis additamentis mutationibusque praedicare, et perpetuo tendere ad id, ut Jesus Christus animos impleat, mentes illuminet, vitam regat. Aber schon nach wenigen Jahren wurde Meyer, welcher nicht nur in seinen kirchlichen Ämtern sich vorzüglich bewährt hatte, sondern auch durch seine schriftstellerischen Arbeiten in immer weiteren Kreisen einen rühmlichen Namen gewann — im Jahre 1841 erhielt er eine Einladung, als Professor in Gießen einzutreten — zu einer für die Landeskirche bedeutungsvolleren Wirksamkeit berufen. Auf Antrag des Konsistoriums ernannte ihn der König im Jahre 1841 zum Konsistorialrate und zum Pastor an der Neustädter Hof- und Schloßkirche und zum Superintendenten der damals mit jener Pfarre verbundenen, zwar kleinen, aber mancherlei Arbeit bringenden Ephorie. Am 5. Oktober 1841 wurde Meyer in den dreifachen Dienst eingeführt. In einer Gemeinde von etwa 5000 Seelen verwaltete er allein das Pfarramt; die Hilfeleistung eines Kaplans war nicht geeignet, eine wesentliche Erleichterung zu gewähren. Im Konsistorium fielen dem neu Eingetretenen, dessen Tüchtigkeit vor Augen lag, bedeutende Arbeiten, insbesondere bei den Generalsachen und bei den theologischen Prüfungen zu. Dazu kam die immer steigende Arbeit an dem großen Werke über das Neue Testament. Meyer selbst äußert einmal, er habe eine fast unverwüstliche Gesundheit und Kraft gehabt und habe schonungslos seine Kräfte angespannt. Er lebte eingezogen und äußerst regelmäßig; des Morgens um 5 Uhr, ja um 4 Uhr, saß er schon an seinem Schreibtische. Aber die Arbeitslast war zu groß. Im Jahre 1846 wurde er von einem schweren Leberleiden niedergeworfen, und wenn er auch genas, so hat er doch seit jener Zeit die frühere Kraft und Frische nicht mehr gehabt. Im Jahre 1847 mußte er um Erleichterung seiner Arbeitslast bitten; die Einnahmeverhältnisse schienen dahin zu führen, ihm den Konsistorialdienst abzunehmen. Aber gerade für diesen Teil der Geschäfte wollte man ihn behalten. Es wurde deshalb Einrichtung dahin getroffen, daß er sein Pfarr- und Ephoralamt niederlegen und sich ganz der konsistorialen Wirksamkeit widmen konnte (Johannis 1848).

In der so geordneten Stellung ist Meyer, welcher im Jahre 1861 den Titel eines Oberkonsistorialrates erhielt, bis dahin verblieben, daß er im Jahre 1865, seiner Bitte gemäß, in einen ehrenvollen Ruhestand eintrat. Eine kurze Zeit hindurch hat er auch nach seiner Pensionierung noch bei den theologischen Prüfungen mitgewirkt; im wesentlichen aber war seine noch vorhandene Kraft seinem Werke über das Neue Testament gewidmet. Nach einer sehr peinvollen Unterleibskrankheit ist er am 21. Juni 1873 entschlafen. Das Kreuz auf seinem Grabe in dem Kirchhofe seiner früheren Neustädter Gemeinde hat den Spruch Röm 14, 8.

Meyer war eine durchaus lautere Natur, von wahrhaft evangelischer Frömmigkeit,

von Herzen demütig, in seiner ganzen Lebenseinrichtung bescheiden, einfach, ruhig, klar und wahr. Von seiner eminenten Gelehrsamkeit und von seinem unermüdlichen Fleiße zeugen seine Arbeiten. Nur durch sein eingezogenes, regelmäßiges Leben — zu welchem insbesondere auch die täglichen Gänge mit seinem Freunde und Landsmanne, dem gelehrten Kübner, oder mit seinen Großkindern gehörten — hat er es ermöglicht, daß Zeit und Kraft ausreichten, um die übernommenen Arbeiten zu vollbringen. Er verstand es auch, sich zu beschränken, zu konzentrieren. Auf erhebliche Nebenarbeiten ließ er sich selten ein. Im Winter des Jahres 1846 war er Mitglied der kirchlichen Konferenz zu Berlin. Im Jahre 1857 ernannte ihn der König unter den „angesehenen evangelischen Geistlichen", der ständischen Verfassung gemäß, zur ersten Kammer der allgemeinen Ständeversammlung, und da hat Meyer insbesondere bei der Schulgesetzgebung mitgewirkt. Sodann hat er der Halleschen Konferenz zur Revision der lutherischen Bibelübersetzung Neuen Testaments angehört und bei seiner Pensionierung wurde besonders bestimmt, daß er auch nach derselben Mitglied jener Konferenz bleiben solle. Unvergessen ist ferner seine Teilnahme an der Vorsynode (1863), aus deren Beratungen die Kirchenvorstands- und Synodalordnung vom 9. Oktober 1864 hervorgegangen ist.

Die wesentlichste Wirksamkeit Meyers lag aber einerseits auf dem Gebiete seines pfarramtlichen und seines konsistorialen Dienstes, anderenteils in seiner litterarischen Thätigkeit. Seine Predigtweise war einfach, klar und herzlich, in dem gegebenen Texte und im ganzen der hl. Schrift fest gegründet. Er war ein vortrefflicher Katechet und verstand es namentlich, die Herzen seiner Konfirmanden zu gewinnen. Im Konsistorium war er ein pünktlicher Arbeiter von kirchlichem Sinne; auch seine eigenen Theologumenen wußte er dem Bekenntnis und den Ordnungen der Kirche nachzusetzen. Er war ein ausgezeichneter Examinator, von zweifelloser Präzision in seinen Fragen, ein gewandter Lateiner, da bis zu der neuen Prüfungsordnung vom Jahre 1868 die lateinische Rede bei den Prüfungen eine ziemlich weitgehende Anwendung fand, und von solcher Sicherheit und Reichhaltigkeit des Wissens, daß er in voller Freiheit den Prüflingen gegenüber sich bewegen und wohlwollend der denselben willkommenen Richtung folgen konnte, ohne doch die feste Leitung zu verlieren. Wer fleißig gearbeitet und etwas Tüchtiges gelernt hatte, konnte sicher sein, daß dies bei der Meyerschen Prüfung zu Tage kam und freundlich anerkannt wurde. Aber Phrasen, welche zur Verdeckung von Unkenntnis dienen sollten, konnte er nicht vertragen.

Weit über die Grenzen der Hannoverschen Landeskirche hinaus erstreckte sich aber die litterarische Wirksamkeit Meyers. Auch diese läßt, so umfangreich sie ist, doch diejenige Konzentration erkennen, auf welche oben hingewiesen ist. Es war im wesentlichen nur ein Gebiet, auf welchem er arbeitete; hier war er aber auch völlig heimisch. Und seine ganze Kraft setzte er an die entscheidenden Hauptarbeiten, ohne auf gelegentliche Leistungen, wie Abhandlungen, Rezensionen u. dgl., sich einzulassen.

Die im Jubeljahre der Augsburgischen Konfession erschienene Ausgabe der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche wurde von Meyer selbst (Vorrede zu Matthäus rc. 1832) als eine Arbeit angesehen, welche in das eigentliche Hauptwerk seines Lebens zwischeneintrat. Dies große Werk galt dem Neuen Testament. Der ursprüngliche Titel lautete: **Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidiert mit einer neuen Deutschen Uebersetzung und einem kritischen und exegetischen Kommentar.** Der anfängliche Plan des Verfassers ging dahin, daß das ganze Werk in drei Abteilungen vollendet sein, nämlich erstlich Text und Übersetzung, sodann den Kommentar über die Evangelien und die Apostelgeschichte, endlich den Kommentar über die übrigen Bücher enthalten und, in knapper Fassung die isagogischen Untersuchungen, die Geschichte der Exegese, namentlich aus den griechischen Vätern, und die eigene Auslegung nach strenger, philologischer Methode bietend, ein Handbuch für die Studierenden sein sollte. In weiterer Ferne schwebte dem Verfasser auch noch ein „System des biblischen Rationalismus" (a. a. O. S. XV) vor, eine neutestamentliche Theologie, zur lehrhaften Zusammenfassung der exegetischen Ergebnisse. Meyer hatte das Glück, eine angesehene Buchhandlung in Göttingen zum Verlage bereit zu finden, und im Jahre 1829 erschien, dem ersten Plane gemäß, Text und Übersetzung in zwei Bänden. Die erste Probe des Kommentars, die drei synoptischen Evangelien umfassend (119 Seiten), folgte im Jahre 1832. Der ursprünglich entworfene Plan wurde jedoch alsbald erweitert und es erschienen nun die ersten Auflagen des Johannes 1834, der Apostelgeschichte 1835, des Römerbriefs 1836, des ersten Korintherbriefs 1839, des zweiten 1840, des Galaterbriefs 1841, des Epheserbriefs 1843 und der Briefe an die Philipper,

die Kolosser und Philemon 1817. Die Bearbeitung der übrigen Abteilungen des Kommentars mußte Meyer, dessen eigene Thätigkeit durch die neuen Auflagen der von seiner Hand gelieferten Teile völlig in Anspruch genommen wurde, jüngeren Mithelfern anvertrauen.

Eine eingehende Würdigung des Meyerschen Werkes würde hier zu weit führen. Das gegenwärtige Theologengeschlecht, zumal in der Hannoverschen Landeskirche, weiß, was es dem heimgegangenen Meister der Exegese verdankt. Eine besonders wertvolle Anerkennung seiner Arbeit empfing Meyer von der Göttinger Fakultät, welche unter Lückes Dekanat ihn am 24. März 1845 honoris causa zum Doktor der Theologie ernannte und dabei bezeugte: propter eximiam ejus eruditionem artemque theologicam eamque praecipue editis excellentissimis doctissimisque in libros novi Testamenti commentariis, quibus consensu omnium de ornanda et amplificanda hermeneutica sacra praeclarissime meruit, comprobatam. Eine nicht minder bedeutsame Anerkennung lag darin, daß das Werk in englischer Übersetzung, in der zu Edinburgh erscheinenden Clarkschen Sammlung, seinen Eingang in England und Amerika fand. Mit eisernem Fleiße und liebevoller Hingebung arbeitend hat Meyer selbst bis an seinen Tod eine lange Reihe neuer Auflagen der verschiedenen Abteilungen seines Werkes besorgt. Und er selbst ist in und an der Arbeit gewachsen. Den Aufrichtigen läßt es der Herr gelingen. Meyer war ein Forscher von reinster Wahrheitsliebe. Auf jeder Stufe seiner eigenen Entwickelung sprach er genau das aus, was er in ernster Arbeit erkannt hatte, nicht mehr und nicht weniger. Seine Hingebung an das göttliche Wort der Schrift hat ihm ein immer völligeres Hineinwachsen in die heilsame Gnade und Wahrheit eingebracht; im Laufe der Zeit ist er bei unverbrüchlichem Festhalten an wissenschaftlicher Freiheit und an der unabänderlichen philologischen Methode der Exegese immer positiver, kirchlicher geworden, und wer die allmähliche Ausgestaltung des Kommentars im einzelnen verfolgt, z. B. die letzte Meyersche Bearbeitung der Synoptiker mit der ersten Ausgabe vergleicht, der wird sehr weite Abstände wahrnehmen. Fortwährend hat Meyer sich selbst korrigiert und mit rücksichtsloser Offenheit erkannte Mängel an seiner früheren Arbeit beseitigt. In dem großen Werke seines Lebens liegen, dem Gange der kirchlichen Dinge entsprechend, die Spuren tiefgehender Bewegungen, erschütternder Kämpfe, aber auch einer aus dem ewigen Grunde des Heils herkommenden Erstarkung und Erleuchtung der evangelischen Kirche vor Augen.

Zur Mitarbeit an seinem Kommentar hatte Meyer jüngere Kräfte herbeigezogen: Huther (Pastoralbr. 1 2 Ptr, Jud, 1 2 3 Joh, Jak), Lünemann (1 2 Thess, Hbr), Düsterdieck (Apk). Daß nach Meyers Tode der Kommentar in würdiger Weise weiter geführt werde, ist durch die umsichtige, von D. Weiß in Berlin mit Rat und That unterstützte Sorgfalt des Verlegers sicher gestellt. Neue Bearbeitungen sind von B. Weiß (Mt, Joh, Röm, Pastoralbr., Hbr, 1 2 3 Joh), B. und J. Weiß (Mc und Lc), Wendt (AG), Heinrici (1 2 Kor), Sieffert (Gal), Haupt (Gefangenschaftsbr., vorher von A. G. Francke bearbeitet) Baumann (1 2 Thess), Kühl (1 2 Pt, Jud), Beyschlag (Jak) und Bousset (Apk) gegeben. — Eine Lebensbeschreibung Meyers hat sein Sohn, Professor Dr. Meyer, Schuldirektor zu Hannover, in der Vorrede zur 4. Auflage des Kommentars zu den Briefen an die Philipper u. s. w. (1874), einen Nekrolog hat der Unterzeichnete in der Luthardtschen Kirchenzeitung (1873, S. 498 f.) geliefert.

D. **Fr. Düsterdieck.**

Meyer, Johann Friedrich v., gest. 1849. — „Biograph. Einleitung" in der „Auswahl aus den Blättern für höhere Wahrheit" Stuttgart 1853, I S. V—XL; J. Hamberger in ADB XXI S. 597.

Der Theologe, Jurist und Staatsmann J. F. v. Meyer wurde zu Frankfurt a. M., wo sein Vater, Johann Anton, Kaufmann war, am 12. September 1772 geboren und frühzeitig zu einem wissenschaftlichen Berufe bestimmt. Seine erste Liebe waren die lateinischen Klassiker, die er auf dem Gymnasium, und die griechischen, die er privatim mit Rektor Purmann las. Seinen Kunstsinn bildete er durch Zeichnen, Malen, Harfenspiel. Während er von 1789 an in Göttingen dem Rechtsstudium oblag und mit einer juridischen Abhandlung 1792 den akademischen Preis errang, setzte er seine philologischen Studien in Heynes Seminar und Vorlesungen fort und veröffentlichte bereits 1790 eine Abhandlung über die fackeltragenden Gottheiten der Griechen und Römer. 1793 begab er sich nach Leipzig, um sich hier einige Zeit wissenschaftlichen Beschäftigungen und persönlichen Anregungen hingeben zu können; hier fing er auch an, die Philosophie und die Naturwissenschaften in den Kreis seiner Interessen zu ziehen; die Frucht der Leipziger

Muße waren eine Reihe von Aufsätzen archäologischen, philosophischen und belletristischen Inhalts, die er 1793 in Heerens Bibliothek, 1794—1795 in Wielands Merkur veröffentlichte, und der zweibändige Roman Kallias, Leipzig 1794. Seine praktische Schule wurde das Reichskammergericht in Wetzlar, wo er in der Tochter des nachmaligen baierischen Geheimrats von Zwackh seine Gattin fand. Von nun an bewegte er sich in wechselnden Stellungen — zuerst als fürstlich Salm-Kyrburgischer Hof- und Domänenrat, dann als Rechtsanwalt in seiner Vaterstadt, hierauf als pfalz-baierischer Appellationsgerichtsrat in Mannheim. 1802 ließ er sich dauernd in Frankfurt nieder und übernahm im folgenden Jahre die Leitung der Bühne, die er zu einer sittlichen Bildungsanstalt zu adeln bemüht war — ein idealer Traum, der an den spröden Schranken der Wirklichkeit zu nichte wurde. 1807 ernannte ihn der Fürst Primas zum Stadtgerichtsrat, 1816 trat er in den Senat, 1821 wurde er Schöffe, vier Wochen später Syndikus, 1837 Gerichtsschultheiß (Präsident des Appellations- und Kriminalgerichtes); in demselben Jahre übernahm er die Vertretung der vier freien Städte im Bundestag; 1825, 1839 und 1843 hat er das ältere Bürgermeisteramt bekleidet.

Meyer sah längst in der Bibel ein ehrwürdiges Buch, aber noch verstand er sie im Sinne des herrschenden Rationalismus, sein Epos Tobias in sieben Gesängen (1800) atmet noch diesen Geist; aber der Ernst der Zeit, der erschütternd in sein Leben fiel und ihn aus einer Stellung in die andere trieb, weckte tiefere Bedürfnisse; er las die Schrift nicht mehr bloß zum ästhetischen Genuß, sondern zum Trost seiner Seele, er erkannte die Notwendigkeit der Offenbarung, er sah in der Erlösung den Mittelpunkt und das Wesen des Christentums. Aber er verachtete dabei die weltliche Wissenschaft nicht, sondern hielt dafür, ihre Erkenntnisse seien ihm von frühe an gegeben, um sie im Dienst des Heiligen zu verwerten. 1806 und 1807 übersetzte er die theologischen Schriften Ciceros von der Natur der Götter, dem Fatum und der Weissagung, die ihn von der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zur vollen Erkenntnis der göttlichen Dinge überzeugt hatten; 1813 veröffentlichte er seine Übersetzung der Cyropädie; für die erste Ausgabe von Schlossers „Weltgeschichte in zusammenhängender Erzählung“ schrieb er 1815 auf des Verfassers Wunsch die Geschichte des Volkes Israel (Bd I, 25—44). Aber der Schwerpunkt seiner Interessen lag in der Bibelforschung. Noch im 35. Lebensjahre (1807) entschloß er sich, das Hebräische gründlich zu lernen, bei der Lektion des Alten Testaments zog er ältere und neuere Übersetzungen sowie die Kommentare zu Hilfe und legte sich einen umfassenden Apparat an. Bald fühlte er sich nicht bloß benötigt, von den Exegeten zu nehmen, sondern auch befähigt, zu geben; die Beschreibung der Stiftshütte und des Tempelbaues gab ihm Gelegenheit, seine archäologischen, die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes seine juristischen Kenntnisse zu verwenden. Schon 1812 gab er seine „Bibeldeutungen“ heraus, in denen er nicht ohne Schärfe und Bitterkeit, vielleicht mehr aus dem Schmerz über die eigenen Verirrungen, als aus dem über fremde Thorheit erwachsen, die seinem Glaubenssystem entgegenstehenden theologischen Auffassungen der Zeit bekämpfte; allmählich erst „zog er das polemische Schwert ein und dachte darauf im Frieden ein Neues zu bauen“. Den anfänglichen Plan einer neuen Bibelverdeutschung vertauschte er bald mit dem einer Berichtigung der lutherischen Übersetzung, die er als ein geistliches Kunstwerk bewunderte, worin der Kirchenstil seine höchste und unantastbare Würde entfalte. Nochmals wurden nun in gründlichem Studium alle Hilfsmittel herbeigezogen und in fortlaufenden, erklärenden Anmerkungen zum revidierten Text das Beste, was die Exegese bis dahin geleistet, in der knappsten Kürze zusammengedrängt. Im Jahre 1819 erschien das Bibelwerk in erster, 1823 in zweiter Ausgabe (jene mit, diese ohne Anmerkungen); eine Ausgabe letzter Hand mit Anmerkungen hat 1855 die Zimmersche Buchhandlung in Frankfurt veranstaltet. Auf Marheinekes Wunsch schrieb Meyer eine Geschichte dieses Werkes zur Darlegung seines theologischen und exegetischen Bildungsganges, welche jener in den Berliner Nachrichten vom 3. Dezember 1818 veröffentlichte; die theologische Fakultät von Erlangen aber krönte Meyer mit ihrem Doktorgrade, und so trat die seltene Antinomie ein, daß ein Doktor — nicht beider Rechte, sondern der Theologie — in dem Appellations- und Kriminalgerichte der freien Stadt den Vorsitz führte. Seit 1816 leitete er auch als Präsident die Frankfurter Bibelgesellschaft.

Meyer war indessen nicht bloß biblischer Theologe, sondern Mystiker und Theosoph und als solcher zeigte er sich besonders in der dritten Periode seines Schriftstellertums. So wenig als die Aufklärerei des Rationalismus konnte ihn die mechanische Weltanschauung des transcendenten Supranaturalismus oder gar die formale Korrektheit der Orthodoxie befriedigen. Natur und Bibel waren ihm nur zwei zusammengehörige, sich gegen-

seitig erklärende Urkunden einer und derselben Offenbarung. In der Schrift war ihm das helle Licht aufgegangen, das seine Strahlen über alle Kreise der Schöpfung, über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verbreitet. Auf allen Gebieten war es ihm um lebendiges, organisches Verständnis zu thun: er suchte im Buchstaben den Geist, in dem Keime die zukünftige Entwickelung, in dem Endlichen die Typen des Unendlichen; Zahlen und Figuren waren ihm die Formeln ewiger Wahrheiten, die sichtbaren Dinge ein Bilderbuch voll tiefsinniger Hieroglyphenschrift, die Erscheinungswelt eine Sphäre, in welcher nicht nur die Mysterien einer höheren Welt sich zeigten, sondern auch ihre Kräfte wirksam eingreifen und dem sich kundgeben, der ihre Realität mit frommem Sinne erfaßt hat. Seine Schrifterklärung geht darauf aus, den Tiefsinn des göttlichen Wortes zu ergründen, der sich hinter dem grammatischen ebenso verbirgt, als verrät. Mit Vorliebe wandte er sich der Eschatologie und der Apokalyptik zu: aus diesem Streben ging schon 1810 seine Schrift: „Hades, ein Beitrag zur Theorie der Geisterwelt", hervor, später sein „Schlüssel zur Offenbarung Johannis von einem Kreuzritter", 1833, und sein letztes Schriftchen: „Blicke in den Spiegel des prophetischen Wortes", 1847. Mit warmer Teilnahme folgte er den Verhandlungen über den Lebensmagnetismus; er bezeichnet diese rätselhaften Zustände als „ein Aufgeschlossensein des natürlich seelischen Vermögens", er nennt sie „Psychopompos in die unsichtbare Welt", befürchtet aber deren seelenverderblichen Betrug, wenn sie der unlauteren Wißbegierde oder gemeinen Neugierde dienen. Seine Ansicht vom Symbol und seine Vorliebe für die symbolische Lehrart leitete ihn nicht bloß auf die Mysterien der alten Welt, sondern auch in die Grade der höheren Maurerei. Er gehörte der dem rektifizierten Systeme zugethanen Loge Karl zur aufgehenden Sonne in Frankfurt bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1845 an. Aus dieser Richtung floß: „Das Buch Jezira, die älteste, kabbalistische Urkunde der Hebräer", 1831 (hebräisch, deutsch, mit Anmerkungen und Glossen), ferner „Zur Ägyptologie", 1840, und der Aufsatz über die Culdeer. Sein Hauptwerk sind die elf Sammlungen der „Blätter für höhere Wahrheit", 1819–1832, woran sich als zwölftes sein „Inbegriff der Glaubenslehre", 1832, reiht. In seinen Gedichten leuchtet, wie Albert Knapp (ev. Liederschatz 2. Aufl. S. 1317) sagt, „ein ganz eigentümlicher duftiger Geistesglanz, den man die Romantik Israels nennen könnte". Eine Reihe von Rezensionen hat er unter der Chiffre J. M. O. von 1811–1818 in die Heidelberger Jahrbücher geliefert.

Das verhängnisvolle Jahr 1848 hat er durchlebt, aber von seinen Erschütterungen wurde er nicht mehr berührt: mit heiterer Ruhe blickte er, fast lächelnd, in das wüste, zerstörungssüchtige Treiben und den leidenschaftlichen Kampf der Parteien; es war, als hinge der nach der Heimat verlangende Geist nur noch durch lose Bande mit dem wegemüden Gefährten der langen Wanderung zusammen. Das Ende des Jahres fand ihn bereits mit völlig erschöpften Kräften auf dem Krankenlager, von dem er nicht mehr erstand. Am 27. Januar 1849 verschied plötzlich abends seine Gattin; 13 Stunden später folgte er ihr in das Land des Schauens. Am 31. Januar wurden beide Leichen von einem protestantischen und katholischen Geistlichen zum Friedhofe geleitet.

Senior Dr. **Steitz** †.

Meyfart, Johann Matthäus, gest. 1642. — H. Witten, Memor. theolog. nostri saec., Frankf. 1685, Sept. Dec. p. 1007 „ex schedula quam B. Vir, dimidia ante obitum suum hora, non nemini in calamum dictavit"; Gottfr. Ludwig, Ehre des Casimiriani in Coburg 1725, Bd II S. 261 f.; Tholuck, Lebenszeugen der luth. Kirche vor und während der Zeit des dreißigjährigen Kriegs, Berlin 1859, S. 209; Bertheau in AdB Bd XXI S. 646.

Meyfarts Schriften sind aufgezählt hinter der Memorie bei Witten S. 1011 und vollständiger bei Ludwig S. 264–67 und bei Brigleb, Geschichte des Gym. Casim. Acad. 1793, S. 178–82. Auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel finden sich alle bei Witten genannten Werke, ausgenommen die Arx Sionis, die Meletemata, den Anti-Becanus und „De resurrectione mortuorum", aber keine der zahlreichen Disputationen, welche bei Ludwig und Brigleb genannt sind, und zwar meist ohne Druckort; sind diese vielleicht nur handschriftlich vorhanden, oder nachher in die größeren Sammlungen übergegangen?

J. M. Meyfart oder Mayfart, lutherischer Theolog zu Koburg und Erfurt, als enthusiastischer Mystiker ohne Unwissenheit und als reformatorischer Tadler der Schäden seiner Zeit einer der trefflichsten Vorläufer Speners ward am 9. November 1590 zu Jena im Hause seines Großvaters — so Witten p. 1007, anders Gottfr. Ludwig S. 261: „In vitam introivit a 1590, d. IX. Nov. in Thuringia Walwinckeliae prope Waltershusam, unde et Waltershusanus saepe dictus est" — als der Sohn eines Geistlichen zu Walwinkel am Thüringer Walde, nachher zu Hayna an der Nesse, geboren.

Auf der Schule zu Gotha erhielt er eine ausgezeichnete philologische und philosophische Bildung; zu der letzteren gehörte eine Vorliebe für die ramistische Lehre und Methode, welche ihn aber nicht, wie so viele andere, gegen humanistische Studien und Aristoteles eingenommen machte. In Jena und Wittenberg verband er das Studium der Logik mit dem der Physik und Ethik, des Altertums und der Geschichte. Erst nach solcher Vorbereitung, 1611 zum Magister kreiert, ging er zur Theologie über.

Inzwischen war außer Wittenberg, Leipzig und Jena noch eine vierte sächsische Hochschule eröffnet zu Koburg. Nicht durch strenges Luthertum, wie Jena und Wittenberg, sondern was nötiger schien, durch strengere Zucht der Sitten und Gemeinnützigkeit für das Vaterland sollte das im Jahre 1605 eröffnete Gymnasium Casimirianum Jena und alle übrigen lutherischen Universitäten übertreffen; in diesem Sinne hatte der Herzog Johann Casimir von dem jenaischen Humanisten Wolfgang Heider die Statuten für dasselbe entwerfen lassen, und stellte es, wie sich selbst, unter die geistliche Leitung Johann Gerhards, welcher auch, nachdem er ihn 1616 an Jena verloren hatte, dennoch stets mit ihm und seiner Hochschule in engster Verbindung blieb.

An dieser Lehranstalt wurden in demselben Jahre 1616 Meyfart als Professor angestellt und 1623 mit der Direktion derselben beauftragt; 1624 erwarb er auch in Jena die theologische Doktorwürde. Er ging auf die Eigentümlichkeit der neuen Schule mit Geistesverwandtschaft ein. Als seine ersten Schriften werden theologische Disputationen schon aus den Jahren 1617—19 angeführt; ein größeres dogmatisches Werk fing er 1620 an: **Prodromus elucidarii theologici s. distinctionum theol. centuriae duae, ex omnium prope theologorum, qui post exhibitam A. C. floruerunt, scriptis collectae etc.** nach den zwei ersten zu Koburg 1620 in 4° gedruckten Bänden, welche nur die Abschnitte **de theologia, de philosophiae sobrio usu, de S. S.** und **de symbolis** enthalten, brach er die Arbeit ab. Dann folgten mehrere polemische Schriften; dahin gehört eine Fortsetzung der im Jahre 1614 angefangenen **Disputationes antiiesuiticae** des weimarischen Theologen Alb. Grawer unter dem Titel: „**Grawerus continatus" T. II etc.**, Koburg 1623 in 4°; noch umfangreicher ist der **Anti-Becanus sive manualis controversiarum theol., a Becano collecti, confutatio,** Leipzig 1627, 2 Bände in 8°, im ersten nur über die drei von Becanus vor allen hervorgehobenen Hauptpunkte **de ecclesia, de iudice controversiarum** und **de vocatione ministrorum**, im zweiten über speziellere Dissense; endlich der „**Nodus Gordius Sophistarum solutus, h. e. de ratione solvendi argumenta sophistica etc. libri IV**, Koburg 1627 in 8°; durch die beigebrachten theologischen Beispiele, welche so zahlreich sind, daß das Buch einen besonderen, nach allen Artikeln des dogmatischen Systems geordneten Index derselben giebt, gehört diese Schrift auch der theologischen Polemik an. Zugleich aber kündigt sie sich als eine philosophische Vermittelung von Aristoteles und Petrus Ramus an, wie sie denn auch fast jedesmal zweierlei Lösungen der bestrittenen Sophismen nebeneinander stellt, die eine **juxta doctrinam Peripateticam**, die andere **juxta doctrinam Ramaeam**. Auch dies Vermitteln war schon den Absichten bei Stiftung des Casimirianums gemäß; als erste Lehrstunde wird 1607 die „**dialectica Philippo-Ramaea**" genannt. Doch wird sonst Meyfart um diese Zeit noch ziemlich allein gestanden sein, wenn auch nicht mit seiner Anerkennung der Philosophie überhaupt und der Notwendigkeit ihrer friedlichen Verbindung mit der Theologie, doch mit seinem versöhnenden Aufsuchen des Guten sogar in zwei philosophischen Systemen, deren Anhänger einander sonst noch so feindlich entgegenstanden. Noch seltener damals, wenn auch noch natürlicher, war es, daß diese durch Philosophie wie durch Geschichte und Poesie des Altertums erregte Selbstthätigkeit sich bei ihm verband mit einem sehnsüchtigen Suchen höchster Ideale, mit einer innigen selbsterlebten Christusliebe, mit einem enthusiastischen Verweilen bei jenseitigen und überirdischen Zuständen der Vollendung, aber darum auch, wenn er auf der Erde um sich her blickte, mit einer Scharfsichtigkeit für die Verwüstung der Kirche, für die Erstorbenheit der bloß traditionellen, bei der Menge bloß nachgesprochenen Theologie ohne eigenes Leben, und für die neben dieser theoretischen Verirrung wuchernden sittlichen Schäden. Dies zeigen noch zwei Reihen seiner deutschen Schriften die einen eschatologischen Inhaltes, die anderen reformatorisch den größten und folgenreichsten Gebrechen besonders der damaligen lutherischen Kirche Deutschlands entgegengerichtet.

Die erste beginnt 1626 mit der „**Tuba novissima,** d. i. von den vier letzten Dingen des Menschen, nämlich vom Tod, jüngsten Gericht, ewigen Leben und Verdammnis, vier Predigten gehalten zu Koburg", gedruckt daselbst 1626 in 4°; das [illegible]

von diesen, ebenso wie die zweite über Mt 17 gehalten (die erste über Weisheit Sal. 5, die letzte über Lk 16, 19ff.), schließt S. 85 mit Meyfarts Liede „Jerusalem, du hochgebaute Stadt", welches er hier auf die Aufforderung folgen läßt: „Weint doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht triumphieren wollt, erseufzet doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht jauchzen wollt, erstummet doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht reden wollt: Jerusalem" u. s. w., und dann werden die einzelnen Verse des Liedes, welches hier als der Ausdruck des Heimwehs und der überirdischen Sehnsucht echter Christen dasteht, noch mehrmals durch Zwischenreden unterbrochen. Welch eine andere Sprache und Kraft hier, wie die sonst gewöhnliche weitschweifige der damaligen Kontroverspredigt! Schon diese vier Predigten machten einen solchen Eindruck, daß man ihn noch weiter über dieselben Stoffe hören wollte. So ließ er noch drei größere deutsche Werke in sechs starken Oktavbänden folgen, zuerst zwei Bücher „von dem himmlischen Jerusalem, auf historische Weise ohne alle Streitsachen aus den holdseligsten und fröhlichsten Kontemplationen alter und neuer gelehrter Väter und Männer beschrieben und bei diesen betrübten Läuften allen frommen Christen zu einem Trost neben anmutigen **precationibus iaculatoriis** oder Seufzerlein in Druck verfertigt", Koburg 1627, 2 Bde in 8°, spätere Auflagen z. B. Nürnberg 1664, 8° und 1674, 8°; ferner „Das höllische Sodoma", oder die ewige Verdammnis, „auf historische Weise" u. s. f. wie vorher (nur statt „holdseligsten und fröhlichsten" steht hier „inbrünstigsten und andächtigsten"), Koburg 1630, 2 Bde, 8°, auf einer Ausgabe von Nürnberg 1671 in 8° steht „zum fünften Mal gedruckt"; endlich „Das jüngste Gericht, auf historische Weise" u. s. f. wie vorher, Nürnberg 1632, 2 Bände in 8°, auf einer Ausgabe, Nürnberg 1672, heißt es „zum achten Male wieder gedruckt". Ein deutscher Dante voll Gelehrsamkeit und Phantasie, wie dieser, wird kaum irgendwo, so wie er sich in diesen Werken darstellt, anzutreffen sein; die Menge und die schnelle Aufeinanderfolge der Ausgaben zeigt, wie dürstend in der dürren Zeit der lutherischen Scholastik und Polemik das deutsche Land nach der Erfrischung so lebendiger Mystik und Poesie war.

Die zweite Klasse seiner deutschen Schriften, nämlich diejenigen, welche man reformatorische nennen darf, gehören erst seinem späteren Wirkungskreise und seinen letzten Jahren an. In der Anhänglichkeit an sein Casimirianum und an dessen strenge und fromme Sitte blieb er sich stets gleich; er schrieb auch noch mancherlei andere Lehr- und Schulbücher für dasselbe, wie 1627 das **Mellificium oratorium**, 1628 das **Compendium geographiae** u. a. Aber im Jahre 1631 (Witten) oder wohl erst 1633 (Ludwig), nachdem Gustav Adolf Erfurt eingenommen und die dortige Universität als eine lutherische herzustellen angefangen hatte, ließ er sich als Professor der Theologie dorthin berufen, ward 1635 Rektor der Universität, wurde auch Pastor und zuletzt Senior des geistlichen Ministeriums, und blieb hier bis an seinen frühen Tod am 26. Januar 1642. Hier nötigten ihm andere Sitten wie die seiner „Casimirianer", wenn auch noch nicht so verdorbene, wie sie ein Jahrhundert später in Erfurt herrschten, andere Schriften ab; doch auch über verbreitetere Schäden, als die seiner nächsten Umgebung, ließ er nach dem idealen Aufschwung seiner eschatologischen Werke nun in diesen späteren Schriften sein Gericht warnend und strafend ergehen. Und gerade an die verbreitetsten und dadurch unbemerktesten, aber verderblichsten Gebrechen wagte er es hier fast ohne Gemeinschaft und Mitwirkung, aber nicht ohne eigene Gefahr, Hand anzulegen. Seine „Christliche Erinnerung an gewaltige Regenten und gewissenhafte Prädikanten, wie das abscheuliche Laster der Hexerei mit Ernst auszurotten, aber in Verfolgung desselben auf Kanzeln und in den Gerichtshäusern sehr bescheidentlich zu handeln sei", Schleusingen 1636, in 4°, nachher wiederholt in Thomasius' „Schriften vom Unfug des Hexenprozesses", Halle 1703, S. 357–584, gehörte zu den ersten und eindringlichsten Warnungen vor den Gräueln, welche man hier durch Gewohnheit und Verbildung (s. oben Bd **VIII** S. 30ff.) erträglich und berechtigt zu finden gelernt hatte; in der Vorrede bezeugt er, wie er die Schrift schon vier Jahre vorher beendigt habe, es sei aber „das Werk auf Druckereien wegen vieler Verhinderung zur Seite gelegt"; aber „sollte ich gänzlich schweigen, würde mein Gewissen betrübt werden"; er sei „vortrefflicher Männer und Freunde Gutachten hierin gefolgt, welche ihm heftig angelegen bei so beschaffenen Umständen in dem Handel fortzufahren"; zwar nicht „aller Orten sei der Hexenprozeß den Rechten und der Billigkeit ungemäß", aber er giebt doch zu erkennen, daß er es an den meisten sei; er preist „den katholischen, aber lobwürdigen Mann, der die **praxin criminalem** geschrieben", Fr. v. Spee, ohne ihn zu nennen. Seine „Christliche Erinnerung von den aus den hohen Schulen in Deutschland entwichenen Ordnungen und ehrbaren Sitten", Schleusingen 1636, in 4°, welcher 1634 eine aka-

demische Rede, „Bildnis eines wahren Studenten der hl. Schrift, genommen aus dem ehrlichen Leben des Propheten Daniel auf der königlichen Akademie zu Babylon", Erfurt 1634, in 4°, vorhergegangen war, zog eine andere Schmach Deutschlands hervor; sie beschrieb den sittlichen Zustand auf den lutherischen Universitäten, besonders bei der künftigen Generation der Geistlichen, und wies den Zusammenhang nach, in welchem dieser mit dem Verfall der humanistischen Studien und der Leblosigkeit der scholastisch gewordenen Theologie, mit der Unterdrückung der von Melanchthon ausgehenden Anregungen und der Aufmunterung der gegenseitigen Anfeindung um der jedem vorgeschriebenen Tradition willen stand; sie verletzte aber dadurch so gründlich die Selbstseligkeit derer, die am zuversichtlichsten „sich dünkten, die Säulen der lutherischen Kirche zu sein", daß selbst ein Mann, wie Johann Gerhard in Jena, wenigstens Hoe von Hohenegg gegenüber in der zu freimütigen Schrift fast nur Hypochondrie und Preßvergehen zu sehen vermochte (Brief an Hoe vom 30. August 1636 in Fischers V. Gerhardi p. 545), und daß unter der Schande des Pennalismus noch Jahrzehnte hindurch das neue Geschlecht lutherischer Geistlicher so gründlich verdorben werden konnte, daß es zunächst nur durch die Abschwächung des Pietismus wiederherzustellen war. Noch weiteren über die Grenzen des Universitätsleben hinausgehenden Reformen und einer Vereinigung von Kräften dafür ging Meyfart in diesen seinen letzten Jahren nach; eine Denkschrift desselben mit Vorschlägen, wie den Sitten der Geistlichen, dem Gottesdienste, der Kirchenzucht und Gebetszucht abzuhelfen, und dem Nepotismus und der Simonie, dem Kirchenunfrieden und dem gegenseitigen Haß zu wehren sei, wurde friedliebenden Theologen, wie Calixtus und Val. Andreä, zur Begutachtung und Anschließung vorgelegt, und Fürsten, wie Herzog August von Braunschweig, interessierten sich dafür; ein lateinisches Programm Meyfarts, De concilianda pace inter ecclesias per Germaniam evangelicas, Schleusingen 1636, stellte 17 Eigenschaften zusammen, durch welche Theologen zur Friedensstiftung ungeeignet zu werden pflegten, z. B. insufficientia morum et eruditionis, metus odii et invidiae, intuitus humanae auctoritatis. Aber solche Eigenschaften waren auch damals noch stark und verbreitet genug, um jeden bleibenden Erfolg des Meyfartschen Reformations- und Friedenswerkes zu verhindern; er konnte zuletzt die Thesen dazu nur in sein Werk über die akademische Sittenzucht, wie zu den Akten aufnehmen. Andere seiner letzten Schriften standen diesen Aufgaben fern. So ging auch er, wie man von Calixtus gesagt hat, an seiner Zeit „fast spurlos vorüber, aber wie eine Weissagung". **Henke †.**

Micha, der Prophet. — Litteratur: Ed. Pocock, Commentary on Micha, Oxford 1677; Großschopf, Die Orakel des Propheten M., Jena 1798; Justi, M. übers. u. erl. (1799); A. Th. Hartmann, M. neu übers. u. erl., Lemgo 1800; Caspari, Ueber M. den Morasthiten, Christ. 1852; T. Roorda, Comm. in vatic. Michae, Leiden 1869; L. Reinke, Der Proph. M., Gießen 1874; T. K. Cheyne, Micah, with notes and introduction, Cambridge 1882; V. Ryssel, Unterss. über d. Textgestalt und die Echtheit d. B. M. Ein krit. Komm. zu M., Leipzig 1887; H. J. Elhorst, De profetie van Micha, Arnheim 1891. Ferner: J. W. Andler, Animadv. in M., Tübingen 1783; Schnurrer, Animadv. phil. crit. ad vat. M. (1783); A. L. Bauer, Animadv. critt. in duo priora capp. proph. M. (1700); Hartmann in Henkes N. Mag. IV; Paulus collatio versionum in textu M. in Potts Sylloga I; Meier in Zellers Theol. Jahrbb. I, 3; Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 117. 212 f. 215 ff. 244 ff. 249 ff.; Schriftbew. II, 1 S. 9 u. 94; II, 2 S. 534 f. 538; Hengstenberg, Christol. I, 474 ff.; Nöldeke in Schenkels Bibellex.; Preiswerk, Morgenland II, 129; Caspari in ZlThK 1852, III; Abhh. von Oort u. Kuenen in der Leidener Ztschr. 1871, 501; 1872, 45; Oehler, Theol. d. AT. II, 84 ff. 89. 212. 260. 265; Duhm, Theol. d. Proph. 178; Stade, ZatW 1881, 161 ff. u. dazu Giesebrecht, ThLZ 1881, 433 f.; Delitzsch, Messian. Weissag. 112 f.; J. Taylor, The massoretic text and the ancient versions of the book of M., London 1891; J. W. Pont, Micha Studien in der holl. Ztschr. Theol. St. 1888. 1889. 1892; Nowack, Bem. über d. B. M. in ZatW Jahrgg. IV, 288–290. Sagenhaftes über M. bei Pseudo-Epiphanius und Pseudo Dorotheus, sowie bei Sozomenos VII, 29 coll. Huetius, Demonstr. evang. I, 437; Carpzov Introd III, 373 ff.

Micha (eigent. מִיכָיָה d. h. wer [ist] wie Jah[weh]) heißt von seiner in der jüdäischen Niederung gelegenen Vaterstadt מוֹרֶשֶׁת גַּת, auf deren Namen er 1, 14 anspielt, der Moraschtite. Er wird in der Überschrift des nach ihm genannten prophetischen Buches und Jer 26, 18 hauptsächlich wohl deshalb so bezeichnet, um ihn von anderen Michas — es tragen im AT außer unserem Propheten noch 11 Personen diesen Namen — und insbesondere von dem Propheten Micha ben Jimla 1 Kg 22, 8 zu unterscheiden. Da die Worte, mit welchen unser Buch 1, 2 beginnt (שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם), sich auch 1 Kg 22, 28 in dem Munde dieses Micha ben Jimla finden, so glaubten Hitzig, Kleinert, Nägelsbach u. a., daß sich unser Prophet

mit Bewußtsein an seinen gleichnamigen Vorgänger angeschlossen habe. Allein jene Worte sind 1 Kg 22, 28, wo sie in LXX fehlen, schwerlich ursprünglich. Wie Micha seiner Abstammung nach dem Reiche Juda angehörte, so hat er auch seine prophetische Thätigkeit in Juda und zwar in Jerusalem selbst, wenigstens vorzugsweise, ausgeübt. Dies sieht man teils aus Jer 26, 18, wo er als zu Hiskia, dem König Judas, und zu dem ganzen Volk von Juda redend dargestellt wird, was nirgends anders als zu Jerusalem geschehen sein kann, teils aus der Überschrift und dem Inhalt seines Buchs. Diese Überschrift benennt nur die drei judäischen Könige Jotham, Ahas und Hiskia; und obgleich ihre Authentie angefochten wird, so wird doch die Richtigkeit der darin ausgesprochenen Thatsache, daß M. ein judäischer Prophet war, von Niemand bezweifelt. Denn obwohl nach der Überschrift M. weissagte über Samaria und Jerusalem, womit der Inhalt seines Buches übereinstimmt, so bleibt Jerusalem und Juda doch immer der Hauptgegenstand seines Schauens. Aber wann ist M. aufgetreten und wann hat er gewirkt? Die Überschrift macht hierüber eine ganz bestimmte Angabe; aber ihre Authentie wird, wie bemerkt, in Zweifel gezogen. Die einen lassen M. zwar unter Jotham, Ahas und Hiskia leben, aber nur unter Hiskia weissagen und schreiben, die andern weisen ihn auf Grund der Stelle Jer 26, 18 mit seinem Leben und Wirken nur der Zeit Hiskias zu. Aber die Kap. 1—3 haben, wie Cornill mit Recht betont, ganz den Charakter einer Rede aus der Zeit des Ahas; und wenn, wie auch Ryssel annimmt, Micha als der genuine Urheber des Stückes 4, 1—5 anzusehen ist — was immer die nächstliegende Annahme bleibt, da derselbe bei Jesaja (2, 2—5) „wie eine seine eigenen Weissagungen einleitender und bevorwortender Text" steht und die Meinung, daß es weder bei Jesaja noch bei Micha ursprünglich ist, sich nicht ausreichend begründen läßt —, so würde, weil Jes 2—5 zugestandenermaßen zu den ältesten Stücken dieses Propheten gehört, folgen, daß wir in Mi 4, 1—4 ein schon zu Jothams Zeit und zwar damals, als derselbe noch Mitregent seines aussätzigen Vaters Usia war (2 Kg 15, 5), gesprochenes Wort vor uns haben. Der Zeit Hiskias aber würde die Thätigkeit des Propheten insofern vorzugsweise angehören, als er unter diesem Könige alles zu verschiedener Zeit von ihm Gesprochene mit der hierzu nötigen Veränderung der Form in seinem geschriebenen Buch zusammenfaßte und durch die öffentliche Vorlesung seiner Schrift (Jer 26, 18) seine prophetische Wirksamkeit in konzentrierender Weise abschloß. Aber von den sieben Kapiteln des Buchs werden ja nur die Kap. 1—3 dem Propheten belassen; die anderen teils ganz, teils stückweise ihm abgestritten? Wie verhält sich's damit? Um diese Frage zu beantworten, vergegenwärtigen wir uns den Inhalt des Buchs!

In Kap. 1 weissagt M. das bevorstehende Strafgericht Gottes über die Reiche Israel und Juda. Samaria soll es zuerst treffen und dann Juda. In Kap. 2—3 bezeichnet er dann als Ursache dieses Gerichts vorzugsweise die Sünden der Vornehmen, die das Volk ausrauben, und ihrer Helfershelfer, der falschen Propheten. In diesem ganzen Stück will man nur 2, 12—13 als den Zusammenhang sprengend ausgeschieden wissen. Allerdings ist einen Zusammenhang herzustellen unmöglich, wenn man nicht mit J. D. Michaelis, Ewald, v. Hofmann, Kleinert, Orelli, Strack in V. 12 f. die Rede eines Lügenpropheten erkennt, eines solchen, der, wie V. 11 sagt, „dem Wind nachgeht und Trug lügt". Das Fehlen der ausdrücklichen Einführung der Rede eines solchen Propheten durch ein לֵאמֹר u. dgl. ist nach V. 5 nicht befremdlich, um so weniger, als M. den Gegner unmittelbar reden zu lassen pflegt. Was diese Lügenpropheten weissagen, eine glückliche Wendung der gegenwärtigen Lage, eine Wiedersammlung des gesamten Volkes durch Jahwes Machterweisung (V. 12—13), das wäre „diesem Volk" genehm; ein in diesem Sinne Redender ein מַטִּיף הָעָם הַזֶּה. Der Einwand Hengstenbergs, daß eine Lügenweissagung nicht von שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל reden würde (V. 12), da dieser Ausdruck auf ein vorausgegangenes Gericht hinweise, ist unzutreffend, da ja zur Zeit, als M. weissagte und zumal wenn er das Buch seiner Weissagung unter Hiskia verfaßte, Unheil genug über Israel gekommen war, um seinen jetzigen Bestand als שְׁאֵרִית הַנִּמְצָאָה (2 Kg 19, 4) zu bezeichnen. Die Auffassung von V. 12—13 als eines trüglichen Prophetenworts wird durch das gegensätzliche וָאֹמַר („ich aber sagte") 3, 1 bestätigt, womit M. zu dem übergeht, was er, statt sein Volk in falsche Hoffnungen einzuwiegen, wirklich verkündigt hat, nämlich ein Gericht über Juda, das auch Jerusalem zu einem Trümmerhaufen und den Tempelberg zur Waldhöhe macht (3, 12). Erst jenseits des Gerichts schaut er dann den Anbruch einer neuen Zeit, in welcher Zion der unter dem von dort ausgehenden Gesetz Jahwes friedlich lebenden Welt Mittelpunkt werden und Jahwe sein zerstreutes Volk sammeln wird, um sein König zu sein für immer und damit das zerstörte Zion wieder

zu einer Königsstadt zu machen (4, 1—8). Doch in Kap. 4 u. 5 soll ja nun nach Stade 4, 1—4; 11—14; 5, 1—3; 6—14 nachexilisch; 4, 5—10; 5, 4. 5 noch spätere Interpolationen seien und zwar wegen des Vorhandenseins von Widersprüchen und verschiedener Gesichtspunkte. Aber mit Recht hat es Ryssel als schwerwiegendes Moment gegen die Objektivität der Darlegungen Stades bezeichnet, daß nicht nur Robertson Smith (Encycl. Brit. B. 16 S. 225 betreffs der Stelle 4, 9—10), sondern auch Reuß (Gesch. der hl. Schr. ATs § 256) bekennt, diese Widersprüche nicht entdeckt zu haben. Reuß fügt hinzu, daß man dann auch Jes 8, 22. 23; Ho 1 u. 2 und an vielen anderen Orten, wo der Gesichtspunkt des Propheten sich plötzlich ändere, die Hand eines „Epigonen“ und „Deutero“ erkennen müsse. Ryssel hat a. a. O. 218 ff. auf Grund sorgfältigster Untersuchung nachzuweisen gesucht, daß, wenn man von der falschen Annahme von Hinterdreinweissagungen und falscher Beschränkung gewisser prophetischer Vorstellungen und Hoffnungen absehe, keine Gründe vorhanden seien, die uns nötigten, die Kap. 4 u. 5 in ihrem ganzen Umfang oder einzelne Teile derselben dem Micha oder überhaupt einem Verf. der Zeit um Hiskia abzusprechen; daß vielmehr durchaus alle Anschauungen und Wendungen der Prophetie der assyrischen Periode entsprächen und auch mit den Gedanken in den — allgemein als echt anerkannten — Kap. 1—3 durchaus stimmten. Ob freilich der Argumentation Ryssels in allen Punkten beizupflichten ist, scheint mir fraglich; so, wenn er den Anstoß, den man daran genommen hat, daß V. 10 — während der Zeit der assyrischen Herrschaft — Babel als der Ort erwähnt werde, wohin Zions Volk kommen solle, durch den Hinweis darauf zu beseitigen sucht, daß 1. Babel zur Zeit Michas d. h. in dem Anfang der Regierung Hiskias zum assyrischen Reiche gehört habe; daß 2. die Assyrer die besiegten Judäer nach Babylonien hätten verbannen können (2 Chr 33, 11), so gut wie umgekehrt Sargon manche Babylonier nach Syrien und Samarien verpflanzt habe (Schrader, KAT[2] 276 ff. 403); und daß 3. wirklich in wesentlich gleichzeitigen prophetischen Aussprüchen, wie Jes 22, 18 Babylonien als Deportationsort erscheine. Am nächsten läge doch immer die Annahme, daß der Prophet an die Babylonier als an die Gefangenführenden gedacht hat. Auf die Stelle 5, 4. 5 könnte man sich dagegen nicht berufen, da Micha sicher ebenso gut wie Jesaja wußte, daß die Babylonier, wenn auch dazumal unter assyrischer Oberhoheit, doch ein besonderes Volk ausmachten, das gelegentlich nach Selbstständigkeit rang. Daher denn Köhler (Bib. Gesch. III, 242[2] Anm.) keinen Widerspruch darin findet, wenn Micha etwa annahm, vor dem Anbruch der messianischen Zeit werde Zion noch durch die Babylonier gefangen geführt werden, und zugleich annahm, in der messianischen Zeit werde auch Assur noch, wie zu seiner Zeit, ein gegen Zion feindliches Volk sein. Aber die Dinge lagen nun einmal zu Michas Zeit so, daß Assur das herrschende Volk war und Assurs Stadt Ninive. Und darum würde er, wenn die damalige Zeitlage seine Weissagung bestimmt hätte, Ninive und nicht Babel als Deportationsort genannt haben. Redet er nichtsdestoweniger von Babel, so hat er als Prophet geredet, dessen Wort sich durch die geschichtliche Deportation Judas nach Babel bewahrheitet hat. Beides aber, die Vorhersagung, daß Juda dorthin kommen werde, und die Thatsache, daß es dorthin gekommen ist, hat seinen inneren Grund in der weltgeschichtlichen Bedeutung Babels, vermöge deren es als Ausgangspunkt der Völkerwelt dem Volk Gottes und als Sitz des ersten völkerweltlichen Reiches (Gen 10, 10—11) der Stadt Gottes gegenübersteht“. Heißt es von dem Volke Zions, daß es gefangen nach Babel wandern muß, so ist dies der stärkste Ausdruck für den Gedanken, daß es seiner Sonderstellung unter den Völkern verlustig zu gehen Gefahr läuft. Zurückgeworfen bis dahin, von wo das Völkertum ausging, scheint es im Strudel des Weltverkehrs, als dessen Mittelpunkt Babel vor der Seele des Propheten steht, untergehen zu sollen. Aber es wird — fährt M. fort — von dort erlöst werden. Er wiederholt 4, 11 ff. die Weissagung Joels von einem Tage des Streites, wo ein Herr der ganzen Völkerwelt Jerusalem vergeblich befehden wird und darüber zu Grunde geht; aber erst dann wird dies geschehen, wenn Zions Volk zuvor nach Babel gekommen und von dort erlöst sein wird und zurückgebracht. Jetzt — in der näheren Zukunft — muß Zion die Mißhandlung seines Königs durch seine Feinde sehen; und von wo David gekommen, aus dem geringen Bethlehem (also aus dem auf seinen damaligen Stand zurückgebrachten Hause Davids, in dem es sich befand, als David aus Bethlehem geboren ward) wird der König kommen, der das einheitlich heimgebrachte Volk regiert und schirmt, der König, auf dessen Kommen es von je abgesehen war, der von alters her im Kommen begriffen ist (מוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם). Bis ihn gebiert, die ihn gebären soll, wird Jahwe sie dahingeben; dann wird aber der Rest seiner Brüder d. h. Juda samt [illegible] von Israel zurückkehren und in Frieden leben, gegen fremde Macht siegreich [illegible]

hauptend (4, 14—5, 8). Michas Weissagung steht hier auf ihrem Höhepunkte. Die „Widersprüche", die man in Kap. 4 u. 5 gefunden hat, schwinden, wenn man erwägt, daß der Prophet dreimal eine nähere und eine fernere Zukunft einander gegenüberstellt (s. v. Hofmann, Schriftbew. II^{2} 538): Zion wird zerstört, ehe es der Sitz jener die Welt umspannenden Friedensherrschaft Jahwes wird (3, 12—4, 8): Zions Volk wird nach Babel geführt, ehe es seinen Sieg über das Völkerheer davonträgt (4, 9—13); Zions König wird der Mißhandlung seiner Feinde preisgegeben, ehe jener Sohn Davids ersteht, der ein Reich des Friedens gründen und über das einheitliche Israel herrschen wird (4, 14—5, 8).

Von der Höhe, zu der sich die Weissagung in Kap. 4 u. 5 aufgeschwungen, steigt sie in Kap. 6 wieder herab, indem sie, zur Gegenwart sich wendend, in Form eines Rechtsstreites die Schuld des Volkes darthut und zeigt, in welcher Weise allein dieselbe wahrhaft gesühnt werden könne; wie dies aber in der Gegenwart nicht geschehe, weil da das Volk in seinen Sünden verharre, wofür ihm der Prophet das Unheil ankündigt, von dem es zur Strafe für seine Untreue betroffen wird. Auf diese Drohung (6, 9—16) antwortet dann die gläubige Gemeinde in Israel mit einem Bußgebet, in welchem sie die Allgemeinheit des tiefen sittlichen Verderbens reumütig bekennt und sich unter das göttliche Zorngericht beugt (7, 1—6), aber auch ihren Glauben ausspricht, mit dem sie auf Jahwe wartet, der ihr aushelfen wird, und sich schließlich mit dem Ausdruck guter Zuversicht gegen Babel kehrt und dessen getröstet, daß Gottes Zorn, den sie getragen, vorübergehen, hingegen Babel fallen wird, um nicht wieder zu erstehen; und wenn Babel fällt, strömt es herbei zu Jahwe aus Ägypten und Assur und füllt das Land von Ägyptens Grenze bis zum Euphrat, von Meer zu Meer, von Gebirg zu Gebirg. Diese Hoffnung, der die Gemeinde Ausdruck giebt, geht dann V. 14 über in ein Gebet zu ihrem Gott um Erneuerung der früheren Gnadenbeweise, worauf Gott mit der Verheißung antwortet, daß er seinem Volke die Wunder der Vorzeit erneuern werde (V. 15—17) und der Prophet mit dem Lobpreis der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit schließt (V. 18—20).

Aber die Kap. 6—7 sollen ja — sagt man — von einem anderen Propheten herrühren. Ewald hat zuerst die Autorschaft Michas bestritten und als Zeitpunkt der Abfassung die Regierungszeit des Königs Manasse angenommen. Diese Ansetzung Ewalds hat viel Anklang gefunden, wenn auch nicht für das ganze Stück. Wellhausen (Bleeks Einl. in d. AT von Wellhausen 425 Anm.) versetzt nur 6 u. 7, 1—6 in Manasses Zeit, 7, 7 ff. ins Exil. Cornill hört 7, 7 ff. eine Stimme aus der kümmerlichen Zeit des zweiten Tempels. Auch Stade setzt nur 6, 1—16; 7, 1—6 in die Periode Manasses und meint, der ursprüngliche Schluß dieser Weissagung sei im Exil durch 7, 7 ff. ersetzt worden. Andere, wie Orelli, halten an Michas Autorschaft für die in Rede stehenden Kapitel fest; Kleinert hält sie wenigstens für wahrscheinlich. Nöldeke bekennt, keinen Grund zu sehen, um Kap. 6 u. 7 abzutrennen und einem anderen Propheten beizulegen; und auch Steiner (Hitzigs Kl. Proph.^{4} 1881) erklärt die von Ewald für seine Behauptung geltend gemachten Gründe für nicht durchschlagend. Ryssel endlich, der die Frage am eingehendsten beleuchtet hat, ist der Meinung, daß die Abfassung von 6, 1—7, 6 unter Manasse auch mit der Autorschaft Michas völlig vereinbar sei; daß sich aber die Ansetzung des Abschnittes in der späteren Zeit Hiskias noch mehr empfehle; daß sich ferner die Lostrennung des Stückes 7, 7—20 von den anderen Weissagungen Michas und besonders seine Verlegung in die Zeit des babylonischen Exils durch nichts rechtfertigen lasse; sein Inhalt sich vielmehr am einfachsten erkläre, wenn man es dem Micha zueigne, möge man nun die Abfassung in die Hiskianische Zeit vor dem Einfalle Sanheribs oder bis in die Anfangszeit Manasses hinein verlegen. In der That nötigt weder die Form noch der Inhalt der Kap. 6 u. 7 zu einer kritischen Ausscheidung, wie sie von den oben genannten Gelehrten vorgeschlagen ist; und wenn Wellhausen unter Zustimmung von Stade, Robertson Smith, Cheyne u. a. die Verse 7, 7—20 vom Standpunkt des babylonischen Exils aus geschrieben sein läßt: wie erkärt sich die Erwähnung Assyriens und Ägyptens (V. 12) in einer Zeit, wo, „allein Babel und Persien im Vordergrund stehen, während die Beziehungen zu Assyrien und Ägypten ja gerade der Zeitepoche Michas angehören"? Und wie die Hoffnung auf eine Rückkehr aus den letztgenannten Ländern? Ist daraus nicht zu schließen, daß zur Zeit der Abfassung nur erst Deportationen nach diesen erfolgt waren, da anderenfalls doch wenigstens Babylonien mitgenannt sein mußte? Der Fall Jerusalems liegt nicht hinter dem Verf. von 7, 7—20, sondern vor ihm. Er ist ihm eine gewisse Thatsache der Zukunft, ebenso wie seine Wieder-

herstellung. Schon 1, 9—11 ist die bevorstehende Zerstörung der Hauptstadt angedeutet und 3, 12 klar und bestimmt ausgesprochen, wie in Kap. 4—5 die Wandlung des bevorstehenden Gerichts in Heil und der Wiederaufbau der hl. Stadt. Beachtet man die zahlreichen Berührungen des Stücks 7, 7—20 einerseits mit den Kap. 1—5 (vgl. 7, 8 mit 3, 12; 7, 10 mit 4, 11—13; 7, 11—13 mit 4, 1 f.; 7, 14 mit 5, 3; 7, 19 mit 1, 5; 3, 8), andererseits mit dem Abschnitt 6, 1—7, 6 (vgl. 7, 9 mit 6, 1 f.; 7, 15 mit 6, 4; 7, 20 mit 6, 4 f.), so wird man zu dem Schlusse gedrängt, daß das Stück 7, 7—20 den gleichen Verfasser hat, wie die übrigen Teile des Buchs. Der Überblick über seinen Inhalt erweist dasselbe als ein in allen seinen Teilen zusammenhängendes, planmäßig und organisch gegliedertes Ganze, das dem Propheten Micha abzusprechen keinerlei zwingende Gründe vorliegen. Wir wiederholen daher, was wir oben ausgesprochen, daß Micha unter König Hiskia dieses sein Buch öffentlich vorlas (Jer 26, 18), nachdem er es als Rekapitulation seiner Verkündigung unter Jotham, Ahas und Hiskia redigiert hatte.

Von besonderem Interesse ist der Inhalt von Kap. 6 und zwar in zweifacher Hinsicht. Es stimmt nämlich, worauf Klostermann (Der Pentateuch 155) hingewiesen, das Schema der Geschichte, das der Prophet bei seinen Zeitgenossen als so bekannt voraussetzt, daß er nur andeutend daran zu erinnern braucht, genau mit dem überein, welches das Buch Numeri in seiner ursprünglichen Verbindung mit dem Buch Josua beherrscht. Wie nämlich im alten Buche Numeri — vor Einfügung der deuteronomischen Thora — vor dem mosaischen Liede Dt 32 über Balak und Bileam (Kap. 22—24), den Aufenthalt in Sittim (25, 1; 33, 49) und nach demselben im Buche Josua über den Zug von Sittim nach Gilgal, jenem Heerlager berichtet war, von dem aus Josua jene Feldzüge unternahm, die Israel in den Besitz des Verheißungslandes setzten: so gedenkt Micha unter Nachahmung des mosaischen Liedes (6, 1 ff.) des Balak und Bileam und der צִדְקוֹת ה׳ von Sittim bis Gilgal: ein Beweis dafür, daß ihm das sogenannte jehovistische Buch vorgelegen hat. Der andere Punkt, dessen Besprechung von Interesse ist, betrifft Michas Stellung zum Opfer. Man hat aus 6, 6—8 geschlossen, daß der Prophet die Opfer nicht als Inhalt der göttlichen Thora angesehen hat. Was hat es mit dieser Stelle auf sich? Micha erklärt dort dem Volke, das anscheinend voll Scham über seinen Undank Gott gegenüber und voll Eifers, ihn zu versöhnen, in Wahrheit aber ohne rechte Erkenntnis seiner Schuld seine Bereitwilligkeit ausspricht, Gott, wenn er es fordere, zahllose Opfer zu bringen, ja das Teuerste hingeben zu wollen, daß ihm schon früher kund gethan, was Jahwe von ihm verlange; und zwar thut er es 1. in der Weise, daß er auf das Entschiedenste in Abrede stellt, daß Gott das ihm von dem Volke Dargebotene wolle oder auch wolle (כִּי אִם), und 2. so, daß er ihm zugleich die schon vorhandene göttliche Kundgebung seines Willens ins Gedächtnis zurückruft. Es ist die Forderung Dt 10, 12, an die er erinnert, indem er von der dortigen allgemein lautenden Aussage, sein Wort derselben formell gleichgestaltend, eine spezielle zeitgemäße Anwendung macht. Während es nämlich Dt 10 heißt, Jahwe verlange nichts von Israel, als ihn zu fürchten, auf allen seinen Wegen zu wandeln, ihn zu lieben und ihm von ganzem Herzen zu dienen, sagt der Prophet, der an seiner Zeitgenossenschaft gerade Sünden der Ungerechtigkeit, der lieblosen Unterdrückung, der Hoffart zu rügen hat, sein Gott verlange nichts, als daß man Gerechtigkeit übe, Milde liebe und einen demütigen Wandel mit ihm führe. Wenn er nun aber die Lehre, daß der Herr nicht Opfer, sondern Gerechtigkeit u. s. w. verlange, für eine Lehre des Gesetzes erklärt und auf eine Stelle des Gesetzes, wo dieselbe ausgesprochen ist, deutlich anspielt, auf die deuteronomische Thora: so weiß er fraglos von einem gesetzlich geregelten Opferkultus und kann es ihm nicht in den Sinn kommen, denselben zu verwerfen oder auch nur gering zu achten. Was er verwirft, ist das opus operatum des Opferdienstes, das tote Opfer. Weil es aber der Mangel an den von Gott geforderten Tugenden der Gerechtigkeit, Liebe und Demut ist, was die Opfer des Volks zu toten Werken macht, so setzt er den toten Opfern als von Jahwe nicht verlangten, „nicht etwa im rechten Sinn gebrachte Opfer, sondern Gerechtigkeit, Liebe und Demut als das, was er fordere, so scharf entgegen“. Es ist eine treffende Bemerkung Casparis, daß die Propheten gerade deshalb, weil Israel selbst die Seele und den Leib des Cerimonialkultus voneinander trennte und bloß an dem letzteren festhielt, gleich als wäre er der ganze und eigentliche Kultus, und neben dieser vermeintlichen Beobachtung des Cerimonialkultus Handlungen beging, die aus einem Geist hervorgingen, der in schneidendem Gegensatz zu dem Geiste stand, in welchem das Cerimonialgesetz beobachtet werden sollte —, daß die Propheten gerade deshalb das Cerimonialgesetz in Gegensatz zum

Moralgesetz stellen und die Erfüllung dieses als Hauptsache hinstellen und so sowohl selbst darauf aufmerksam werden, daß jenes nicht die adäquate, letzte, ewige Form des Gottesdienstes sein könne, als andere eben darauf aufmerksam machen. Übrigens schließt sich Michas Wort dem Sinne nach jenem Ausspruch Samuels Saul gegenüber 1 Sa 15, 22 5 allernächst an. Zugleich nehmen wir von der in V. 8 vorliegenden Beziehung auf die deuteronomische Thora Akt, die also, etwa hundert Jahre vor Josia, bekannt gewesen sein muß.

Was den grammatischen Charakter der Sprache Michas betrifft, so ist derselbe klassisch rein. Den rhetorischen Eigentümlichkeiten nach steht Micha zwischen seinen beiden 10 Zeitgenossen Hosea und Jesaja gewissermaßen mitten inne, jedoch so, daß er letzterem bedeutend näher steht als ersterem. Denn während er mit Hosea nur in dem sprunghaften Charakter der Rede, in dem raschen und plötzlichen Wechsel der Übergänge zusammentrifft, ist er vermöge tief innerlicher Geistesverwandtschaft der würdige Genosse Jesajas. Er teilt mit ihm die ergreifende Mischung von Milde und Strenge, von Sanftmut und Erhaben- 15 heit, die drastische Lebendigkeit und Vorliebe für künstliche Redeformen. In letzterer Beziehung steht namentlich die Stelle 1, 10—15 mit ihren kühnen Paronomasien einzigartig da. Quo certior esset — sagt Carpzov in seiner Introd. III, 375 — doctrinae fides, voluit Deus Jesajam et Micham loqui simul quasi uno ore et talem consensum profiteri, quo possent convinci omnes rebelles. Wie eine 20 Reminiscenz an Am 5, 13 klingt das כִּי עֵת רָעָה הִיא Mi 2, 3. Über die Beschaffenschaffenheit des Textes des Buches Micha s. Ryssels Untersuchung a. a. O. S. 1 ff.

Volck.

Michael Cärularios s. d. A. Cärularios Bd III S. 620.

Michael von Cesena s. d. A. Franz von Assisi, Bd VI S. 212, 27 ff.

25 **Michael, Engel** s. d. A. Bd V S. 368, 30 ff.

Michael Scotus, gest. um 1250. — Jourdain, Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter. Aus dem Französischen übersetzt von A. Stahr, Halle 1831, S. 133—144 u. a.; B. Hauréau, De la philosophie scolastique, tome I, Paris 1850, S. 467—473; E. Renan, Averroes et l'Averroïsme, Paris 1852, S. 162—166; J. L. A. Huillard-Bréholles, Historia 30 diplomatica Friderici secundi, Préface et introduction, Paris 1859, S. DXXIV sq., tom. pars. I, p. 381—385; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, tome II, Paris 1876, S. 451—459; F. Wüstenfeld, Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrh.: AGG, Hist. philol. Classe XXII, 2, Göttingen 1877, S. 99—107; H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2. Bd, Berlin 1877, S. 271 f. 386; Stöckl, 35 Michael Scotus: Kirchenlexikon Wetzer u. Weltes, 2. Aufl., VIII, Freiburg i. Br. 1893, S. 1492 f.; F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II. Teil, 8. Aufl. hrsg. von M. Heinze, Berlin 1898, S. 258. 262; A. Potthast, Regesta pontificum Nr. 7888.

Michael Scotus, geb. c. 1190 in England in der Grafschaft Durhamshire, studierte in Oxford Naturwissenschaften, ging dann nach Paris, hat sich lange Zeit in Toledo 40 aufgehalten, fand ehrenvolle Aufnahme am Hofe Kaiser Friedrichs II. in Deutschland, der ihn zu seinem Astrologen ernannte, ist dann aufs neue nach Spanien zurückgekehrt, um schließlich seiner Heimat sich wieder zuzuwenden, wo er am Hof König Eduards I. von England ein Amt bekleidet haben soll. Das Todesjahr ist unbekannt (Jourdain a. a. O. S. 144 erhebt begründete Bedenken gegen die Nachricht, daß Scotus bis 1290 gelebt 45 habe, und empfiehlt die Zeit kurz nach dem Tode Kaiser Friedrich II. (13. Dezember 1250).

Das erste sichere Datum seines Lebens ist die in das Jahr 1217 fallende Übersetzung eines im 13. Jahrhundert stark verbreiteten astronomischen Werkes des Alpetragius (Wüstenfeld a. a. O. S. 99; Jourdain S. 141 f.) aus dem Arabischen ins Lateinische. Dieser Thä- 50 tigkeit als Übersetzer hat er dann einen großen Teil seiner Kraft gewidmet und dabei sein Interesse vorzugsweise der Philosophie zugewandt. Im Auftrag des Kaisers übersetzte er die Geschichte der Tiere des Aristoteles (aus dem Hebräischen, nicht aus dem Arabischen vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 105) und dessen Bücher de coelo et mundo und de anima, ferner zahlreiche Schriften von Averroes (Jourdain S. 136 f.). Diesen 55 Übersetzungen verdankte er großen Ruf, wenn auch bedeutende Zeitgenossen wie Albertus Magnus und Roger Bacon über sie nicht günstig geurteilt haben (Jourdain a. a. O. S. 143). Hinter diesen Leistungen als Übersetzer stehen seine eigenen Schriften, die eben-

falls der Anregung des Kaisers ihre Entstehung verdankten (De physiognomia; Super auctorem sphaerae expositio u. a. vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 100; Hauréau a. a. O. S. 469), zurück.

Carl Mirbt.

Michaelis, eine Familie, aus der im Laufe des 18. Jahrhunderts mehrere Glieder sich auszeichneten als gelehrte Orientalisten und — wie damals beides verbunden zu sein pflegte — Theologen, die sich besonders um Exegese und Kritik des Alten Testaments zum Teil große Verdienste erwarben. Den beiden älteren Michaelis (I. und II.) ist es hauptsächlich zu danken, „daß die Franckeschen Anregungen für die Wissenschaft nicht gänzlich verloren gingen, daß der bedeutenden Gefahr ausgewichen wurde, zu Gunsten der erbaulichen Benutzung [der Bibel] allen Apparat zu gründlichem Verständnis bei seite zu legen" (Diestel a. a. O. S. 415 f.).

I. Johann Heinrich Michaelis, gest. 1738. — Litteratur: Diestel, Gesch. des AT (1869) 415 ff.

Derselbe, geboren zu Klettenberg in der Grafschaft Hohnstein am 26. Juli 1668, war zuerst für die Handlung bestimmt, ging dann zum Studium der Philosophie und Theologie über und legte sich besonders auf die morgenländischen Sprachen, wie er noch 1698 zu Frankfurt a. O. bei dem berühmten Ludolph das Aethiopische lernte. Darauf begann er in Halle, wo damals Speners Schule ihren Hauptsitz hatte, Vorlesungen zu halten und ward bereits 1699 a. o. Professor der morgenländischen Sprachen daselbst, 1709 ordinarius der thologischen Fakultät, 1732 deren Senior und Inspektor des theologischen Seminars. Er war durch zwei Dinge sehr einflußreich: 1. dadurch, daß er im Schoße der Spenerschen Gefühlstheologie den kritischen Verstand vertrat, was für die Ausbildung der gesamten Bibelauslegung in Halle sehr wichtig war. Denn als durch A. H. Francke das Collegium orientale theologicum eingerichtet werden sollte — das erste Seminar für tiefere exegetische Gelehrsamkeit — ward von ihm vorzugsweise der Plan für diese Anstalt entworfen (vgl. die Zeitschrift: Franckens Stiftungen II, S. 209 ff.). „Schon unterrichtete und zum Lehramte geübte Anlagen zeigende Studierende wurden unter Leitung eines sich auszeichnenden Aufsehers in gesellschaftliche Verbindung ihres täglichen Lebens gebracht. Sie sollten immer lateinisch sprechen und schreiben, Sprachkenntnisse und Schrifterklärung das Ziel ihres Strebens sein. Sie sollten wenigstens in den ersten Jahren ihres Aufenthaltes in dieser Pflanzschule das AT jährlich einmal, das NT dreimal in den Grundsprachen durchlesen, dabei für jenes immer die alexandrinische Übersetzung benützen. Nicht nur in der hebräischen und chaldäischen Grundsprache, auch in den anderen verwandten orientalischen Sprachen sollten sie geübt werden". Heinrich Michaelis war die Seele der Anstalt. 2. Auch dadurch hatte Johann Heinrich Michaelis große Bedeutung, daß er eine kritische Handausgabe des ATs veranstaltete, in welcher 5 Erfurter Handschriften und 19 gedruckte Ausgaben verglichen und ihre Varianten angezeigt wurden. Leider war die Kollation, aus der gemeinsamen Arbeit jener Anstalt hervorgegangen und zu rasch gefertigt, nicht so zuverlässig, wie es erforderlich gewesen wäre, hätte jene Ausgabe (seit 1720 mehrmals in verschiedenen Formaten) eine Grundlage für weitere kritische Behandlung des alttestamentlichen Textes abgeben sollen. Er selbst gab ausführliche Anmerkungen (Uberiores adnotationes, Halis 1720) dazu in drei Quartbänden heraus, wobei er namentlich die alten Übersetzungen fleißig zu Rate zog. Näheres über die Unvollkommenheit der (immer noch wertvollen) Bibelausgabe von 1720 findet man bei J. D. Michaelis, Orient. und Exeget. Bibliothek, I, Frankf. a. M. 1771, S. 207—222. Dort sind auch die Gründe jener Erscheinung näher dargelegt. Diestel a. a. O. redet von zwei Bibeln; einer „flüchtig" gearbeiteten und einer „sorgfältigen". Hier scheint ein Mißverständnis vorzuliegen. In der That verdient die eine Bibel beide Prädikate; auch müssen allerlei widrige Zwischenfälle, wie sie die Praefatio S. 7. 8 nennt, in Betracht gezogen werden.

Mancherlei schätzbare exegetische Arbeiten über einzelne Bücher des Alten Testaments, namentlich die über die Hagiographen (Uber. adnot. s. o.), stehen noch in gutem Ansehen, während die eigentlich grammatischen völlig veraltet sind. Dagegen sind mehrere Dissertationen und der sonderbare Lebenslauf Peter Heylings in Lübeck und dessen Reise nach Äthiopien (Halle 1724, 4°) noch immer beachtenswert. J. H. M. starb hochgeehrt am 10. März 1738 im 71. Lebensjahre.

II. Christian Benedikt, des vorigen Schwestersohn (Orient. Bibl. a. a. O. S. 21[illegible]), war zu Elrich in der Grafschaft Hohnstein am 26. Januar 1680 geboren, hatte gleichfalls in Halle seine theologischen und orientalischen Studien gemacht und eine große [illegible]

lehrsamkeit erworben. Er hatte in seiner Auffassung etwas Originelles und ward bald als Docent sehr beliebt. 1713 wurde er außerordentlicher, 1714 ordentlicher Professor der Philosophie, aber erst 1731 ordentlicher Professor der Theologie, 1738 auch der griechischen und orientalischen Sprachen, in welchen Ämtern er wirkte, bis er am 22. Februar 5 1764 im hohen Alter von 84 Jahren starb. Er war als Schriftsteller nicht sehr fruchtbar, aber gründlich und besonders sein **Tractatus criticus de variis lectionibus N. T. caute colligendis et dijudicandis** (1749), gegen Bengels kritische Kühnheit gerichtet, läßt einen gewissen Scharfblick nicht verkennen. Auch die **dissertt. de antiquitatibus oeconomiae patriarchalis** (1728. 1729. 4°) sind interessant. In der Bibel von 1720 10 (s. o.) stammte von ihm nach **Praef.** S. 29 ein Teil der **Adnotationes**; auch am Text muß er (nach Or. und Exeg. Bibl. I 212 Mitte) Anteil gehabt haben. Desgleichen hat er an seines Oheims **Uberior. adnot.** mitgearbeitet (Pr, Klagl., Da). Endlich besitzen wir von ihm eine eigene hebräische Bibelausgabe (mit griech. Apokryphen und NT) 1741. Sie scheint aber nur praktischen Zwecken dienen zu sollen. Aber auch so fällt es auf, 15 daß er in ihr über den Text von 1720 zurückgriff auf die (immerhin recht gute) Ausgabe von Opitz 1709. Die Vorrede läßt eine etwas beschränkte Auffassung nicht verkennen, die auch sonst bei ihm gelegentlich zu Tage tritt.

III. Johann David, gest. 1791. — Litteratur: J. M. Hessenkamp, Leben des Herrn J. D. Michaelis, von ihm selbst beschrieben, 1793; Buhle, Michaelis litterarischer Brief- 20 wechsel, 3 Bde, 1794—96; Diestel, Gesch. des AT (1869), bes. S. 583ff. 683ff. 745ff.; Rud Smend, Joh. Dav. Michaelis, Festrede, 1898. Ueber Michaelis Stellung zur Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften und deren Veröffentlichungen vgl. neuestens die ausführliche Darlegung von Roethe in der Festschrift dieser Gesellschaft (Beiträge zur Gelehrtengeschichte Göttingens), Berlin 1901, auf S. 569ff., besonders von S. 651 an.

25 Johann David Michaelis, der Sohn von Christian Benedikt Michaelis, war einer der gefeiertsten und einflußreichsten Gelehrten seiner Zeit, nicht allein unter den Theologen, sondern überhaupt. Geboren ist er zu Halle 1717; er besuchte dort die Schule des Waisenhauses, dann die Universität, ging darauf nach England und Holland, wo er entscheidende Eindrücke in sich aufnahm. Besonders die äußerlich zur Schau getragene 30 Orthodoxie bei innerlich vielfachem Hinausgeschrittensein über sie, wie er sie in dem damaligen England reichlich beobachten konnte, scheint auf ihn bestimmend eingewirkt zu haben. Er ist zeitlebens ein gelehriger Schüler dieser Richtung geblieben. Seit dem Jahre 1745 gehörte er der Universität Göttingen an und diese Hochschule ist bis zu seinem Lebensende die Stätte seiner Wirksamkeit geblieben. Er wurde dort 1746 Professor der 35 Philosophie und 1750 Ordinarius für orientalische Sprachen. In dieser Stellung verblieb er bis zu seinem 1791 erfolgten Tode.

Joh. Dav. Michaelis hat eine ungewöhnlich reiche wissenschaftliche und besonders schriftstellerische Thätigkeit entfaltet. Von 1753 bis 1770 war er vielfach als Recensent in den Göttinger Gelehrten Anzeigen thätig; seit 1771 gab er seine Orientalische und Exegetische 40 Bibliothek heraus (später unter dem Titel: Neue orient. und exeg. Biblioth.), eine Art Zeitschrift, aber von ihm allein geschrieben, in der er eine Menge eigener, aber auch nicht wenige Arbeiten anderer zur Kenntnis weiterer Kreise brachte. Als Leiter und eifrigster Mitarbeiter dieser beiden Unternehmungen übte er einen vielfachen und bedeutenden Einfluß. Schon 1761 gelang es ihm zu bewirken, daß Friedrich V. von Dänemark eine 45 Expedition nach Arabien sandte, deren Leitern Mich. seine bekannten „Fragen an eine Gesellschaft reisender Gelehrten" (1762) vorlegte. Außerdem besitzen wir aber von Mich. eine große Anzahl selbstständiger Schriften. Im Jahr 1769 begann er eine Übersetzung des Alten Testamentes mit erklärenden Anmerkungen herauszugeben, die im Laufe der Zeit auf 13 Bände anwuchs und 1786 vollendet wurde. In ähnlicher Weise bearbeitete 50 er auch das Neue Testament 1790ff. Auch erschienen von ihm exegetische Bearbeitungen einzelner messianischer Psalmen (1759), des 1. Makkabäerbuches (1778) und des Buches Kohelet (2. Ausg. 1768). Seine Bibelübersetzung ist der erste Versuch, die Ergebnisse einer von dogmatischen Voraussetzungen sich nach Kräften losmachenden wissenschaftlichen Betrachtung der Schrift einem größeren gebildeten Publikum mitzuteilen. So erklärt sich 55 bei allen ihren Schwächen ihr ungeheuerer Einfluß, besonders in hohen und höchsten Kreisen. Sie wurde an protestantischen und katholischen Höfen viel gelesen.

Gleich großen Erfolg hatte er mit seiner Einleitung in das Neue Testament, die schon 1750 erschienen war. Sie fand anfangs noch weniger Beachtung, wurde aber mit jeder neuen Bearbeitung nicht nur erweitert, sondern auch vertieft (4. Aufl. 1788). Mich. 60 geht hier freilich weniger eigene Wege, als daß er den Spuren Semlers folgt, aber er

thut es mit so großem Geschicke und so vielseitiger Gelehrsamkeit, daß sein Buch auf lange hinaus eine reiche Fundgrube für die Arbeit auf diesem Gebiete wurde, wie er denn das erste historisch-kritische Lehrbuch dieser Disziplin geschaffen hat. Weniger tiefgreifend wirkte seine Einleitung ins Alte Testament (1767), von der nur ein Teil erschien. Sein Werk, ebenfalls von den Anregungen Semlers aufs stärkste beeinflußt, muß zwar heute noch mit Ehren genannt werden, aber an Einfluß und Bedeutung ist es sehr bald durch die bahnbrechende, bis heute fruchtbar nachwirkende Einleitung Joh. Gottfr. Eichhorns (1780 ff.) überholt worden.

Seine besonderen Verdienste hat nun aber Michaelis noch auf dem Gebiete der biblischen, hauptsächlich der alttestamentlichen Hilfswissenschaften. Schon 1757 schrieb er die Abhandlung über die Mittel, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen, besonders aber ließ er 1786 in zwei Bänden Supplementa ad lexica hebraica erscheinen. Hier stellt er vor allem die Forderung (in Anlehnung an Schultens), daß die hebräische Wortforschung sich von den Rabbinen emanzipiere und die orientalischen Dialekte, in erster Linie das Arabische, zu Rate ziehe. Er hat daneben auf die alten Bibelübersetzungen hingewiesen und ihren sprachlichen wie ihren textkritischen Wert ins Licht gestellt. Unter ihnen hat er besonders der syrischen seine Aufmerksamkeit zugewandt, wie er überhaupt als einer der Väter der syrischen Philologie gelten kann. — Ebenso wie um die Sprache der Bibel hat er sich um die biblischen Realien erfolgreich bemüht. Er faßte die Gesetze des Pentateuch als das mosaische Recht; sie schienen ihm der Ausdruck besonderer staatsmännischer Kunst Moses, die darauf ausging, Israel von den Heiden abzusondern. Diese Betrachtungsweise war neu; sie brach mit der dogmatischen Schablone und lehrte die Dinge der alten Zeit mit dem Maßstabe der eigenen Zeit messen und nach den Bedürfnissen derselben verstehen, statt daß man sie lediglich nach den Maßstäben der christlichen Kirche maß. Hier sind besonders wirksam geworden die 6 Bände seines Mosaischen Rechtes (1770, 2. Aufl. 1775), auch die Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis (1755 und 1768). Außerdem verdienen rühmende Erwähnung seine geographischen und archäologischen Arbeiten. Hier beschränkt er sich zwar keineswegs auf die Bibel, wie schon seine Bemühungen um die Expedition nach Arabien beweisen, aber seine Arbeit wollte doch in letzter Linie der Erklärung der Bibel dienen. Hierher gehört: Spicilegium Geographiae exterorum (1769. 1780), sowie manches in seinen vermischten Schriften (1766. 1769) und dem Syntagma commentationum (1759. 1767). Hier läßt er mehrfach auch seine Schüler zum Worte kommen, wie überhaupt diese Arbeiten zum großen Teile aus akademischen Übungen herausgewachsen zu sein scheinen.

Erwähnen wir schließlich noch die Thatsache, daß er seine Lehrthätigkeit ebensowenig wie seine schriftstellerische Arbeit auf die Exegese und ihre Hilfswissenschaften im weitesten Sinne beschränkte, sondern in beiden Richtungen auch die systematische Theologie, Dogmatik und Moral, in den Bereich seines Wirkens zog, so wird erst der richtige Eindruck von der ungemeinen Vielseitigkeit und Fruchtbarkeit seines akademischen und litterarischen Wirkens gewonnen. Er las, obwohl nie Mitglied der theologischen Fakultät, regelmäßig über diese Fächer und schrieb 1763 einen Entwurf einer typischen Gottesgelehrtheit und schon 1748 und in 2. Aufl. 1779 Gedanken über die Lehre der hl. Schrift von Sünde und Genugthuung; 1760 und 1787 erscheint, erst lateinisch, dann deutsch, sein Compendium Theologiae dogmaticae, 1797 seine Glückseligkeitslehre. Diese Seite der wissenschaftlichen Arbeit des vielseitigen und betriebsamen Mannes ist insofern die mindest glückliche gewesen, als er gerade für sie den allergeringsten inneren Beruf besaß. Es gebrach ihm an Konsequenz und moralischem Mut. Innerlich von der alten Orthodoxie sich lossagend, wagt er nicht, offen mit ihr zu brechen, und so kommt er nicht über kleinliche Veräußerlichung derselben und lahme, innerlich unhaltbare Kompromisse mit ihr hinaus. Sündenfall und Erbsünde erklärt er aus dem Essen von einer giftigen Frucht, das testimonium spiritus sancti erkennt er darin, daß in der hl. Schrift eine „Anzeige und Spur ihrer Göttlichkeit“ anzutreffen sei. Damit konnte er weder nach rechts noch nach links befriedigen.

Aber andererseits lag auch darin, daß er mit keiner Seite vollkommen zu brechen wagte, eines der Geheimnisse seines fast beispiellosen Erfolges. Schüler und aufstrebende Talente von überallher, nicht zum wenigsten aus den beiden katholischen Kirchen, [illegible] sich zu seinen Füßen. Die Regierung sah in dem angesehenen Gelehrten von internationalem Rufe und mit vielfachen internationalen Verbindungen ihren natürlichen Vertrauensmann, den sie weit über das ihrem wie seinem Ansehen für die Dauer zuträgliche Maß über seine Kollegen schalten ließ. Die Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften sah in

ihm ihren gegebenen Sekretär und später Direktor, und die Herausgabe der Göttinger Gelehrten Anzeigen verlieh ihm wiederum eine beherrschende Stellung im litterarischen Leben, die der vielgewandte Mann nach allen Seiten hin auszunutzen verstand. Seine Stimme wurde nicht allein bei Besetzung von Professuren gehört, auch Kirche und Schule
5 standen vielfach unter seinem Einfluß. Man legte ihm den Namen „Regent von Göttingen" bei.

Wie schon im Bisherigen angedeutet, steht weder sein wissenschaftlicher noch auch sein persönlicher Charakter ganz untadelig da. Wissenschaftlich angesehen besitzt er bei vielen und großen Verdiensten doch weder die Originalität noch das Maß theologischer
10 Einsicht, die ihn zu einer so überragenden wissenschaftlichen Stellung berechtigten, wie sie ihm in der That zu teil wurde, bezw. wie er selbst sie sich zu geben verstand. Daß er aber dabei geradezu auch unlauterer Mittel sich zu bedienen nicht verschmähte und sie in den Dienst seiner Herrschsucht und seines Eigennutzes stellte, läßt sich leider nicht in Abrede stellen (vgl. Smend a. a. O. S. 12 ff.). Das Lebensende, ja streng genommen
15 schon die zwei letzten Jahrzehnte des einst vielgefeierten Mannes verliefen denn auch in Vereinsamung und steigender Verbitterung. Die Regierung ließ ihn fallen, die Kollegen zogen sich von ihm zurück, seine Stellung bei der Gesellschaft der Wissenschaften nötigte man ihn aufzugeben; auf eine Berufung nach Preußen, wo man sich früher ernstlich um ihn bemüht hatte, hoffte er vergebens. Auch dort hatte man das Vertrauen zu ihm ver-
20 loren. Persönlich traf ihn sein hartes Schicksal nicht unverdient; aber auch ohne diese Schwächen besonderer Art hätte er höchst wahrscheinlich seinen Ruhm überlebt, da ihm die Klarheit und Entschiedenheit der wissenschaftlichen Stellung fehlte, über deren Mangel in einer so rasch vorwärtsdrängenden Zeit, wie die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts es war, gelehrte Vielwisserei, litterarische Betriebsamkeit und viele persönliche Verbindungen
25 doch nur eine Zeit lang hinübertäuschen konnten. **R. Kittel.**

Michaelsbruderschaft s. d. A. Bruderschaften Bd III S. 441,18 ff.

Michelianer s. d. A. Hahn, Mich. Bd VII S. 343,50.

Micronius, Martinus, gest. 1559. — J. Utenhovii simplex et fidelis narratio de instituta ac demum dissidata Belgarum aliorumque peregrinorum in Anglia ecclesia, et
30 potissimum de susceptis postea illius nomine itineribus, quaeque eis in illis evenerunt, Basil. 1560; E. Meiners, Oostvrieschlandts kerkelyke geschiedenisse, 2 dln., Groningen 1738/39; Reershemius, Ostfriesländisches Predigerdenkmahl, Aurich 1796; J. H. Gerretsen, Micronius. Zijn leven, zijn geschriften, zijn geestesrichting. Nijmwegen 1995. (Vgl. besonders die Beurteilung des letztgenannten Buches in Theologisch Tijdschrift, jaargang 1896,
35 blz. 304—317 von Prof. Dr. S. Cramer.)

Martinus Micronius (Marten de Cleyne) ist 1522 oder 1523, wahrscheinlich zu Gent, von wohlhabenden Eltern geboren. (Gerretsen sagt blz. 1 1522, aber in einem „erratum" nennt er diese Angabe ein Versehen und stellt 1523 als Geburtsjahr von Micronius auf. Bei der Disputation zu Wismar 1554 war Micronius 31 Jahre alt. Da diese Disputation
40 am 6. Februar 1554 stattgefunden hat, muß er also 1523 geboren sein, wenn sein Geburtstag vor oder am 6. Februar war, hingegen 1522, wenn derselbe nach dem 6. Februar fiel.) Über seine Jugend wissen wir nichts. Auch von seinen Studien wissen wir nur, daß er dazu in Basel und Zürich geweilt hat. Daß er in Basel auch medizinische Studien getrieben hat, nimmt Gerretsen an, ohne es, meiner Meinung nach, genügend zu beweisen. Zu Beginn
45 des Jahres 1550 trat er zu London als Prediger der Flamländer auf. Im selben Jahre wurde die Kirche von Austin Friars der Fremdlingsgemeinde zur Verfügung gestellt und nachdem die nötigen Reparaturen beendigt waren, hielt Micronius darin am 21. September 1551 seine erste Predigt. Mit großem Eifer arbeitete er fürs Wohl der Gemeinde. 1550 hatte er sich zu London verheiratet mit einer für uns unbekannten Cecilia,
50 „puella casta ac plane pia, quae Evangelii nomine patriam ac parentes reliquit". Nach dem Tode Eduards VI. (1553) verbot die Königin Maria die öffentliche Verkündigung des Evangeliums. Mit a Lasco, Utenhove und vielen anderen, die zur Fremdlingsgemeinde gehörten (im ganzen 175 Personen) verließ Micronius am 17. September 1553 freiwillig England. Sein Reiseziel war Dänemark, wo er vom König Er-
55 laubnis zu erhalten hoffte, den Gottesdienst ungestört ausüben zu können. Durch den Widerstand der Lutherischen erreichte er dort sein Ziel nicht. Micronius begab sich nun nach Hamburg, Lübeck, Wismar und zuletzt nach Emden. Ein Teil der Londoner Verbannten war inzwischen in Wismar angekommen und da mit den Mennoniten in Konflikt

gekommen. Micronius wurde nun aus Emden geholt und disputierte am 6. und 15. Februar 1554 mit Menno Simons (vgl. Micronius' Waerachtigh Verhaal, und Menno Simons, Een gants claer en duytlick Antwoort). Die Lutherischen machten ihm und den Vertriebenen den Aufenthalt daselbst unmöglich, so daß er, auf Grund eines Ratsbeschlusses, zu Beginn des Jahres 1555 Wismar verlassen mußte. Micronius begab sich mit den Seinen nach Lübeck, wo er eine Disputation hatte mit den lutherschen Predikanten; die Folge davon war, daß er innerhalb 4 Tagen die Stadt verlassen mußte. Auch in Hamburg, wohin er nun zog und wo er mit Joachim Westphal ein Kolloquium hatte (vgl. Micronius' Apologeticum Scriptum) durfte er nicht bleiben. Endlich fand er nach all diesen Irrfahrten in Emden einen Ruheplatz, aber schon bald danach wurde er zum Pfarrer von Norden berufen, wo er am 20. Mai 1554 ankam. Auf a Laskos Bitte hin, ging er im folgenden Jahr einige Zeit nach Frankfurt a/M., um mit ihm die Niederländische Flüchtlingsgemeinde, die sich dort angesiedelt hatte, zu organisieren. Er kehrte jedoch bald nach Norden zurück. Abgesehen von der Gemeindearbeit hielt er Disputationen mit Mennoniten und arbeitete verschiedene Schriften aus. Eine lange Arbeitszeit war ihm übrigens nicht vergönnt. Im Jahre 1559 brach die Pest in Norden aus. Zunächst starben seine beiden Amtsbrüder Feddo Hommius und Albertus Holtmannus. Ihnen folgte auch Micronius am 12. September 1559 nach.

Bei seinen Zeitgenossen stand Micronius in hoher Achtung. Utenhove preist ihn sehr als einen aufrechten und friedliebenden Mann, mit scharfsinnigem Urteil und tüchtig in Untersuchungen und Erklärungen der heiligen Schrift. Seine Auffassungen verteidigte er mit allem Freimut und großer Ruhe; im Disputieren war er Meister. Seine Schriften zeigen ihn als sorgfältig, als jemand, der weiß, was er will, logisch in seiner Beweisführung, aber nicht frei von Weitschweifigkeit. Daß er aber ein Mann von außergewöhnlicher Arbeitskraft war, zeigt sich in der Erfüllung eines schweren Hirtenamtes und im gleichzeitigen Schreiben von verschiedenen umfangreichen Werken.

Eigentliche dogmatische Schriften hat Micronius nicht nachgelassen, so daß ein vollkommener Überblick über seinen dogmatischen Standpunkt auch nicht gegeben werden kann. Er war ein reformierter Theologe, ohne strenger Calvinist zu sein. Seine Christologie ist nestorianisch gefärbt, seine Abendmahlsauffassung mehr zwinglisch, während er in betreff der Frage, ob das Heil für alle Menschen bestimmt sei, sehr bestimmt universalistisch dachte. Bullinger, sein Lehrer, der stets sein Berater und Freund blieb und mit dem er regelmäßig Briefe tauschte, hat auf seine dogmatische Betrachtungsweise den meisten Einfluß ausgeübt (s. Gerretsen, blz. 123—141; vgl. A. J. van 't Hooft, De Theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandsche Reformatie. Amsterdam 1888). Die großen Verdienste von Micronius liegen indessen nicht darin, was er als Theolog gethan hat, vielmehr in den Diensten, die er denjenigen hat angedeihen lassen, die um ihres Glaubens willen aus den Niederlanden flüchten mußten.

Diesen Gemeinden hat er auch durch seine vielen Schriften gedient, wovon Gerretsen (blz. 73—103) eine ausführliche Übersicht giebt. „Een corte undersouckinge des gheloofs" (ed. 1553, neue Ausgaben 1555 und 1556 London, 1558 Emden, später noch mehrmals) wird gewöhnlich a Lasco zugeschrieben, ist aber von Micronius, wie schon die Acta der Synode von Dordrecht von 1574 zeigen (Rutgers, Acta der Nederlandsche Synoden der 16. Eeuw. 's Gravenshage 1889, blz. 196; vgl. Gerretsen blz. 23—33). Durch dieses Büchlein hat er sich sehr verdienstlich gemacht, ebenso durch seinen „De kleyne Catechismus oft Kinderleere der Duytscher Ghemeynte van Londen enz" (1. ed. 1552, später noch oft). Über das Abendmahl schrieb er „Een claer bewijs van het recht gebruyck des Nachtmaals Christi ende wat men van de miss houden sal" (1. ed. 1552, spätere Ausgaben von 1554 und 1560). Über die Einrichtung der Londoner Gemeinde unterrichtet uns „Christlicke Ordinancien enz" (1554 u. später. Deutsche Übers. von Joh. Mayer, Heidelberg 1565). Wir brauchen hier nicht seine sämtlichen Schriften aufzuzählen; nur seine polemischen Schriften seien noch angeführt, nämlich: 1. „Een waerachtig verhaal enz", (Emden 1556 und später) worin er seine Disputationen mit Menno Simons erzählt; 2. „Apologeticum Scriptum" (3 partes 1557) gegen Joachim Westphal; 3. „Een Apologie of verandtwoordinghe" (Emden 1558 und später) gegen Menno Simons gerichtet.

S. D. van Veen.

Midian, Midianiter. — Litteratur: Th. Nöldeke, Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten, 1864; Richard F. Burton, The Land of Midian (revi-

sited, I & II, London 1879 (vgl. ZdPV III, 85 ff.); Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 304; E. Schrader, Die Keilinschriften und das AT², 146 f.; Ed. Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens II, 445 ff.; H. Winckler, Geschichte Israels I, 47 ff. 172. 194. 210 f.; derselbe, Die Keilinschriften und das AT³ (1902), 143.

5 Der Name **midjān**, hebr. מִדְיָן, griech. *μαδιάμ*, *μαδιάν*, bezeichnet im AT nicht ein Land, sondern ein Volk oder einen Stamm, wie namentlich die Erzählungen Ri 6—8 deutlich beweisen. Daneben kommt selten die Form **midjānī** (**fem. midjanīt, plur. midjānīm**) vor Nu 10, 29; 25, 6. 14 f.; Gen 37, 28. 36 (l. מִדְיָנִים für מְדָנִים); Nu 25, 17; 31, 2, griech. *μαδιηναῖοι*, *μαδιναῖοι*. Die M. stehen zu Israel teils in freundlichen, teils in 10 feindlichen Beziehungen. Die letzteren geben das klarste Bild. Zur Zeit Gideons (s. d. Art. VI, 661 f.) kamen wiederholt die M. als hungrige und beutegierige Nomaden auf ihren Kamelen und mit ihren Herden etwa in der Gegend von Beth Sean über den Jordan und setzten sich in Besitz der Ernte und des Viehs der Israeliten. Es handelt sich — so scheint es — um eine verspätete Welle derselben Flut, die schon früher Israel 15 aus der Wüste in das Kulturland westlich vom Jordan geführt hatte. Die M. wurden in ihrem Lager am Ostrande der Ebene Jesreel von Gideon überfallen und in das Ostjordanland zurückgejagt, ihre Anführer (hebr. שָׂרִים) Oreb und Seeb werden dort gefangen genommen und getötet Ri 6, 3—6; 11—24; 7, 1. 9—8, 3; vgl. Jes 9, 4; 10, 26; Ps 83, 10. In dieser Erzählung, mag man sie als einheitlich betrachten oder nicht, ist kein deut- 20 licher Wink über die genauere Heimat der M. gegeben. Etwas weiter kommt man mit Hilfe der anderen Erzählung Ri 8, 4—21, die in der Hauptsache dem Jahwisten zugeschrieben zu werden pflegt. Denn nach V. 11 ereilt Gideon die M. in der Nähe östlich von Nobah und Jogbeha; letzteres entspricht den heutigen Ruinen **adschbēhāt**, die in der Höhe von 1050 **m** und 1000 **m** im Osten der Wasserscheide zwischen den Quellbächen 25 des **nahr ez-zerkā** oder Jabbok und den zum Jordan hinabziehenden Thälern liegen. Wenn sich die M. im Osten dieser Wasserscheide bewegen, so ist klar, daß ihr Ziel nicht etwa das Gebiet von Moab, sondern die Wüste ist, sei es nun, daß sie am Rande der Wüste etwa in der Richtung des späteren **limes** der Römer südwärts ziehen oder von den Quellen des **Arnon** (**wādi el-modschib**) ostwärts etwa auf dem heutigen Wege 30 nach **el-kaf** eilen wollen. Diese Erzählung spricht von zwei „Königen" der M., Sebah und Zalmunna; da nun der Verfasser um die Verhältnisse der nomadisierenden Wüstenstämme, die ein Königtum nicht kennen, Bescheid gewußt haben wird, so liegt die Vermutung nahe, daß er seßhafte M. im Auge hat. Dadurch würde der auch auf andere Gründe gestützte Eindruck bestätigt werden, daß es sich in dieser Erzählung um eine völlig 35 andere Begebenheit handelt als in der zuerst besprochenen. Ob es sich, wie Kuenen und Moore gemeint haben, in gewissen Stücken der Erzählung 7, 9 ff. um einen Kampf Gideons gegen die M. im Westjordanlande handelt, kann hier dahingestellt bleiben, da sich daraus für die Heimat der M. nichts ergiebt.

Die Frage, ob das AT auch sonst seßhafte M. kennt, scheint bejaht werden zu 40 müssen. Ex 2, 15 spricht von einem „Land" der M. (vgl. Hab 3, 7), in das Moses von Ägypten aus geflohen sei. Es liegt hier nicht eine allgemeine Bezeichnung des Gebietes der Nomaden vor wie in אֶרֶץ קֶדֶם Gen 25, 6 oder אֶרֶץ בְּנֵי קֶדֶם 29, 1, sondern die Benennung eines Gebiets nach einem bestimmten Stamm; daraus ist zu schließen, daß dieses Gebiet als ständiger Besitz des Stammes galt. Dabei bleibt es eine offene 45 Frage, bis zu welchem Grade der Seßhaftigkeit der betreffende Stamm gelangt war, oder welche Teile des Stammes bereits seßhaft geworden waren, welche nicht. Wenn wirklich der Erzähler von Ri 8, 4 ff. seßhafte M. im Auge hat, so ist damit durchaus nicht ausgeschlossen, daß es zu gleicher Zeit noch nomadisierende M. gegeben hat, wie sie Ri 6, 3—6; 7, 9 ff. vorausgesetzt werden. In Betreff der Lage des Landes der M. ergiebt 50 sich aus Ex 2—4 (und Nu 10, 29—32?) nur so viel, daß es östlich von Ägypten und südlich von dem Gebiete des Jordans gesucht werden muß. Ptolemäus erwähnt in seiner Geographie VI, 7 einen Ort *Μαδιάμα* im Binnenlande an der Ostküste des roten Meeres; Eusebius und Hieronymus kennen Onomastica sacra ed. de Lagarde 276 und 136 eine Stadt *Μαδιάμ*, Madian jenseits, im Süden der römischen Provinz Arabien in der 55 Wüste der Saracenen östlich vom roten Meere (vgl. auch Hieronymus zu Jes 60 und Ez 25), und die arabischen Geographen des Mittelalters bestätigen ihrerseits den Namen **madjan** und die Lage der Stadt, z. B. **Edrisi ed. Jaubert I**, S. 328. 333. Wir verdanken dem Engländer Richard F. Burton, besonders seiner zweiten Reise 1878 eine ziemlich genaue Kenntnis dieses Ortes und des dazu gehörenden Gebiets. Burton sieht 60 die Ruinen **magha'ir schu'aib** = die Höhlen Jethros als die Stätte des alten *Ma-*

διάμα an und bemerkt, daß die von Ptolemäus angegebene Lage 28° 15′ n. Breite lat. „fast richtig“ ist, während er den ähnlich klingenden Namen *Μοδιάνα* oder *Μοδοῦνα* nach Ptolemäus VI, 7 einem südlicher liegenden Küstenorte (27° 45′ n. Breite lat., südlich von *Ὄννη* = ʿainūna) zuschreibt. Die „Höhlen“ sind Gräber, die mit denen von Petra eine auffallende Ähnlichkeit haben (I, 103. 107), so daß man nicht daran zweifeln kann, daß sie von den Nabatäern angelegt worden sind. Der Ort liegt an der alten Handelsstraße, die von Elath (s. Bd. V, 285 ff.) in einiger Entfernung vom Meere nach der mittleren und südlichen Küste Arabiens führte und heute noch von den ägyptischen Mekkapilgern benutzt wird; daraus begreift sich seine Wichtigkeit für die Nabatäer. Dieses Land M., arab. **arḍ madjan**, hat nach der Aussage der gegenwärtigen Bewohner seine Nordgrenze bei **el-ʿakabe**, das ungefähr dem alten Elath entspricht, und seine Südgrenze bei der kleinen Küstenfestung **el-muwēliḥ** und dem aus dem Innern des Landes kommenden **wādi es-surr**; seine Länge von Norden nach Süden beträgt etwa 770 km, seine Breite 40—60 km. Über das niedrige Küstengebirge erheben sich die hochragenden Gipfel der **tihāma**, über diese nach Osten das Randgebirge (**esch-schafa**) des inneren Arabiens, der Hochebene des **Nedschd**. Zahlreiche Thäler durchschneiden diese Bergketten meist in der Richtung von Osten nach Westen, die Bewässerung ist ziemlich gut; es finden sich zahlreiche Spuren von Bergwerken und Erzwäschereien, namentlich für Silber und Kupfer, während das südlichere Gebiet auch Gold geliefert hat. Ein voller Beweis dafür, daß dieses Land schon Ex 2, 15 gemeint sei, läßt sich freilich bei dem großen zeitlichen Abstande, der zwischen den jehovistischen Erzählungen des Pentateuchs und Ptolemäus vorhanden ist, nicht führen. Doch darf man es als wahrscheinlich bezeichnen, daß der Ort und das Land den Namen des alten Stammes festgehalten hat, wie auch **Josephus Antiq. II, 11, 1** § 257 voraussetzt, obwohl der Stamm längst verschollen war.

Die freundlichen Beziehungen der M. zu Israel sind mit der Person des Moses verknüpft, der sich nach Ex 2, 15 ff. zu dem Priester der M. begab. Der Name dieses Mannes, dessen Wohnsitz wir im „Lande“ der M. annehmen müssen, schwankt in der Überlieferung: Nu 10, 29; Ri 4, 11 (1, 16) Hobab Sohn Reguels, und danach ist wohl Ex 2, 18 zu verbessern, Ex 3, 1 und 18, 1 Jethro oder 4, 18 Jether. Vermutlich hat die älteste Überlieferung den Namen des midianitischen Priesters nicht gekannt Ex 2, 16. 21, erst später ist er auf verschiedene Weise ergänzt worden. Ri 4, 11 (vgl. 1, 16) wird Hobab als Keniter bezeichnet; daher vermuten Budde u. a., daß Nu 10, 29 ursprünglich auch „Keniter“ statt „Midianiter“, wie wir heute lesen, gestanden habe. Dieser Unterschied läßt sich vielleicht mit Stade ZAW 1894, 286 so erklären, daß der schwache Stamm der Keniter in alter Zeit mit den M. verbündet war und daher auch unter ihrem Namen auftreten konnte (s. Kain Bd IX, 698 f.). Die Bedeutung, die das kenitische oder midianitische Priestertum für die mosaische Religionsstiftung hat, ist hier nicht zu besprechen. Handelt es sich dabei wirklich um ein midianitisches Priestergeschlecht, so scheint man sich nach Ex 2, 15 ff.; 3, 1 ff.; 4, 18 ff.; 18, 1 ff. die Sache so denken zu müssen, daß der Priester im „Lande“ der M. wohnt, daß seine Herden aber von Moses in der Wüste zwischen Edom und Ägypten geweidet werden, und daß später Jethro von seinem Wohnsitz aus sich bei Moses dort einstellt. Noch heute ist es so, daß die Bewohner des Landes **madjan** Verbindungen mit Ägypten und der Sinaihalbinsel unterhalten. Handelt es sich aber um ein kenitisches Priestergeschlecht, so fehlt jeder Anlaß, an das „Land“ der Midianiter zu denken. Der Abschnitt Nu 10, 29—32 ist uns unvollständig erhalten. Wenn in ihm wirklich von M. die Rede ist, so sind darunter nicht schon seßhafte, sondern nomadisierende M. zu verstehen, die zwischen Edom und Ägypten ihre Herden weiden. Bezieht sich das Stück aber ursprünglich auf Keniter, so kommt es hier ebenfalls nicht in Betracht.

Auch an anderen Stellen des AT hat man sich zu fragen, ob der Erzähler seßhafte, vielleicht halbseßhafte oder nomadisierende M. im Auge hat. Die midianit. Kaufleute Gen 37, 28. 36 sind nicht Beduinen, sondern seßhafte Leute, die vermutlich aus Arabien Waren nach dem Norden gebracht haben und nun über Palästina und Ägypten wieder nach ihrer Heimat ziehen wollen. Dagegen lassen die „jungen Kamele“ M.s Jes 60, 6 auf Beduinen schließen, die Kamele züchten. Nicht rechte Klarheit gewinnt man über die M., die Nu 22; 25 und 31 sowie Jos 13, 21 f. in Verbindung mit Bileam erwähnt werden. Sie stehen Nu 22, 4. 7 unter Geschlechtshäuptern ([illegible] vgl. z. B. 1 Sa 30, 26 ff.), 31, 8 unter fünf „Königen“, die Jos 13, 21 dagegen „Fürsten“ (נְשִׂיאֵי) genannt werden. Sie treten Nu 25, 1 ff. mit Israel in Connubium, während dieses in Sittim am Fuße des Gebirges östlich vom Jordan lagert, und werden auch 22, 4. 7 und 31, 2 ff. in der

Nähe des israelitischen Lagers an der Jordanebene vorausgesetzt. Winckler vertritt daher die Meinung, daß die M. vor Moab in dessen Lande gesessen hätten, und beruft sich außerdem sowohl auf Gen 36, 35 (1 Chr 1, 46), daß nämlich der König Hadad von Edom die M. auf der Hochebene von Moab geschlagen habe, als auch auf die eine Darstellung in 1 Kg 11, 14–22, nach welcher der M. Adad mit einigen Edomitern vor den Israeliten aus Midian über Pharan nach Ägypten geflohen sei; ein Teil der M. soll von Edom damals unterjocht gewesen sein, und Edom das spätere Gebiet Moabs beherrscht haben, bis die M. zu Beginn der israelitischen Königszeit vertrieben wurden oder in andere Stämme aufgingen. Diese Deutung der obigen verstreuten Angaben im AT scheint jedoch nicht stichhaltig zu sein. Die Quellenscheidung in 1 Kg 11, 14–22 ist sehr fraglich; aus Gen 36, 35 folgt durchaus nicht, daß die M. in dem Gebiete Moabs gewohnt haben, sondern es genügt die Annahme, daß sie neben dem Gebiete Moabs zelteten und von ihren Quellen, dem beliebten Stützpunkt der Nomaden, abgedrängt, auf der Hochebene Moabs eine Niederlage erlitten. Die Erzählung Nu 31 ist nicht so zuverlässig, daß man aus ihren „Königen“ auf seßhafte M. schließen könnte. Es ergiebt sich also aus jenen Stellen nur, daß nach israelitischer Erinnerung die M. im Osten Moabs und Edoms gezeltet und von da aus in Verbindung mit ihren seßhaften Verwandten im „Lande“ Midian gestanden haben. Das paßt auch zu Ri 7, 9 ff.

Die genealogischen Angaben über die M. sind nicht sicher zu deuten, teils weil wir nur wenige Namen nachweisen können, teils weil die Nomadenstämme stets beweglich gewesen sind und sich oft spalten, so daß man z. B. dieselben Namen am Ufer des Euphrat und in der Nähe des roten Meeres findet. Die M. werden Gen 25, 1–6; 1 Chr 1, 32 f. zu den Keturastämmen (s. Bd I, 765) gezählt und in fünf Unterstämme geteilt, nämlich Epha, Epher, Hanoch, Abida und Eldaa. Epha (auch Jes 60, 6) ist von Friedrich Delitzsch mit den hajāpa der assyrischen Keilinschriften aus der Zeit Thiglath Pilesers III. und Sargons zusammengestellt und danach die hebräische Aussprache עַיְפָה statt עֵיפָה vermutet worden. Dieser Stamm wird dort neben anderen aus dem nördlichen Arabien genannt. Epher ist von Knobel mit den ghifār, die in der Zeit Muhammeds neben Medina zelteten, verglichen. Zu den übrigen Namen hat Ed. Glaser Vermutungen geäußert. Man nimmt ziemlich allgemein an, daß die M. zu den Arabern zu rechnen seien. Doch liegt für die Zeit der Religionsstiftung Israels wohl näher, an altaramäische Nomaden zu denken. Sie verschwinden zu Beginn des israelitischen Königtums aus der Geschichte. Wahrscheinlich hängt es damit zusammen, daß in dem Zusatz Ri 8, 24 der Name Ismaeliter für M. der älteren Erzählung gesetzt wird. Ed. Glaser hält M. und Ismaeliter für dasselbe Element (vgl. Gen 37, 25 u. 28) und meint, daß beide erst durch die Genealogen getrennt wurden. Winckler vermutet in M. den Namen des Volkes, das in dem Lande Muṣri der Keilinschriften gewohnt habe (ähnlich Hommel, Aufs. und Abh. III 1, 301). – Von den midianitischen Namen Gen 25, 4 findet sich Epha 1 Chr 2, 47 für ein kalebitisches Geschlecht, V. 46 für ein Weib Kalebs, Epher 4, 17 für ein kalebitisches Geschlecht, 5, 24 für ein manassitisches Geschlecht, Hanoch für das erste rubenitische Geschlecht Gen 46, 9; Ex 6, 14; Nu 26, 5; 1 Chr 5, 3. Auch Jether = Jethro und Reguel finden sich als Namen israelitischer Geschlechter. Man hat daraus auf Angliederung midianitischer Geschlechter an Israel geschlossen. **Guthe.**

Midrasch s. am Schluß des Bandes.

Mieczyslaw (Misecco), gest. 992, und die Gründung und Gestaltung der christlichen Kirche in Polen. — Litteratur: Thietmar, Bischof v. Merseburg († 1018), Chronicon, ed. Kurze, Hannover 1889; [Martinus Gallus], Chron. Polon. ed. Köpke, MG SS IX S. 423 ff.; Vincent. de Kadlubeck († 1226), De gestis Polon. (Dluglosz hist. Polon., Lips. 1711, II; Chronica Polonorum bei Stenzel, Scriptor. rer. Silesiac. I; Scriptores rerum Polonicar., Krakau 1872–1888; Monumenta Poloniae historica, Lemberg 1874 bis 1888; G. Lengnich, Dissertatio de religionis christianae in Polonia initiis, Gedani 1734; C. v. Friese, Kirchengeschichte des Königreichs Polen, Breslau 1786, I; Röpell, Geschichte Polens, Hamburg 1840, I, S. 94 f. Beilage IV, S. 622 f., fortgesetzt von Jakob Caro 1863, II; Józef Szujski, Kurze Erzählung der poln. Gesch., Warschau 1880; Zeißberg, Archiv für österreichische Gesch. 38, S. 27 ff.; derselbe, Die polnische Geschichtschreibung im Mittelalter; Ch. Meyer, Gesch. des Landes Posen, 1881; Grünhagen, Geschichte Schlesiens Gotha 1884, I; Th. Schiemann, Geschichte Polens, in W. Onkens Allgem. Gesch., 2. Hauptteil, Teil 10: Rußland, Polen und Liefland 1886, S. 383 ff.; Zeitschrift für histor. Theologie

1843, H. 2; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten, Berlin 1843; W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit I, 4. Aufl., Braunschweig 1873; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, 202—204. 272 ff. 629 ff.

Es handelt sich zunächst um die „ersten Anfänge des Christentums" in der slavischen Völkerschaft der Polen, welche in bald weiteren, bald engeren Grenzen zwischen dem russischen Großfürstentum im Osten, Preußen und Pommern im Nordosten und Norden, den wendischen Völkerstämmen im Nordwesten, dem deutschen Reich bis an die Oder im Westen und dem großen mährischen Reiche im Süden und Südwesten ihre Wohnsitze hatten. Zum erstenmal sehen wir diese Völkerschaft unter dem Namen Polen auf dem Schauplatz der Geschichte in den heftigen Kämpfen, in die sie mit den stammverwandten Wenden zur Zeit Ottos des Großen geriet. Ihr Herzog Mieczyslaw, der vierte in der Reihe der piastischen Fürsten, welche sie beherrschten, wurde 963 in zwei Schlachten von den Wenden unter deren Führer Wichmann, einem sächsischen Grafen und abtrünnigen Verwandten des Kaisers Otto, der die wendischen Stämme gegen Kaiser und Reich aufgewiegelt hatte, besiegt. Gleichzeitig aber war Markgraf Gero, der Hüter des Reiches gegen die wendisch-slavischen Völker im Norden, in siegreichem Kampfe gegen die Wenden bis an die Oder, Polens Grenze, vorgedrungen. Da war der Polenherzog klug genug, seine feindliche Haltung gegen den Kaiser und die Deutschen aufzugeben. Er unterwarf sich und sein Volk zum Schutz gegen die Wenden dem Kaiser, indem er demselben den Lehenseid schwur, Heeresfolge leistete, von seinem Land bis zur Oder Tribut zahlte und auf den großen Hoftagen in Deutschland erschien.

Aber wie großartig auch die Aussichten waren, welche sich der Mission der deutsch-abendländischen Kirche dadurch, daß die Polen in solche enge Beziehungen zu Deutschland kamen, nach Osten hin eröffneten, wie wichtig auch diese durch tributpflichtiges Lehnsverhältnis gestiftete dauernde Verbindung mit dem Kaiser und dem deutschen Reich bald für die Gründung und Gestaltung der Kirche in Polen werden mochte, so sind doch die Voraussetzungen der ersten Anfänge des Christentums daselbst nicht in der deutsch-abendländischen Kirche, sondern in den Nachwirkungen der slavischen Mission der griechisch-morgenländischen Kirche, die im 9. Jahrhundert in ihrer höchsten Blüte stand, zu suchen. Es fehlt gänzlich an historischen Beweisen für sofortige deutsch-abendländische Missionsunternehmungen unter den Polen nach der Anknüpfung jenes Abhängigkeitsverhältnisses. Dies war jedenfalls vorläufig ein rein persönliches des Herzogs zu dem Kaiser Otto ohne Annahme des Glaubens desselben.

Nach dem ältesten und zuverlässigsten Bericht über die erste Einführung des Christentums in Polen, den wir dem Bischof Thietmar von Merseburg verdanken, bahnte sich dasselbe zuerst von Böhmen aus, wo es durch Herzog Boleslaw I. den Frommen und durch den Einfluß seiner Gemahlin Emma, einer deutschen Prinzessin, wahrscheinlich einer Tochter des Königs Konrad von Burgund, zur dauernden Herrschaft gelangt war, seinen Weg nach Polen. Der Herzog Mieczyslaw vermählte sich nämlich im Jahre 966 mit Dambrowka (Dobrawa), der Schwester des Böhmenherzogs Boleslaw II. und trat ein Jahr darauf, 967, zum Christentum über, indem er sich taufen ließ. Daß seine Gattin hieran Anteil gehabt habe durch ihre Einwirkung auf die Gesinnung des Herzogs, wäre auch ohne das ausdrückliche Zeugnis, welches darüber vorhanden ist (Thietmar, Chron. IV, 55 S. 94, Boguphal bei Sommersberg Script. rer. Sil. p. 27), als selbstverständlich anzunehmen. Nach Thietmars Urteil machte sie auf ihn und ihre polnische Umgebung durch ihr der Bedeutung ihres Namens, der Guten, entsprechendes Wesen den tiefsten Eindruck. Daß sie als von Haus aus christliche Prinzessin von Böhmen Geistliche an den polnischen Hof mitgebracht habe, um zunächst für ihre Person ihren gewohnten Gottesdienst zu üben, ist von vornherein ebenso wahrscheinlich, wie es von dem ersten polnischen Geschichtschreiber chron. Polon. I, c. 5 berichtet wird. In Böhmen aber war das Christentum von dem mährischen Reiche aus eingedrungen, wo es die Brüder Konstantin (Cyrillus) und Methodius aus Thessalonich, die Apostel der südslavischen Völker, seit 863 in der Form der griechisch-morgenländischen Kirche verbreitet hatten. Mährische Priester kamen, nachdem Herzog Borziwoi von Böhmen sich 890 von Methodius hatte taufen lassen, nach Böhmen. So wurde denn auch an dem Hofe des Polenherzogs durch die aus Böhmen gekommenen Priester der Gottesdienst nach griechischem Ritus eingerichtet. Dem Beispiel des Herzogs folgten sofort die Großen und ein Teil des Volks. Die weitere Ausbreitung des Christentums ließen sich dann die in größerer Anzahl nach der Taufe des Herzogs aus Böhmen herbeikommenden Priester angelegen sein. Auf des Herzogs Befehl mußten alle seine Unterthanen seinem Beispiel folgen und sich taufen

lassen. Alle Götzen im Lande mußten zerbrochen, verbrannt oder ins Wasser geworfen werden (Dlugoss. hist. Polon. lib. I). Die Formen des griechischen Gottesdienstes wurden eingeführt. Diese ursprüngliche Bestimmtheit der Einführung des Christentums in Polen durch die Formen des slavisch-griechischen Christen- und Kirchentums wird bezeugt und bestätigt durch mehrfache kirchliche Einrichtungen und Gebräuche, in denen sich die Eigentümlichkeiten des slavisch-griechischen Kirchenwesens darstellen (s. Friese, Geschichte des Königreichs Polen, I). Davon zeugen außer dem griechischen Baustil die eigentümlich griechischen Malereien uralter Kirchen, wie z. B. der zum heiligen Kreuz in Kleparz bei Krakau. Davon zeugt insbesondere der noch bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts fortbestandene strenge Fastenritus der morgenländisch-griechischen Kirche, der die Fasten schon mit dem Sonntag Septuagesimä beginnen ließ und den Mieczyslaw anfangs von der Annahme des Christentums abgeschreckt haben soll. Auch ist ein merkwürdiges Dokument für dieses ursprüngliche Vorhandensein griechischer Kultusformen, die mit dem Gebrauch der slavischen Muttersprache verbunden waren, und neben dem später eingeführten römischen Kirchenwesen und dem Gebrauch der lateinischen Sprache noch längere Zeit fortdauerten, ein Brief der Herzogin Mathilde vom Jahre 1026 oder 1027 an den damaligen König Mieczyslaw II. von Polen (s. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit II, 676), mit welchem sie ihm ein liturgisches Buch zueignet, indem sie unter Anderem sagt: quis in laudem Dei totidem coadunavit linguas! Cum in *propria* et latina Deum digne venerari posses, in hoc tibi non satis, *graecam* superaddere maluisti. Auch als später die römische Kirchenorganisation durch Stiftung von Bistümern und Unterordnung derselben unter ein abendländisches Erzbistum schon im Gange war, wurden noch zur Förderung des Bekehrungswerks Geistliche aus der slavisch-griechischen Kirche Böhmens nach Polen gerufen (s. Friese I, 62 und litterar. Nachweise).

Daß es aber in weiten Kreisen schon vor dem Übertritt des Herzogs Mieczyslaw in Polen zahlreiche Bekenner des christlichen Glaubens infolge einer Missionsthätigkeit, die von Mähren aus, seis von Schülern des Methodius, seis gar von Cyrillus und Methodius selber, geübt worden sei, gegeben habe (Friese I, 61. 64; Krasinski, Gesch. d. Reform. in Polen, übers. v. Lindau S. 5), kann durch nichts erwiesen werden, auch nicht durch Berufung auf die hauptsächlich dafür von den polnischen Historikern Naruszewicz, Friese, Lelewel, Bandtkin geltend gemachten Nachrichten in der böhmischen Chronik Hajeks p. 37 b. ed. 1541 und in der Moravia sacra von Stredowsky, deren beider Glaubwürdigkeit durch neuere Untersuchungen völlig vernichtet ist. Vgl. Palacky, Gesch. v. Böhmen I, 91. 117 u. Röpell, Gesch. Polens I, 622 f. Ebensowenig wie diese Annahme von mährischen Aposteln, die Polen christianisiert hätten, ist die oft wiederholte Behauptung (Hase, KG, 10. A., 272; Hasse, KG., II, 16), daß bei dem Zusammenbruch des mährischen Reichs Flüchtlinge aus Mähren das Christentum auch nach Polen gebracht hätten, geschichtlich zu begründen; denn der Bericht des Konstantinus Porphyrogenita (de administrando imperio, op. ed. Meursius p. 127) besagt nur, daß Überbleibsel der Mähren bei dem Eindringen der Magyaren zu den benachbarten Bulgaren, Türken, Chrobaten und anderen Völkern geflüchtet seien, und erwähnt von einer Ausbreitung des Christentums durch diese Flüchtlinge gar nichts. Überdies aber gehörte Chrobatien ebensowenig wie Krakau damals schon zu Polen. Gesetzt aber, es sei durch solche Flüchtlinge oder durch christliche Kriegsgefangene der Same des Christentums nach Polen gekommen, so kann das doch nur vereinzelte Bekehrungen zur Folge gehabt haben. Wenn aber in der polnischen Liturgie (missale proprium reg. Polon. Venet. 1629 und officia propria patronorum regni Polon. Antwerp. 1637) das Gedächtnis der Mährenapostel Cyrillus und Methodius als Bekehrer der Polen zum christlichen Glauben mit den Worten gefeiert wird: qui nos per beatos pontifices et confessores tuos nostrosque patronos Cyrillum et Methodium ad unitatem fidei christianae vocare dignatus es, wenn im bischöflichen Sprengel von Przemysl der 10. März zum Andenken an die Stiftung der Kirche durch sie in Rotrußland feierlich begangen wurde und ihrer noch jetzt in der Liturgie gedacht wird, und wenn auch im Erzbistum Gnesen eine solche Feier des Gedächtnisses derselben Eingang fand, so erklärt sich das aus dem großen Ansehen, welches die beiden großen Slavenapostel in der ganzen ost- und südslavischen Welt erlangt hatten, und insbesondere aus dem Umstande, daß die Verdienste, die sie sich um die Pflanzung des Christentums in solchen Gebieten erworben, die erst später zu Polen hinzukamen, wie Wolhynien, Rotrußland und Chrobatien mit Krakau, auf das gesamte Polen übertragen wurden, als hätten sie überhaupt das Christentum in Polen begründet. Übrigens mag nicht unerwähnt bleiben, daß der mährische Sprengel von Welehrad, in dem Methodius

bis ca. 885 nicht bloß für die Gründung einer slavischen Nationalkirche in Mähren, sondern auch in den benachbarten Ländern eifrig wirkte, sich bis an das Ufer des Styr im jetzigen Wolhynien, bis an die Grenzen Polens, erstreckte. Da läßt sich wohl vermuten, daß nach ihm auch griechische slavische Missionare von Mähren aus versucht haben, dem Christentum nach Polen den Weg zu bahnen. Aber die zuverlässige geschichtliche Thatsache der Verbreitung des Christentums in Polen knüpft sich doch erst an die Verheiratung des Polenherzogs Miecislaw mit der böhmischen Herzogstochter und an seine Taufe, sowie weiter an sein vertrautes Verhältnis zum Kaiser. Er öffnete der deutschen Mission Thor und Thür. Unter seinem Schutz wirkte mit großem Eifer und unter vielen Mühen und Beschwerden ein Deutscher, der Priester Jordan, als Missionar unter den Polen. Thiet. IV, 56 S. 95: Jordanus primus eorum antistes multum cum eis sudavit, dum eos ad supernae cultum vineae sedulus verbo et opere invitavit. Aber es fehlte noch viel am Siege des Christentums. Äußerlich zwar nahmen die Polen den Christenglauben nach dem Beispiel ihres Herzogs an, aber den alten Göttern hingen sie im Geheimen noch lange an. Ja es konnte das innerlich noch nicht überwundene Heidentum später, wenn auch nur kurz vorübergehend, sich wieder zu einer Reaktion gegen das Christentum erheben.

Der Annahme des Christentums seitens des Herrschers folgte bald die kirchliche Organisation des Landes. Diese konnte unmöglich als Anhängsel der slavisch-griechischen Mission erfolgen; dazu war die Kirche in Böhmen, von wo Polen das Christentum in seinen ersten Anfängen empfangen hatte, zu wenig selbst befestigt. Die enge politische Verbindung, in der Polen mit Deutschland stand, und das Lehensverhältnis, welches den Polenherzog mit dem Kaiser verbunden erhielt, brachte auch ein immer engeres Verhältnis zu der deutsch-abendländischen Kirche zuwege, und erst von dieser konnte eine feste Begründung und Einrichtung des polnischen Christentums und Kirchentums ausgehen. Die Beziehungen des Polenherzogs Miecyslaw zu Deutschland und zur Kirche in Deutschland wurden später noch inniger, als derselbe nach dem 977 erfolgten Tode seiner ersten Gemahlin sich mit Oda, der Tochter des sächsischen Markgrafen Dietrich, vermählte. Dieselbe war bereits eine Nonne des Klosters Kalbe geworden. Nur eine Lösung ihres Eides ermöglichte die Ehe. Die Geistlichkeit verzieh ihr den Bruch des Klostergelübdes nur darum, weil sie hoffte, daß durch diese eheliche Verbindung der Friede zwischen den Deutschen und den Polen werde erhalten werden. Und in der That war Odas Einfluß so groß, daß durch sie die Sache des Christentums in Polen Förderung und Befestigung erfahren konnte. Der bis dahin unter dem Einfluß der Herzogin Dambrowka vorherrschend gewesene slavische Ritus wich allmählich den römischen Gottesdienstformen, die aus der deutschen Kirche herüberkamen. Die festen Formen des römischen Kirchenwesens waren es, in welchen überhaupt eine umfassende Organisation der Kirche in Polen zu stande kam.

Freilich geschah das nicht, wie polnische Historiker in spezifisch römischem Interesse behauptet haben (Dlugoss. hist. Pol. l. II u. a. bei Friese I, S. 226), dadurch, daß sich Miecyslaw gleich nach seiner Taufe unmittelbar an Papst Johann XIII. durch eine Gesandtschaft gewandt hätte, um sich römische Missionare zu erbitten und sich samt seinem Reiche unter den Schutz des päpstlichen Stuhles zu stellen. Es ist durchaus unbegründet, daß sofort ein päpstlicher Legat, Ägidius, mit vielen zu Lehrern des Volkes bestimmten Klerikern nach Polen gekommen sei, und Miecyslaw dann unter seiner Leitung zwei Erzbistümer (Gnesen und Krakau) und mehrere Bistümer gestiftet habe. Von einer ganz anderen Seite her wurde ein engerer Anschluß Polens an die abendländische Kirche bewirkt, nicht von Rom aus, wo man sich um die Mission unter den slavischen Völkern im Norden und Osten wenig kümmerte, sondern von dem deutschen Kaisertum aus, welches diese von der römischen Kirche vernachlässigte Missionspflicht im Zusammenhange mit seinen politischen Beziehungen zu den slavischen Völkern zu erfüllen eifrig bemüht war. Otto der Große trug sich gerade jetzt, wo das Christentum in Polen so mächtig eindrang, mit den umfassendsten Plänen zu einer dauernden Christianisierung der slavischen Völker, die unter seine Gewalt sich beugen mußten. Er wartete nicht mit der Ausführung derselben bis zu dem schon lange vorbereiteten und heißersehnten Zustandekommen des Erzbistums Magdeburg, welches der Ausgangspunkt der von ihm eifrig geförderten deutschen Mission und der festen Organisation der Kirche unter den Slaven in engem Anschluß an die von ihm, nicht vom Papst, geleitete deutsche Kirche sein sollte. Während Otto aus kirchlichem und politischem Interesse darauf bedacht sein mußte, das Christentum unter den Polen durch kirchliche Organisation zu befestigen, hatte Miecyslaw, der von einem Teile seiner Lande ihm Tribut zahlte, alle Ursache, sich mit dem mächtigen deutschen Kaiser in einem

freundschaftlichen Verhältnis zu erhalten. So wurde denn auf Ottos Antrieb und Mitwirkung 968 das erste polnische Bistum, Posen, von ihm gestiftet. Es wurde unter seinem ersten Bischof, jenem um die Einführung des Christentums in Polen sehr verdienten Jordanus, dessen „gewissenhafte Arbeit" Thietmar rühmt (Chron. IV, 56, S. 95), zunächst dem Erzbistum Mainz zugewiesen, bis es dem endlich durch die Synode von Ravenna 967 errichteten Erzbistum Magdeburg, der Lieblingsstiftung Ottos als Hüterin des Christentums im slavischen Osten, untergeben wurde. Damit war der Anschluß der polnischen Kirche an die römische entschieden; durch Einwirkung der politischen Verhältnisse gelangte das römische Kirchenwesen immer mehr zum Siege über das ihm noch lange widerstrebende griechische Element. Die von Deutschland kommenden zahlreichen römischen Missionare waren der Landessprache unkundig, sie konnten bei weitem nicht den Eingang und Einfluß beim Volke gewinnen, welchen die slavischen Missionare fanden. Es entstanden Konflikte mit diesen. Die griechischen Gebräuche und Einrichtungen, dem Verständnis des Volks durch seine eigene Sprache vermittelt, behaupteten sich gegen die Versuche, das römisch-abendländische Kirchenwesen zur Geltung zu bringen. Der in der nationalen Sprache abgehaltene Gottesdienst nach slavisch-griechischem Ritus ließ sich nicht so leicht von dem lateinischen Kultus verdrängen, zumal da er von der Herzogin selbst eifrig in Schutz genommen wurde. Man mußte römischerseits Konzessionen machen, um nicht allen Boden im Volke und unter den Großen zu verlieren. Der Papst ließ auch hier, wie in Mähren, Predigt und Liturgie in der Landessprache vorläufig noch zu. Man konnte unter Benutzung der äußeren politischen Umstände nur allmählig und behutsam die Einführung des römischen Kirchentums anstreben, indem man den griechischen Klerus in seinem Wirken gewähren ließ, aber seinen Wankelmut klug zu benutzen wußte, um ihn für das abendländische Kirchenwesen zu gewinnen, welches in diesem, auch in den anderen slavischen Kirchen zu dieser Zeit geführten merkwürdigen Kampfe doch zuletzt durch seine feste Organisation die Oberhand behielt, obgleich das slavisch-griechische Element nicht so bald völlig ausgerottet werden konnte. Bis zu seinem Tode, 992, blieb Mieczyslaw ein treuer Anhänger der kaiserlichen Macht.

Unter seinem Sohne aus erster Ehe, Boleslaw Chrobry, dem Kühnen (992—1025), dem gewaltigsten und kriegerischsten der alten Polenherzöge, wurde der Anschluß Polens an die römische Kirche noch fester. Unter ihm wird das selbst noch nicht einmal äußerlich völlig christianisierte Polen schon das Werkzeug zu weiterer Verbreitung des Christentums unter den benachbarten Völkern, indem er freilich die Mission seinen gewaltigen kriegerischen Unternehmungen dienstbar machte. Er hatte dem heiligen Adalbert den Weg nach Preußen gebahnt, unter sicherem Schutze ihn dorthin entsandt und nachher die Gebeine dieses Märtyrers von Preußen für schweres Gold eingelöst. Über dem Grabe Adalberts in Gnesen schloß er mit dem begeisterten Verehrer desselben, dem Kaiser Otto III., der zum Gebet an der Grabstätte seines Freundes dorthin wallfahrtete, einen engen Freundschaftsbund und empfing von ihm den Ehrennamen „eines Bruders und Mitarbeiters am Reich, eines Freundes und Bundesgenossen des römischen Volks" (s. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit II, 104, 192 ff.). Es war nun für die Kirche Polens von folgenreicher Bedeutung, daß der Kaiser aus eigener Machtvollkommenheit mit Zustimmung des Boleslaw ein eigenes Erzbistum über Adalberts Gebeinen errichtete und dadurch zugleich dem merkwürdig schnell sich ausbreitenden Adalbertskultus nicht bloß für Polen, sondern auch für die ganze abendländische Kirche einen Mittelpunkt schuf. Auf einer schleunigst veranstalteten Synode zu Gnesen, dem alten Centrum des polnischen Heidentums, wurde im Jahre 1000 die kirchliche Abgrenzung und Einteilung des polnischen Reiches vorgenommen, das Erzbistum Gnesen, welches dem Halbbruder des heiligen Adalbert, Gaudentius, anvertraut wurde, mit sieben ihm untergebenen Bistümern eingerichtet, und so die erste umfassende Organisation der polnischen Kirche vollzogen. Es gehörten nämlich zu diesem Erzbistum Gnesen außer vier nicht näher bezeichneten Bistümern das Bistum Colberg für das bereits unterworfene Pommern, Krakau für das von Böhmen eroberte Chrobatien und Breslau für das den Böhmen entrissene Schlesien. Der Bischof Unger von Posen versagte seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Synode, und unterwarf sich nicht dem Erzbischof von Gnesen, sondern blieb für jetzt noch unter dem Magdeburger Erzstifte mit seinem eingeschränkten Sprengel. Durch die Errichtung des Gnesenschen Erzbistums wurde die Verbindung der polnischen Kirche mit dem Magdeburger Erzstift, und so mit der deutschen Kirche und dem deutschen Reich, in hohem Grade gelockert. Durch die langjährigen furchtbaren Kämpfe zwischen Boleslaw und Kaiser Heinrich II., nach welchen jener triumphierend sich die Königskrone aufsetzte, wurde sie zeitweilig ganz auf-

gehoben und von Gnesen aus die unmittelbare Verbindung mit Rom immer enger geknüpft, die schon in dem Geschenk eines Armes des hl. Adalbert für eine Kirche auf der Tiberinsel ihren symbolischen Ausdruck gefunden hatte. Boleslaw beklagte sich bei dem Papst in einem Sendschreiben (1013), daß es ihm wegen der geheimen Nachstellungen des Königs (Heinrichs II.) nicht möglich sei, dem Apostelfürsten St. Petrus den versprochenen Tribut zu zahlen (s. Thietmar VII, 32). Das deutet auf unmittelbare Verhandlungen mit dem Papste hin. Während der gewaltigen Kämpfe mit Deutschland können die deutschen Priester nicht mehr ungehindert wie zuvor das Land durchziehen; die von Magdeburg zu den slavischen Völkern, ja bis nach Skandinavien hin, ausgehende großartige deutsche Mission findet die Wege nach Polen wiederholentlich versperrt.

Aber während der Eifer deutscher Mission für den Osten infolge dieser Kämpfe bald erkaltete, bewies sich Boleslaw als mächtiger Beschützer und Förderer der abendländischen Mission, als Ausbreiter der Kirche unter den noch heidnischen Völkern seines großen Reiches und über seine Grenzen hinaus. Wie unter seinem Schutze Adalbert die Mission nach Preußen unternahm, so war er es wieder kurze Zeit darauf, der die kühne Unternehmung des Brun von Querfurt, des begeisterten Schülers und Nacheiferers des hl. Adalbert, zu den wilden heidnischen Völkern des fernen Ostens, insbesondere den Petschenegen, mit seiner Macht kräftig unterstützte, und trotz der Verwandtschaft desselben mit Heinrich II. ihm zur Ausführung seiner großartigen Pläne, die man am Hofe des Kaisers als abenteuerlich verspottet hatte, jeglichen Beistand zusicherte. Brun war vom Papst selbst an die Spitze der Priester gestellt worden, welche sich Boleslaw für die heidnischen Völker seines Reiches erbeten hatte. Unter seinem Schutze sandte er einen Teil von Polen aus über das Meer zu den Schweden, wo diese Mission den glücklichsten Erfolg hatte. Die Quelle für die Geschichte dieser von Polen aus am Anfange des 11. Jahrhunderts unter Bruns Leitung und Boleslaws Beistand betriebenen und bis in die neuere Zeit unbekannt gewesenen kühnen Missionsthätigkeit ist ein Brief Bruns selbst vom Jahre 1008 an Heinrich, in welchem er zwei Haupthindernisse der Mission im Osten beklagt: den Krieg Heinrichs mit Boleslaw und den schmachvollen Bund desselben mit den heidnischen Liutizen gegen Polen, und ihn im Interesse der Sache des Christentums ermahnt, sich mit diesem für die Mission zu seiner Beschämung so eifrigen Fürsten, den er liebe „wie seine Seele und mehr als sein Leben", wieder zu versöhnen (s. W. Giesebrecht a. a. O. II, 669 ff. und das Dokument S. 648 ff.; vgl. d. A. „Bruno", Bd III, S. 513). Vergebens. Die Thätigkeit Bruns für die deutsche Kirche war verloren. (Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 3, 630, 2. A.) Je weiter Boleslaw seine Macht über die benachbarten slavischen Völker ausdehnte, desto mehr erfüllte seine Seele die Idee eines großen christlich-slavischen Königreichs, dessen Krone er sich vom Papste erbat, und vor dessen Macht 1018 das griechische Kaisertum in Konstantinopel sich fürchten, und das im Sturm eroberte russische Reich, in dessen Hauptstadt Kiew er ein römisch-katholisches Bistum gründete, sich beugen mußte.

Der innere Zustand der polnischen Kirche entsprach der ursprünglich rein äußerlichen Einführung und fortan nur gewaltsamen Aufrechterhaltung des Christentums. Immer noch erhielt sich im Volke nach der äußerlichen Annahme des Christentums die Herrschaft des zähe festgehaltenen Heidentums. Die jährliche Feier der Vernichtung der alten Götter, bei welcher die Bilder derselben in das Wasser geworfen wurden, pflegte noch lange unter Absingung trauriger Lieder stattzufinden (s. Grimm, Deutsche Mythol. II, 733). Nur durch grausame Strafgesetze wußte man das rohe, heidnisch gesinnte Volk zu christlicher Sitte und Beobachtung kirchlicher Satzungen zu bringen. Wie Boleslaw, selbst noch halb ein Barbar, die Frevel seiner Grausamkeit durch Abbüßungen nach der Taxe der Bußregel wieder gut zu machen meint, so kennt er nur die furchtbarste Strenge als Mittel zur Zügelung des wider die kirchlichen Gebote, namentlich auch gegen die schwere Abgabe des Garbendecems an die römische Geistlichkeit sich auflehnenden Volks. Ehebruch und Unzucht wird mit schrecklicher Verstümmelung, Fleischessen in der Fastenzeit mit Ausschlagen der Zähne bestraft; „denn die göttlichen Gebote", sagt Thietmar IX, 2, „die erst neuerdings in diesem Lande bekannt geworden sind, werden durch solchen Zwang besser befestigt, als durch ein von den Bischöfen verordnetes allgemeines Fasten. Boleslaws Unterthanen müssen gehütet werden, wie eine Heerde Rinder, und gezüchtigt, wie störrische Esel, und sind ohne schwere Strafe nicht so zu behandeln, daß der Fürst dabei bestehen kann".

Mieczyslaw II. trug in der Weise seines Vaters Sorge für die Erhaltung und Förderung der Kirche. Er baute Kirchen, er stiftete ein neues Bistum, Cujavien, in dem Wendenlande an der Weichsel; in drei Sprachen, lateinisch, griechisch und polnisch, ließ er

den Gottesdienst in seinem Reiche halten (s. den schon angeführten Brief der Herzogin Mathilde an ihn bei W. Giesebrecht II, 657). Aber die von ihm eifrig geförderte Kirche wurde nach seinem Tode 1034 in die schreckliche Zerrüttung des polnischen Reiches mit hineingezogen. So wenig hatte die äußere gewaltsame Christianisierung die Kirche be-
5 festigt, daß jetzt die Existenz derselben und des Christentums auf dem Spiele stand. Viele vom Adel und Volk fielen ins Heidentum zurück; die Städte und Kirchen waren weit und breit verwüstet. Die Laien lehnten sich auf wider den Klerus. Von Deutschland aus geschah nichts mehr zur Stützung und Befestigung der wankenden polnischen Kirche. Das Erzbistum Magdeburg hatte unter Konrad II. seines großen Missionsberufs für den
10 Osten und besonders für Polen immer mehr vergessen; sein Einfluß auf die polnische Kirche oder die Verbindung dieser mit der deutschen Kirche hörte seit 1035 gänzlich auf, indem das Bistum Posen sich fortan unter das Erzbistum Gnesen stellte. Gnesen wurde durch den Herzog von Böhmen zerstört, der die Gebeine des hl. Adalbert nach Prag übertrug (s. Ludwig Giesebrecht, Wendische Gesch. II, 75—78). Zwar richtete Casimir,
15 Mieczyslaws II. Sohn, der mit seiner Mutter Richenza, einer Nichte Kaiser Ottos III., in Deutschland Zuflucht gefunden hatte, nach Wiedereroberung seines Erbes die verwüstete Kirche wieder auf, indem er sie und sein Land unter den Schutz der deutschen Königsmacht stellte. Aber es währte lange, ehe die festen Ordnungen derselben wieder hergestellt wurden. Von neuem wurden sie gewaltig erschüttert, als Boleslaw II., der sich unter
20 kluger Benutzung der Zwietracht der deutschen Fürsten 1076 von 15 Bischöfen hatte zum König krönen lassen, wegen seiner rohen Gewaltthaten vom Bischof von Krakau mit dem Bann belegt wurde, diesen dafür an heiliger Stätte mit eigener Hand ermordete und dadurch eine Empörung des gesamten Adels wider sich und einen furchtbaren Bürgerkrieg hervorrief (s. chron. Polon. I, 27—30).

25 Die Zustände der Kirche Polens blieben, nachdem ihre Ordnungen unter dem rohen, grausam gewaltthätigen Boleslaw III. noch mehr zerrüttet, dann aber infolge seiner wegen seiner vielen Freveltaten bewiesenen Reue und Buße wieder hergestellt worden, in den nachfolgenden Zeiten beständig von den sich wiederholenden politischen Wirren abhängig, so daß eine gedeihliche Entwickelung derselben in Pflanzung und Pflege christ-
30 lichen Lebens nicht möglich war. Die in den losen Flugsand ihres Bodens zur Zeit politischer Ruhe eingedrückten Spuren innerlichen Christentums wurden durch die politischen Stürme immer von neuem verweht; die kaum in denselben gepflanzten Keime wurden immer wieder herausgerissen und vernichtet. Die Missionsthätigkeit der polnischen Kirche nahm zwar unter Boleslaw III. wieder einen neuen Aufschwung. Von Polen
35 ging die Christianisierung Pommerns durch Bischof Otto von Bamberg im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts aus. Boleslaws Krieger geleiteten ihn in das nach langen hartnäckigen Kämpfen unterworfene Land der Pommern. Der politischen Abhängigkeit Pommerns von Polen und dem von seinen politischen Interessen unzertrennlichen Eifer Boleslaws für die Ausbreitung des Christentums daselbst ist das schnelle Gelingen der
40 Missionsarbeit Ottos zuzuschreiben (s. L. Giesebrecht, Wendische Geschichten II, 252—288). Auch nach Preußen war man später eifrig bemüht, die Kirche auszubreiten, um es der polnischen Herrschaft desto sicherer zu unterwerfen. Solche Missionsbestrebungen waren aber nicht sowohl ein Zeichen vom inneren Leben der Kirche als vielmehr von der politischen Energie der Fürsten. Die Zerstückelung des Reichs nach Boleslaws Tode (1139)
45 unter seine vier Söhne hatte wieder für lange Zeit Zerrüttung und Verwirrung der Kirche zur Folge; sie kam bis zur Zeit der Reformation hin nie zu einer ruhigen inneren Entwickelung.

Zu einer tieferen Einführung des Christentums in das innere Leben, in das Herz, den Geist und Willen des polnischen Volkes, zu einer darauf gerichteten Thätigkeit der
50 Kirche konnte es unter den fortdauernden Erschütterungen, welche die Kirche teils infolge der willkürlich und gewaltthätig in ihr Inneres eingreifenden Fürstengewalt, teils infolge der aus ihrer Mitte sich bis zur Reformationszeit hin erhebenden Opposition gegen Rom und das Papsttum erfahren mußte, nicht gelangen.

Die Fürsten überschütteten entweder aus selbstsüchtigen und Parteiinteressen die Geist-
55 lichen mit Gütern und Privilegien auf Kosten des Adels und des Volkes, dessen Haß gegen sie dadurch noch mehr gesteigert wurde, während der sittliche Zustand des Klerus dadurch immer mehr verderbt wurde, oder sie tasteten die Rechte und Güter der Bistümer gewaltthätig an und erniedrigten die zu maßloser Herrschaft und verderblichem Reichtum gelangte Geistlichkeit zu desto schmachvollerer Knechtschaft. Eine Synode zu Lencyta 1180
60 mußte den Fürsten bei Exkommunikation den Raub der Besitztümer verstorbener Bischöfe

verbieten. Durch die von Zeit zu Zeit von seiten der Fürsten erfahrenen Begünstigungen wurde die Geistlichkeit in fortdauernde Kämpfe mit dem faktiösen Adel verwickelt. Eine fortdauernde besondere Ursache heftiger Streitigkeiten zwischen Klerus und Adel wie Laien überhaupt war teils die Abgabe der Zehnten an die Kirche, teils die willkürliche Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit, so namentlich unter der langen Regierung Kasimirs des Großen (1333–1370). Wiederholt wurden die widerspenstigen Bischöfe von den raubsüchtigen Fürsten in Fesseln geschlagen und die Fürsten wiederum von den Bischöfen mit dem Bann belegt oder von den Päpsten mit Interdikt bedroht.

Durch die ganze polnische Kirchengeschichte zieht sich andererseits in engem Zusammenhange mit dem nationalen Element und dem Gegensatz des Slavismus gegen Romanismus und Germanismus die Opposition gegen das Papsttum, in der sich Fürsten, Adel und Geistlichkeit, ihres Haders untereinander vergessend, zuweilen vereinigten. Die Fürsten wahrten energisch das durch Otto III. einst dem Boleslaw verliehene Recht der Besetzung der Bistümer gegen päpstliche Anmaßung desselben, besonders die Fürsten aus dem jagellonischen Stamme seit Ende des 14. Jahrhunderts. Papst Martin V. beschwert sich in Briefen an den König von Polen darüber, daß die Rechte und Freiheiten der Kirche mit Füßen getreten, daß die Maßnahmen und die Auktorität des päpstlichen Stuhles nicht mehr gefürchtet würden, daß die Wahlen zu kirchlichen Ämtern nicht mehr frei, und daß Ausländer von denselben ausgeschlossen seien (vgl. Gieseler, Kirchengesch. II, 4, S. 48. 49). Casimir III. erkärte dem päpstlichen Legaten, der ihn aufforderte, den vom Papst ernannten Bischof von Krakau wieder einzusetzen, lieber wolle er sein Königreich verlieren, und die stolze Antwort des Legaten: „besser wäre es, daß drei Königreiche untergingen, als daß ein einziges Wort des Papstes zu schanden würde", blieb ein bloßes Wort. Gleichen Protest gegen päpstliche Ernennung der Bischöfe erhoben seine Nachfolger.

Nicht minder erscheint der polnische Klerus oft in Opposition gegen Rom, indem er das Streben nach Unabhängigkeit von dem unmittelbaren päpstlichen Einfluß mit den Fürsten teilt. Daher schon die Klage Gregors VII. in einem Briefe vom Jahre 1075: **episcopi terrae vestrae ultra regulas sunt liberi et absoluti.** Ein Bischof von Posen wagte es, das von Innocenz III. über einen Herzog verhängte Interdikt in seinem Sprengel nicht bekannt zu machen. Die Priesterehe war Tradition von den griechischen Anfängen der Kirche her. Daher unter dem polnischen Klerus die allgemeine Opposition gegen das Gesetz des Cölibats. Um 1120 waren alle Priester im Breslauer Sprengel verheiratet; in der Mitte des 12. Jahrhunderts hatte es noch die Mehrzahl des polnischen Klerus und eine Synode von Gnesen (1219) beklagt, daß die früheren Verbote der Priesterehe ohne Wirkung geblieben seien. Ein denkwürdiger Akt der Opposition gegen das absolute Papsttum war auf dem Costnitzer Konzil jener Appell der polnischen Nation vom Papst an ein allgemeines Konzil, als Papst Martin V. die Schrift des Dominikaners Johann von Falkenberg, der im Interesse des deutschen Ordens gegen das polnische Volk und seinen König Mord und Empörung gepredigt hatte, nicht verdammen wollte. — Im Adel und Volk wurde durch das arge Sittenverderben des Klerus, der die Güter der Kirche in üppigem, schwelgerischem Leben vergeudete, durch Simonie, Unzucht, politische Umtriebe, Zerreißung aller Bande kirchlicher Disziplin sich um alle Achtung brachte und seine kirchlichen Pflichten in gröblichster Weise vernachlässigte, eine immer weiter um sich greifende antiklerikale und antikirchliche Bewegung hervorgerufen. Das vom Klerus vernachlässigte religiöse Bedürfnis, welches sich trotz der durch denselben mitverschuldeten Verwilderung des Volkes in Gott- und Sittenlosigkeit besonders in den Zeiten allgemeinen Jammers und Elendes im 15. Jahrhundert geltend machte, forderte immer mächtiger seine Befriedigung. Dieser Forderung kam auch hier die Reformation entgegen, welche nach den geschilderten kirchlichen Zuständen in Polen von allen Seiten offene Thüren fand.

D. Dr. **Erdmann.**

Migetius, 8. Jahrhundert. — Quellen: Elipandi epist. 1 bei MSL 96 S. 859, ep. ad Fidel. S. 918 und ep. epis. Hisp. ad. ep. Gall. MSL 101 S. 1330; Cod. Carol. 95—97 MG EE III S. 636 ff. — Graf Baudissin, Eulogius und Alvar 1872; Hefele, Conciliengeschichte III S. 628 ff.; Hauck, KG Deutschlands II S. 283.

Gegen Ende des achten Jahrhunderts erregte ein Spanier Namens Migetius oder Mingentius durch seine Aussagen über die Trinität Anstoß. Wir kennen sie nur aus dem Bericht eines heftigen Gegners, des EB. Elipandus von Toledo. Wenn dieser sie recht verstanden hat und treu wiedergiebt, so lehrte Migetius drei körperliche Personen in der Trinität: die Person des Vaters sei (specialiter!) David, die des Sohnes ...

aus der Jungfrau angenommene aus dem Samen Davids, die Person des hl. Geistes sei im Apostel Paulus zu sehen. Er setzte also in ziemlich roher Form an Stelle der kirchlichen Trinität eine dreifache geschichtliche Manifestation des einen Gottes. Eine Analogie mit muhammedanischer Vorstellung vom Prophetentum ließe sich darin finden (Baudissin), aber schwerlich eine bewußte; noch fraglicher ist es, ob man an Nachwirkungen des Priscillianismus zu denken hat. Die bei Priscillian außerordentlich stark betonte Einzigkeit der Gottesoffenbarung in Christo schließt ihre Gleichsetzung mit der Offenbarung in David und Paulus aus. Man wird demgemäß auch den sittlichen Rigorismus des Migetius nicht als Erbe aus dem Priscillianismus zu betrachten haben. Er war so stark ausgeprägt, daß noch im folgenden Jahrhundert Migetianer mit Donatisten und Luciferianern zusammen genannt werden, Ep. Saul. Cord. ad Alv. bei Florez España sagrada XI S. 166. Aber während bei Priscillian die asketische Richtung der Ethik durchaus vorschlägt, handelte es sich für Migetius zunächst um Zuchtfragen: Die Priester müßen, um die kirchlichen Handlungen vollziehen zu können, sündenfrei sein (was er, wenn Elipandus nicht lügt, auch von sich selbst behauptete), die Gläubigen sollen sich nicht durch Tischgemeinschaft mit den Ungläubigen (Muham.) verunreinigen. Überdies scheint er für das kirchliche Verbot des Genusses von Tierblut, das wohl in gotische Sitte nicht übergegangen war, eingetreten zu sein. Eine schon ältere Differenz über die Osterfeier kam hinzu, ebenso, wie es scheint, Erörterungen über die Prädestination, deren Gegner Migetius gewesen sein muß. Und dabei trat er in der durch die sarazenische Herrschaft vom Zusammenhang mit Rom fast ganz losgelösten spanischen Kirche mit nachdrücklicher Verehrung der römischen Kirche auf, welche er sehr zum Ärger des toletanischen Prälaten überschwenglich als die allein katholische, reine, ja als das himmlische Jerusalem pries.

Um dieselbe Zeit hatte der EB. Wilchar von Sens unter Zustimmung des Papstes Hadrian, offenbar um wieder Verbindung mit der spanischen Kirche zu suchen, einen gewissen Egila zum Bischof geweiht und mit einem Presbyter Johannes als Wanderbischof zur Predigt des orthodoxen Glaubens und der hl. katholischen Kirche „in partibus Spaniensis provinciae" dahin geschickt. Egila nahm in Spanien zahlreiche Mißstände wahr: Mischehen mit den Ungläubigen, Konkubinat der Priester mit Eheweibern, abweichende Osterberechnung, Nichtbeobachtung kirchlicher Kanones. Unter dem Eindruck hiervon scheint er mit dem kirchlichen Opponenten Migetius Fühlung gewonnen zu haben. Dessen Begeisterung für Rom und das Römische bildete ja ohnehin einen Anknüpfungspunkt. Die Spanier aber glaubten nun die beiden ihnen unbequemen Männer zugleich beseitigen zu können. Gegen Migetius erklärte sich Elipandus in einem ausführlichen Lehrbrief, und der spanische Episkopat stimmte ihm, wahrscheinlich auf einer Synode zu Sevilla, zu. Des Migetius Trinitätslehre machte es leicht, ihn für einen Häretiker zu erklären. Den fränkischen Wanderbischof aber denunzierte man in Rom als Anhänger des Ketzers. Das Letztere war vergeblich. Denn Egila wußte sich vor dem Papste zu rechtfertigen; seine Orthodoxie wurde ausdrücklich anerkannt, cod. Car. 96 S. 644. Doch hören wir nichts weiter von ihm. Auch Migetius, der nach Elipandus im südlichen Spanien thätig war, verschwindet, da sich das Interesse dem nun ausbrechenden adoptianischen Streite zuwendet. Er wird bald gestorben sein; denn aus dem Klatsch, den Elipandus wiedergiebt, läßt sich folgern, daß er ein kranker Mann war.

Zeitlich lassen sich diese Vorgänge nur dadurch bestimmen, daß in Hadrians Antwort auf die spanische Denunziation cod. Car. 95 S. 636f. auch der adoptianischen Lehre des Elipandus gedacht wird. Sie fallen also um 785. Hefeles Ansatz der Synode zu Sevilla: 782 läßt sich nicht beweisen. **Möller † (Hauck).**

Militärseelsorge s. Seelsorge.

Militsch von Kremsier, gest. 1374. — Quellen zur Geschichte des Milicius sind zunächst seine Werke in lateinischer, deutscher und tschechischer Sprache. In lateinischer Sprache existieren zwei Predigtsammlungen Gratiæ Dei und Abortivus. Beide finden sich in mehreren Handschriften; die Sermones synodales bilden einen Teil des Abortivus, ein Sermo ad clerum de dedicatione ecclesie, das Quadragesimale (Fastenpredigten) und die Prothemata de beata virgine, von denen Balbin und Voigt berichten. Sein Libellus de Antichristo ed. Menčik in Věstník (Sitz. Ber. d. kgl. böhm. Ges. d. Wissensch.) 1890, S. 328—336. Eine Citatensammlung: Sermo de die novissimo. Seine Briefe sind nur teilweise erhalten: der an Urban V. ist von Menčik in Věstník l. c. S. 318—325, Fragmente von anderen in der Vita Milicii publiziert. Die deutsche Predigtsammlung Militsch' ist nicht erhalten, ebensowenig deutsche Gebete, die es einst im 14. Jahrhundert gab. Das letztere gilt auch von den

tschechischen Gebeten, die wie jene nach der Predigt verlesen wurden. Sonstige Schriften in tschechischer Sprache werden Militsch mit Unrecht zugeschrieben. Zu seinen Biographen gehört einer seiner Schüler, ein Geistlicher niederen Ranges, der Militsch nach Avignon geleitete. Dessen Vita venerabilis presbyteri Milicii praelati ecclesiae Pragensis einst von Balbin Miscell. IV p. II 44—64 herausgegeben, liegt jetzt in der neuen Ausgabe Emlers in den F. F. rer. Boh. I, 401—430 vor. Einen Bericht über das Leben des Militsch schrieb ein anderer Vorläufer des Huß Matthias von Janow in seinem berühmten Werk Regulae V. et N. Testamenti. Das Stück findet sich jetzt gleichfalls in F.F. rer. Boh. I, 431—436. Ein Bruchstück über das Zeugenverhör gegen Milič s. Menčik wie oben S. 317—318. Die Schreiben Gregors XI. in Raynaldi Ann. eccl. a. a. 1374. Die 12 Artikel des Militsch s. in Palacky, Die Vorläufer des Husitentums in Böhmen, N. Ausg. Prag 1869, S. 39—43. Die Articuli declaratorii contra eundem ebenda S. 43—46. Einzelne Akten über die Thätigkeit des Militsch in den Acta consist. Pragensis ed. Tadra im Hist. Arch. der tschech. Akademie I. Neuere Litteratur: Tomek, Gesch. v. Prag III (tschechisch); Palacky, Die Vorläufer s. oben; Palacky, Gesch. Böhmens III, 1; Neander, Allg. Gesch. der christl. Rel. u. Kirche II, 2, S. 767—772; Lechler, Johann v. Wiclif II, 118—122; Loserth, Huß u. Wiclif, S. 50—53. Neuere tschechische Litteratur geringerer Bedeutung s. in Klicmans Artikel Milič im XVII. Bd des Slovník naučny S. 342.

In der Reihenfolge der Männer, die man seit Palacky und Neander als die Vorläufer des böhmischen Reformators Johannes Huß zu bezeichnen pflegt, trotzdem die Art ihrer Wirksamkeit eine wesentlich andere und der Einfluß, den sie durch Wort und Schrift auf ihn genommen, ein so winziger ist, daß er kaum wahrgenommen wird, steht Militsch an zweiter Stelle. Er ist in dieser Beziehung Nachfolger des trefflichen Predigers Konrad von Waldhausen, einst Augustinerchorherrn in Oberösterreich, dann Rektors der Kirche zur hl. Maria vor dem Frohnhof in Prag, dessen Thätigkeit als Kanzelredner und Lehrer des Volkes eine so erfolgreiche war, daß sie dem bedeutendsten Geschichtschreiber Böhmens in jenen Tagen nicht unbemerkt geblieben ist. Wenn man diese sogenannten Vorläufer nicht der Zeitfolge nach, sondern nach den Ergebnissen ihrer Wirksamkeit beurteilt, so muß Militsch zweifellos an die erste Stelle gesetzt werden. Ergab sich dieser Sachverhalt schon aus dem wenigen Material, das in der Zeit Palackys und Neanders von den Schriften des Militsch bekannt war, so wird er noch wesentlich durch die ausführlicheren Auszüge aus den Predigten des Militsch, seiner Schrift vom Antichrist und dem wichtigen Briefe verstärkt, den er 1367 an Papst Urban V. geschrieben hat: Schriften, die erst in jüngster Zeit durch den Druck bekannt worden sind. Militsch — so lautet sein Taufname, Matthias von Janow übersetzt ihn mit carissimus, der Liebste — wurde zu Kremsier in Mähren, man weiß nicht, in welchem Jahr, von armen Eltern geboren. Man kennt den Gang nicht, den seine Bildung genommen hat. Es wurde bemerkt, daß er kaum an einer deutschen Schule studiert haben dürfte, da er erst spät, sein Biograph sagt im Greisenalter, die deutsche Sprache erlernte. Aber diese Angabe des Biographen ist durchaus unrichtig. Wenn wir Militsch in der Kanzlei des deutschen Kaisers Karl IV. beschäftigt sehen und ihn durch zwei Jahre mit dem Hofe des Kaisers in deutschen Gegenden, vornehmlich in Nürnberg, finden, so muß er wohl damals schon des Deutschen mächtig gewesen sein, ohne dessen genauere Kenntnis er wohl kaum Aufnahme in die deutsche Reichskanzlei gefunden hätte. Ob er in Deutschland, in Italien studiert, ob er seine Ausbildung in der Heimat erhalten, was wohl das Wahrscheinlichste ist: darüber ist nichts sicheres überliefert. Man nimmt an, denn sicheres ist auch hierüber nicht bekannt, daß er um 1350 zum Geistlichen geweiht worden und dann in die Dienste des Markgrafen Johann von Mähren eingetreten sei. Er kam dann in die kaiserliche Kanzlei. Dort war er 1358—1360 als Registrator, die beiden folgenden Jahre als Korrektor thätig. In dieser Eigenschaft begleitete er den Kaiser ins Reich, was ihm Gelegenheit bot, der Stellung des Kaisertums als solchem eine eingehendere Betrachtung zu widmen. Er nennt es als Beispiel „eines in sich geteilten Landes“: Karl IV. habe keinen Bissen Brot, den ihm nicht Böhmen gewähre. Von Papst Innocenz VI. erhielt Militsch 1361 die Provision auf eine Pfründe. Er wurde Kanonikus und Schatzverwalter der Prager Kirche (1362). Vom Erzbischof zum Archidiakon ernannt, erfüllte er als solcher seine Pflichten im Gegensatz zu den Archidiakonen, wie man sie damals und später kannte, mit größter Gewissenhaftigkeit: „er begehrte von den Pfarrern, die er visitierte, nichts als ihr eigenes und das Seelenheil der ihnen anvertrauten Gemeinden“. In asketischer Selbstzucht trug er ein härenes Gewand auf bloßem Leib. Plötzlich legte er (1363), des Treibens der Welt müde, seine Ämter wieder, angeregt wie einst der hl. Franziskus, durch die Worte des Herrn, zur evangelischen Armut. Der Erzbischof [illegible]

der treffliche Arnest von Pardubitz — sah ihn ungern scheiden. Was könnt Ihr, Herr Militsch, sagt er ihm, wohl besseres thun als Eurem Herrn helfen, die ihm anvertraute Gemeinde zu weiden? Militsch lehnte das nicht unbedingt ab; er war entschlossen, sich ganz der Predigt zu widmen; doch wollte er erst seine Tauglichkeit hierzu erproben und
5 zog nach Bischof-Teinitz, wo er sich in seiner Thätigkeit übte und voll von Entsagung selbst auf jene unschuldigen Vergnügungen Verzicht leistete, die ihm der schattige Garten des dortigen Pfarrhofes gewähren konnte. Schon nach einem halben Jahre konnte er die Stätte seines Wirkens in Prag aufschlagen: er predigte erst in St. Niklas auf der Kleinseite, dann bei St. Egid in der Altstadt. Sein Zuhörerkreis war anfänglich klein. Man
10 war in Prag an glänzende Kanzelredner gewöhnt, während er eine in den besseren Kreisen der Bürger wenig geachtete Sprache redete (aus dem Satz des Biographen: **licet ab aliquibus propter incongruentiam vulgaris sermonis derideretur,** darf man nicht mit Palacky und Neander herauslesen wollen, daß er wegen des ungewohnten Klanges seines mährischen Dialektes verlacht wurde. Es war eben etwas bis dahin ungebräuch-
15 liches, in tschechischer Sprache zu predigen). Sein linkisches Gebahren, seine Vergeßlichkeit bei der Verkündigung der Kirchenfeste erregten anfangs viel Heiterkeit. Seine Freunde rieten ihm zum Rückzug: gebe es doch in Prag so bedeutende Prediger, und wie winzig sei ihr Erfolg. Militsch erinnerte sie, daß auch Christus anfangs verlacht wurde, und blieb fest. Allmählich zog er sich eine Gemeinde heran, die zu ihm hielt; seine strengen
20 Worte gegen den Hochmut der Menge, ihre Habsucht und Unzucht schlugen in den Herzen Vieler Wurzel: „Weiber legten ihre stolzen Gewänder, die mit Gold und Edelsteinen verzierten Hauben und anderen Putz ab, öffentliche und geheime Sünder thaten Buße, Wucherer gaben ihre Beute zurück u. s. w." Von seltenem Eifer erfüllt, predigte er zweimal, ja wenn es Not that, selbst vier- und gelegentlich wohl auch fünfmal des Tages.
25 In die große Frage, die damals viele bewegte, ob es dem Menschen erlaubt sei, häufig oder gar täglich das Abendmahl zu nehmen, hat, so weit man sieht, auch Militsch eingegriffen — freilich mehr praktisch als theoretisch. Seinen Worten ließ er die That folgen: er gab dahin, was er hatte; die Gaben, die er erhält, teilt er mit den Armen. Er predigte nicht nur in Prag sondern auch auswärts, vor allem in seiner mährischen Heimat.
30 Der Zudrang des Volkes wird immer stärker. Neben der Predigt zieht ihn das Studium der hl. Schrift am meisten an: „Von ihr wurde er weitaus heftiger entzündet, nach ihr sehnte er sich mehr als nach körperlicher Nahrung." Und doch, so groß die Erfolge des Militsch bisher waren, sie gewährten ihm nicht die gewünschte Befriedigung. Er erkannte, wie er selbst sagt, „daß er nur dann, wenn er in sich selbst die Sünde besiegte, vom
35 Brote des Lebens essen dürfe, das in der Erkenntnis der hl. Schrift besteht." Er wollte jene Weisheit erlangen, die niemanden trügt, aber auch selbst nicht getäuscht wird, die Mittel kennen lernen, durch die er sich selbst und der Kirche zu helfen vermöchte. Eine innere Stimme ruft ihm zu, das Kreuz auf sich zu nehmen, sich in einen strengen Orden zurückzuziehen, der Predigt zu entsagen, weil ihm zu dieser der innere Beruf fehle." Mit
40 Mühe bringen seine Ratgeber — und man darf hier, ohne fehl zu gehen, wohl an seinen Freund und Gönner Konrad von Waldhausen denken — ihn von solchen Plänen ab, aber so weit ringt er sich durch, daß er durch längere Zeit das Predigen einstellt. Bald kommen neue Anfechtungen über ihn, deren er aus eigener Kraft nicht Herr werden kann. Er denkt an die Weissagungen von der Ankunft des Antichrist und vertieft sich auf den
45 Rat seines Beichtvaters hin in das Studium der Bibel. Aufs tiefste ergriffen liest er die Worte Matthäi im 24. Kapitel vom Gräuel der Verwüstung an hl. Stätte und von den Anzeichen des kommenden Weltgerichtes. Er möchte wissen, wann dieses erwartet wird. Vergebens forscht er bei jüdischen und christlichen Gelehrten. Er entschließt sich, zum Papst zu ziehen, denn dieser allein wird seine Zweifel lösen. Es ist die Zeit, in
50 der die Kurie ihren Sitz von Avignon nach Rom verlegt, und auf dem päpstlichen Stuhl sitzt Urban V., der beste der avignonesischen Päpste, schon bei Lebzeiten ein heiligmäßiger Mann. So zieht Militsch im Frühling 1367 nach Rom. Dort kommt ihm die Erleuchtung, wie die danielischen Tage zu verstehen seien. Wenn man zu den 1335 Jahren bei Daniel (XII, 12), denn das sollen Daniels „Tage" bedeuten, jene 12 Jahre ad-
55 diert, die vom Tode Christi, da das „tägliche Opfer" abgethan ward, bis zur Zerstörung Jerusalems verflossen sind, so gelangt man auf das Jahr 1367. Es ist kein Zweifel, daß danach das Jahr 1367 das Jahr der Vollendung ist. Das Ende ist nahe. Und nun findet er auch, daß alle Anzeichen des Untergangs, wie sie das Evangelium schildert, vorhanden sind, denn mehr als je ist die Liebe des Menschen erkaltet. Er behält sein
60 Geheimnis im Anfang bei sich. Da sich die Ankunft des Papstes verzieht, will er nach

Avignon geben. Wieder ist es eine innere Stimme, die ihm zuruft, mit seinen Ansichten nicht zurückzuhalten. Er läßt eine Ankündigung an die Kirchenthore von St. Peter heften, darin sagt er, er wolle predigen, daß der Antichrist schon gekommen sei, und Klerus und Volk ermahnen, auf daß sie für den Papst und Kaiser beten, damit sie die hl. Kirche in geistlichen und zeitlichen Dingen so ordnen, daß die Gläubigen ihrem Schöpfer mit Sicherheit zu dienen vermögen. Militsch kam nicht dazu, seine Predigt zu halten. Die Inquisition nahm von seinem Vorhaben Kenntnis und setzte ihn gefangen in das Minoritenkloster Ara Celi auf dem Kapitol. Hier wird er mit der Folter bedroht, wenn er seine Antichristmeinungen nicht vortragen wolle und das war der Grund, weshalb er seinen **„Libellus de Antichristo“** oder wie sie richtiger heißt, seine **„Prophecia et revelatio de Antichristo“** im Gefängnis der Minoriten niederschrieb. Sie enthält kein Wort über eine durchgreifende Reform der Kirche. Dabei unterwirft er sich und sein Büchlein ganz dem Urteil des Papstes, denn „diesem sei allein gegeben, Geist und Schrift zu prüfen“. Er erwies sich sonach von guter Gesinnung und wurde denn auch nach der Ankunft des Papstes (Oktober 16) aus der Haft entlassen. Nicht genug daran, er gewann das Wohlwollen des Kardinals von Albano, Ange Grimaud, des Bruders des Papstes; ob dies auf die Vermittelung Konrads von Waldhausen zurückzuführen ist, der als Augustiner mit dem Kardinal als einstigem Prior eines Augustinerklosters Verbindungen hatte, wie jüngstens bemerkt wurde, mag dahin gestellt bleiben. Die Quellen geben hierüber keine Auskunft. Militsch war eine dem Papst und dem Kardinal durchaus kongeniale Natur, als daß sie nicht aneinander Gefallen gefunden hätten. Vor seiner Abreise aus Rom überreichte er dem Papst noch ein Schreiben, voll von schweren Klagen über die Gebrechen in der Kirche; zu ihrer Heilung thue ein allgemeines Konzil Not. Gute Prediger müssen ausgesandt werden, das christliche Volk zu belehren. Es ist ja begreiflich, daß Militsch, den seine Berechnungen über die Ankunft des Antichrist so handgreiflich getäuscht hatten, auf diese Studien nicht wieder zurückkam. Sie hatten ihm lange genug hart zugesetzt und ihn bereits in schwierige Lagen versetzt, ehe er noch nach Rom ging. Wie uns Matthias von Janow berichtet, ließ er sich einst in seiner Predigt — er sprach wohl wieder von der Ankunft des Antichrist — von seinem Eifer so sehr hinreißen, daß er vor der versammelten Menge mit dem Finger auf den Kaiser Karl IV. hinweisend in die Worte ausbrach: „das ist der große Antichrist“, wofür er freilich eine Zeit lang hinter Schloß und Riegel büßte. Diese Periode war nun vorbei. In Prag von der großen Gemeinde seiner Anhänger mit Jubel begrüßt, zum Ärger der Bettelmönche, die von ihren Kanzeln herab schon triumphierend gemeldet hatten, Militsch würde verbrannt werden, gab er sich mit größerem Eifer als jemals zuvor seiner Thätigkeit als Prediger und Lehrer des Volkes hin. Noch einmal, aber nur auf kurze Zeit und man weiß nicht aus welchem Motiv, zog er nach Rom. Es war zu Beginn des Winters von 1369. Noch ehe er heimgekehrt war, war am 8. Dezember 1369 sein großer Genosse Konrad von Waldhausen gestorben, und nun begann Militsch als sein Nachfolger an der großen Teynkirche die Predigt daselbst. Er predigte dort täglich in deutscher Sprache, böhmisch in St. Egid und seit 1372 in seiner Stiftung Jerusalem. Über die Art seiner Predigt und seine Erfolge sind einige Andeutungen zu machen. Zunächst machte die Kühnheit, mit der er der unwürdigen Geistlichkeit, vor allem den Bettelmönchen, zu Leibe ging, Aufsehen, dann aber auch die Originalität seiner Sprache. Es mochte Leute geben, die schon früher hinter seinen Predigten Ketzerei gewittert hatten. Damals waren in Prag zwei Gelehrte von großem Ansehen. Der eine war Albertus Rankonis de Ericinio, dessen Huß einmal als des zierlichsten Redners gedenkt, der andere der Dekan Wilhelm von Hasenburg. Ihnen übergab der Erzbischof des Militsch Predigten zur Durchsicht und Prüfung. Adelbert lehnte ihre Verbesserung mit den schönen Worten ab: Es kann meine Aufgabe nicht sein, Werke einer Verbesserung zu unterziehen, die unter der offenbaren Einwirkung des hl. Geistes verfaßt worden sind. Diese seine Predigten wurden dann auch fleißig kopiert, im ganzen Land und weit über die Grenzen Böhmens hinaus verbreitet. Sie enthielten, was die Menge anzog. Sie reden in ergreifenden Worten: so wenn Militsch, um nur ein Beispiel herauszuheben, die Liebe und den Schmerz der Gottesmutter schildert, wie in ihrem Herzen doppelte Liebe lebt, die zu ihrem Sohn und zum ganzen Menschengeschlecht und doppelter Schmerz es zerreißt, der über den Tod ihres Sohnes und über unsere Verdammnis, wie aber die Liebe zum Menschengeschlecht selbst den Schmerz über den Tod ihres Sohnes überragt. Seinen Zeitgenossen erschien es wie ein Wunder, daß er für seine Predigten alles das in wenig Augenblicken zusammenstellte, wozu selbst gelehrte Männer Monate brauchen. Dabei ist seine Predigt nicht etwa eine Auslese von Citaten.

zieht er Autoritäten herbei, so geschieht es in maßvoller Weise. Er entnimmt seine Beispiele gern dem alltäglichen Leben und der Natur. In kräftigen Tönen weiß er die Laster zu strafen, und die sittliche Energie seines Wesens erzielte von Jahr zu Jahr sich steigernde Erfolge. Es war sein Ruhm, über 300 öffentliche Dirnen zu unbescholtenem Leben und ehrbarer Hantierung zurückgeführt zu haben. Er errichtete an der Stätte, wo bisher der Venus geopfert worden war (im Volksmund Venedig genannt), mit Unterstützung des Kaisers und anderer frommer Personen eine vornehmlich der hl. Magdalena geweihte Stiftung für gefallene und sodann büßende Frauen: Jerusalem genannt, wo diese früheren Geschöpfe der Sünde, ohne in einem wirklichen Kloster zu sein, ein zurückgezogenes auferbauliches Leben führten. Am stärksten freilich wirkte seine Rede, wenn er den Sündenpfuhl berührte, in welchem er den größeren Teil des zeitgenössischen Klerus, vor allem die hochgestellten Prälaten, versunken sah. Da ist ihm kein Wort stark genug, um ihre Unzucht (adulteriis, fornicationibus, incestibus carnalibus, mulierum amoribus, amplexibus, concubinarum cohabitationibus, meretricum commerciis se ingerunt), ihre Hab- und Genußsucht (non laborant nisi sint lucra et pingues praebendae), ihre Völlerei und Trunksucht (die ac nocte bibunt et devorant sicut porci) und andere Laster zu schildern. Wie machte er sich über ihre Gewandung lustig, in der sie Harlekinen glichen. Man begreift, daß dieser Klerus einen Prediger haßte, der sich nicht scheute, wie uns die Gerichtsakten des Konsistoriums in Prag, die Acta iudiciaria, lehren, selbst gegen den Erzbischof aufzutreten, sich freilich zum Schluß, denn der Erzbischof selbst ist tadellos, vor ihm in tiefer Demut beugte. Dazu kommt der alte Haß der Bettelmönche, die ihn schon vorlängst verklagt hatten, daß er sie Betrüger gescholten, indes er bloß die gläubige Menge nicht an sie, sondern an ihre Ortspfarrer wies. Dazu kommt endlich die Entrüstung der Pfarrer selbst, in deren Seelsorge er durch die Errichtung von Jerusalem eingreift. Dieser Klerus bringt seine Klage 1373 vor die Provinzialsynode. Herrisch werden seine Anhänger, die Militianer, zurückgedrängt. Aber noch halten Kaiser und Erzbischof ihre schützende Hand über den Mann, dessen unvergleichliches Wirken im Interesse der Gesellschaft sie durchaus billigen. Der Klerus erreicht mit seinen Anklagen in Prag nichts. Da fehlt es freilich nicht an Schelt- und Schimpfworten für Militsch. Er wird Begharde genannt und Heuchler gescholten. Gefährlicher wird die Anklage, die der Prager Klerus nunmehr in Avignon selbst führt, durch einen Magister Johannes Klenkoth werden bei der Kurie zwölf Klagepunkte eingereicht. Sie betreffen seine Lehre vom Antichrist, seine Strenge gegen den Wucher, seine Lehre vom häufigen Abendmahl, die Gründung von Jerusalem u. s. w., aber auch seinen angeblichen Haß gegen das Studium der freien Künste, das er für sündhaft gehalten haben soll. Die Kurie verlangte Bericht. Ein Schreiben an die Erzbischöfe von Prag und Gnesen, an die Bischöfe von Olmütz, Leitomischl, Krakau und Breslau verlangte Bericht, was an den zwölf Artikeln wahres sei. Am 13. Februar 1374 sandte Gregor XI. endlich noch ein Schreiben an Karl IV.: Er habe vernommen, daß ein gewisser Milicius unter dem Schein der Heiligkeit sich das Predigtamt anmaße und ketzerische Lehren im Böhmerlande und den Nachbarprovinzen ausstreue. Der Kaiser werde den Bischöfen seine Hilfe nicht versagen. Der Erzbischof hatte Sorge, nicht weniger um seinet- als um des Predigers Willen. Militsch sprach ihm Trost zu. Er appellierte und begab sich selbst nach Avignon, wo sich alles zu seinen Gunsten wandte. Auch diesmal war es Grimaud, der die Hand über ihn hielt. Klenkoth selbst erklärte, in den Artikeln nichts ketzerisches zu finden und sie nur auf Betreiben eines Prager Pfarrers vor den Papst gebracht zu haben. Die Rechtfertigung Militsch' war so vollständig, daß er vor den Kardinälen predigen durfte und von Kardinal von Albano zur Tafel gezogen ward. Bald nachher starb Klenkoth, worüber Militsch Berichte nach Prag sandte. Er selbst erkrankte nicht lange nachher. Sein Ende erwartend, nahm er von seinen Freunden, so namentlich von Grimaud und den Herren von Rosenberg brieflich Abschied. Als Grimaud das Schreiben las, sagte er: So sehr unser Herr, der (verstorbene) Papst Urban V., durch Wunderwerke glänzt, ich meine, Militsch wird noch früher heilig gesprochen werden. Militsch starb am 29. Juni (das „in die sancti Petri" des Biographen kann aber auch der 1. August sein) 1374. Auf die Kunde hiervon kam es in Prag zu einer gewaltigen Erregung der Gemüter, deren Nachwirkung in dem Bericht des Biographen noch deutlich zu Tage tritt. Militsch war, wie schon Lechler hervorhob, ein wahrhaft ehrwürdiger Mann der „inneren Mission, der in der Vorzeit des Hussitentums teils durch seine Predigt in der Volkssprache teils durch besondere Beachtung der Kommunion Epoche machte."

J. Loserth.

Mill, John, geb. 1645, gest. 23. Juni 1707. — Vgl. Dictionary of national biography, Bd 37, London 1894, S. 388b—390b und Gregory, Textkritik des NT Bd 2, Leipzig 1902, S. 945—947.

Der Sohn eines Webers namens Mill, Milln, oder Milne (so hieß John Mill bis 1673) in Hardendale, Parochie Shap, Westmoreland, bezog John Mill 1661 Queen's College in der Universität Oxford, und erhielt den **Baccalaureus artium** 1666, den **M. A.** 1669, den **B. D. (divinitatis)** 1680, **D. D.** 1681. Er war „**fellow**" seines Kollegiums 1670—1682, wurde 1670 ordiniert und zum „Tutor" ernannt, war Kaplan Sir William Palmer's zu Warden in Bedfordshire, 1676 Kaplan des Bischofs von Exeter Thomas Lamplugh, 1677—1705 „**prebendary**" von Exeter, 1681 bis zum Tode „**rector**" (Oberpfarrer etwa) von Bletchington in der Grafschaft Oxford, 1685 „**principal**" von St. Edmund Hall in der Universität Oxford, 1694 „**proctor**" der Kleriker der Diöcese Canterbury in dem Unterhause der „**Convocation**", 1704 „**prebendary**" von Canterbury. Seine Unpopularität als Mensch geht uns hier nichts an. Bis dahin war der griechische Text des NTs nur dürftig herausgegeben worden. Der Orforder Professor Edward Bernard richtete Mills Aufmerksamkeit auf diesen Text, und John Fell, Bischof von Oxford, der selbst im Jahre 1675 eine namenlose aber wertvolle kleine Ausgabe besorgt hatte, übergab dem Mill seine Vorarbeiten und übernahm die Kosten des Anfangs der von Mill zu veranstaltenden Ausgabe. Fells Tod im Jahre 1686, als die Ausgabe nur bis Mt 24 gediehen war, scheint Mill entmutigt zu haben, und das Werk erschien erst im Jahre 1707 vierzehn Tage vor seinem eignen Heimgange. Mill gab den Text von Estienne vom Jahre 1550, bis auf einunddreißig Stellen, wieder. Das Beiwerk aber, namentlich der kritische Apparat, war von einer vorher nicht annähernd erreichten Ausführlichkeit, und brachte Mills eigene Ansicht über den Text an den Stellen, die er nicht gewagt hatte zu ändern. Das Vorwort besprach mit staunenswerter Gelehrsamkeit, a) die Bücher des NTs und den Kanon, b) die Geschichte des Textes, und c) die Art dieser Ausgabe. Wie weit Mill seiner Zeit vorausgeeilt war, erhellt aus den heftigen Angriffen Daniel Whitbys, der die vielen Lesarten im Apparat als eine Gefahr für den Bestand des Textes erachtete, und aus dem Umstand, daß Küsters ergänzter Neudruck der Ausgabe, Amsterdam 1710, immer wieder mit neuen Titeln, wie Leipzig 1723 und Amsterdam 1746, angeboten wurde. Die Ausgabe Mills war die erste wahrhaft große Ausgabe des griechischen NTs und steht noch heute vornehm und beachtenswert da.

Caspar René Gregory.

Millennium s. d. A. Chiliasmus Bd III S. 805.

Milner, Joseph, gest. 1797 und Isaak, gest. 1820. — Eine Biographie Joseph Milners von seinem Bruder ist der Predigtsammlung, s. u., vorgedruckt. Life of Isaac Milner by Mary Milner, London 1842. Dictionary of National Biographie Bd 38 S. 17 (J. H. Overton) u. S. 9 (J. W. Clark).

Die durch ihre Kirchengeschichte bekannten Brüder, Jos. u. Js. Milner, der erstere am 2. Januar 1744, der letztere am 11. Januar 1750 geboren, stammten aus einer unbemittelten Familie in Leeds und erhielten ihre Erziehung in der lateinischen Schule ihrer Vaterstadt. Joseph, von Kind auf kränklich, hatte sich der besonderen Teilnahme und Fürsorge seines Lehrers Moore zu erfreuen. Schon in seinem 13. Lebensjahre galt er als ein „gelehrter Junge" und setzte durch sein Wissen und sein außerordentliches Gedächtnis die Erwachsenen in Erstaunen. Er war eben zum Abgang auf die Universität bereit, als sein Vater, der in Geschäften Unglück gehabt hatte, starb und seine Familie in kümmerlichen Verhältnissen hinterließ. Doch durch die Bemühungen seines Lehrers und einiger einflußreicher Freunde erhielt Joseph eine Art Freistelle in Cambridge als Chapelclerk in Catherine-Hall, Isaak aber wurde als Lehrling in einer Wollspinnerei untergebracht. Joseph studierte fleißig und mit solchem Erfolge, daß er die Kanzlersmedaille für klassische Philologie davontrug (1766). Nun aber waren seine Geldmittel erschöpft, sein Freund Moore gestorben, und es blieb ihm keine andere Wahl, als die Universität zu verlassen und eine Hilfslehrerstelle an einer Schule anzunehmen. Doch nach Kurzem wurde er zum Rektor der lateinischen Schule und Vesperprediger in Hull ernannt — ein Amt, das er 30 Jahre lang versah, bis er fast einstimmig von der Stadt Hull zum Oberpfarrer gewählt wurde. Er starb aber nur wenige Wochen nachher am 15. November 1797. — Auf Kanzel und Katheder zeigte sich Joseph Milner als ein gleich tüchtiger Mann. Die vorher vernachlässigte Schule hob sich unter ihm zusehends. Durch sein muster-

haftes Leben nicht minder als durch seine Kenntnisse erwarb er sich die Achtung und Liebe seiner Schüler, die sein Andenken durch ein Grabdenkmal in der Hauptkirche zu Hull ehrten. Als Prediger war er anfänglich sehr beliebt, so lange er im Geiste der Zeit Moralpredigten hielt. In Gesellschaft wurde der wohlunterrichtete, ungemein unterhaltende Mann gern gesehen. Aber bald — um das Jahr 1770 — ging eine völlige Umwandlung mit ihm vor. Er wurde ernst und in sich gekehrt und zog sich vom geselligen Verkehr zurück. Seine Predigtweise wurde eine andere. Buß- und Erweckungspredigten traten jetzt an die Stelle der früheren Moralpredigten. Seine bisherigen Verehrer fielen von ihm ab, als einem Finsterling und Methodisten. Aber die geringeren Leute in Hull und North-Ferriby, wo er 17 Jahre lang das Amt eines Geistlichen unentgeltlich versah, drängte sich zu ihm. Er wurde häufig ans Krankenbett gerufen und als Seelsorger zu Rate gezogen. Mit den Erweckten hielt er Erbauungsstunden, weshalb er, als der Konventikelakte zuwiderhandelnd, verklagt wurde. Wenn Milner kurzweg als Methodist bezeichnet wird, so ist dies insofern richtig, als er auf die damals verkannten Grundlehren des Evangeliums zurückging, das Hauptgewicht auf Buße und Bekehrung legte, ein heiliges Leben forderte und gemeinschaftliche Erbauung als hauptsächliches Förderungsmittel für die Erweckten ansah. Er unterschied sich aber von den Methodisten dadurch, daß er allem sektiererischen Treiben entgegen war, streng an den Artikeln der englischen Kirche festhielt und dem Staatskirchentum das Wort redete, sofern es die Grundlagen des Christentums gesetzlich schütze, die Hand der Gläubigen stärke und den schlimmen Einfluß offenbarer Feinde des Christentums mindere. Religiöse Gemeinschaften innerhalb der Kirche, wie sie sein Freund, der fromme Geistliche Richardson in York pflegte, wollte er, und nicht selbstständig organisierte methodistische Gesellschaften. Joseph Milner war einer der ersten unter denen, die die evangelische Richtung in der Staatskirche anbahnten. Er selbst hat noch diesen Umschwung erleben dürfen. Nachdem er etwa zehn Jahre Spott und Verfolgung hatte ertragen müssen, wandten sich die Leute ihm wieder zu. Sie hatten allmählich mehr Geschmack gewonnen an den lebendigen evangelischen Predigten. Wie durch seine Predigt, so hat Milner auch durch einige kleinere Schriften das Verständnis der evangelischen Grundlehren zu fördern, Angriffe darauf abzuwenden und frommes Leben zu wecken gesucht. Es sind hier zu nennen: 1. die vielgelesene Bekehrungsgeschichte „**Some remarkable passages in the life of William Howard**“, 1785; 2. „**Gibbon's account of Christianity considered**“, eine tüchtige Verteidigung des Christentums gegen die Angriffe des berühmten Historikers; 3. „**Essays on the influence of the Holy Spirit**“, 1789, sieben kurze Abhandlungen über die Bedeutung des Methodismus, über Versöhnung und Rechtfertigung, den Einfluß des hl. Geistes auf das Verständnis u. a. Diese Schriften, sowie die Auswahl aus seinen Predigten (I. Bd 1800; II. Bd 1808), die ohne allen rhetorischen Schmuck, oft stilistisch mangelhaft, aber erwecklich und erbaulich sind, haben in weiten Kreisen Eingang gefunden und viel Segen gestiftet. Milners Hauptwerk aber ist seine Kirchengeschichte, welche sein Bruder fortgesetzt hat, über dessen Leben einiges vorangeschickt werden soll, ehe über dieses Werk weiter die Rede ist.

Isaak Milner hatte hinter dem Webstuhle seine lateinischen und griechischen Autoren nicht vergessen, so daß sein Bruder, sobald er Schulrektor in Hull geworden, es wagen konnte, ihn als Hilfslehrer anzunehmen. Nebenbei bereitete er sich unter des Bruders Leitung auf die Universität vor und trat schon 1770 als sog. **sizar (famulus)** in **Queen's College** in Cambridge ein. Hier stieg er allmählich zu den höchsten akademischen Ämtern und Würden empor, wurde Fellow und bald darauf Tutor und endlich 1788 Präsident von **Queen's College**. Er hatte sich hauptsächlich auf Mathematik und Naturwissenschaften, die allezeit in Cambridge obenan standen, gelegt und durch mehrere Aufsätze, die er an die **Royal Society** einsandte, so hervorgethan, daß diese ihn 1780 zum Mitglied machte. Drei Jahre nachher wurde er zum Professor der Naturwissenschaften an der Universität erwählt und 1798 nahm er den Lehrstuhl der Mathematik ein, den der berühmte Newton einst inne gehabt. Doch nicht bloß als Fachmann wurde er hochgehalten; wie groß das Vertrauen war, das man in seine allseitige Tüchtigkeit und in seinen Charakter setzte, erhellt daraus, daß ihm zweimal das höchste akademische Ehrenamt — das eines Vizekanzlers — übertragen wurde, das er auch, unter besonders schwierigen Verhältnissen, mit großer Weisheit und Entschiedenheit verwaltete. Zu allen diesen Aemtern wurde ihm noch im Jahre 1791 das Domdekanat von Carlisle übertragen, das ihm außer der Leitung der Kapitelsgeschäfte auch das Predigen in der Kathedrale während einiger Monate im Jahre zur Pflicht machte. Milner wandte sich mit

Vorliebe diesem neuen Berufe zu. Er hatte früher schon neben seinen mathematischen Studien die Theologie nicht vernachlässigt und war in der üblichen Stufenfolge der akademischen Grade zum Dr. Theol. aufgestiegen. Mit den kirchlichen Zeitfragen war er vertraut und nahm einen lebendigen Anteil daran, wie unter anderem seine Verteidigung der Bibelgesellschaft gegen die Angriffe des Dr. Marsh zeigt. Seinem Bruder, mit dem er auf innigste verbunden war und in dessen Hause er seine Ferien meist verbrachte, hatte er wohl hauptsächlich seine religiöse Richtung zu verdanken, und wenn auch seine Frömmigkeit nicht die bestimmte Färbung wie bei Joseph hatte, so war er doch je länger je mehr mit ihm eins in dem lebendigen Glauben an das Evangelium, und in dem Streben, demselben wieder die Herrschaft innerhalb der englischen Kirche zu erringen. Sein Einfluß erstreckte sich auch auf weite Kreise, da er in den vielfachsten Beziehungen zu den bedeutendsten Männern seiner Zeit stand, wie — um nur einen zu nennen — Wilberforce, mit dem er besonders befreundet war. Seine allseitige Bildung, sein anziehendes Wesen, frei von aller Ängstlichkeit und Einseitigkeit, zeigte deutlich, daß wahre Frömmigkeit möglich sei auch in einem anderen Gewande als dem eines engherzigen, abstoßenden Methodismus. Unter den Begründern der evangelischen Partei in der englischen Kirche wird sein Name immer mit Auszeichnung genannt werden. Dr. Milner beschloß sein reichgesegnetes langes Leben in dem Hause seines Freundes Wilberforce in London am 1. April 1820.

Das Werk, wodurch die Brüder Milner auch über die Grenzen ihres Vaterlandes hinaus bekannt geworden sind, ist ihre Kirchengeschichte („The History of the Church of Christ. 1794“ u. s. w.). Joseph hatte dabei den Hauptanteil. Er hat den Plan entworfen und bis gegen die Reformation hin durchgeführt. Die drei ersten von ihm selbst herausgegebenen Bände reichen bis zur Geschichte der Waldenser die er bis zum 16. Jahrhundert herabgeführt hat. In seinem Nachlasse fand sich das nur teilweise bearbeitete Material für die Geschichte der Vorläufer der Reformation und Luthers. Isaak Milner verarbeitete dieses und gab 1803 einen 4. Band der Kirchengeschichte heraus. Ein 5. Band, welcher wohl fast ganz Isaaks Werk ist, folgte 1809. Gleichzeitig besorgte er eine neue, vielfach verbesserte Auflage der ersten Bände. Eine neue vermehrte Ausgabe folgte 1816. Milner beabsichtigte eine Fortsetzung des Werkes, das er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah, kam aber nicht zur Ausführung. Eine neue ebenfalls verbesserte Auflage hat Dr. Grantham im Jahre 1847 besorgt. Ins Deutsche wurde die Geschichte von Peter Mortimer 1803 ff. (2. Auflage 1849) übersetzt.

Joseph Milner wollte die Kirchengeschichte vom Standpunkte des praktisch-religiösen Bedürfnisses aus bearbeiten. Nur ein Versuch, die Kirchengeschichte in dieser Weise zu behandeln, war in England seit den Tagen des Martyrologen Foxe gemacht worden, und zwar von John Newton in seiner Review of Ecclesiastic History, 1769, ein Werkchen, das Milner zuerst den Gedanken an eine solche Arbeit eingab. Über seinen Plan und sein Verhältnis zu den übrigen Bearbeitungen der Kirchengeschichte spricht sich Milner in dem Vorwort zu dem ersten Bande aus. Er bestimmt zunächst den Begriff der Kirche Christi als „die Succession frommer Leute“, d. h. solcher, die ihr Leben nach den Regeln des Neuen Testamentes gestaltet, die die Lehre des Evangeliums geglaubt, sie um ihrer Vortrefflichkeit willen geliebt und alles für Schaden geachtet haben, um Christum zu gewinnen, wobei es gleichgiltig sei, welcher äußeren Kirchengemeinschaft sie angehörten. Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist demgemäß nichts anderes, als die Geschichte dieser Frommen zu erzählen. Alles andere, wie Riten und Ceremonien, Kirchenverfassung und äußere Geschichte, religiöse Kontroversen, sofern sie nicht Beziehung haben auf das Wesen der Religion Christi — ist Nebensache. Es ergiebt sich von selbst, wie sich von Milners Standpunkte aus die Kirchengeschichte gestalten mußte. Was sonst den Inhalt der Kirchengeschichte ausmacht, ist ihm nur der ferne Hintergrund, aus dem die frommen Persönlichkeiten als Hauptfiguren hervortreten. Diese hat er mit großer Sorgfalt gezeichnet und dabei nicht bloß ihr Leben ausführlich beschrieben, sondern auch viele Auszüge aus ihren Schriften gegeben, und so vielen besonders für die Erbauung dienenden Stoff zu Tage gefördert, der in anderen Kirchengeschichten sich nicht findet. Den kirchenhistorischen Stoff teilt er, der älteren Methode folgend, nach Jahrhunderten ein und giebt von jedem eine kurze Charakteristik. Von einer Periodeneinteilung, die auch von seinem Standpunkte aus möglich gewesen wäre, ist kaum eine Spur zu entdecken. Die drei ersten Jahrhunderte (Band I) charakterisiert er gar nicht und hebt nur hauptsächlich Ignatius und Cyprian hervor, jenen als Märtyrer und Vertreter des ursprünglichen Episkopalsystems, das [illegible] in Usshers Reduced Episcopacy am richtigsten dargestellt sieht, diesen als einen Stern

erster Größe, in dessen Geschichte er nach langem Suchen nach christlicher Vortrefflichkeit einen Ruhepunkt findet. Für die Bedeutung Tertullians und der Alexandriner hat er kein Verständnis. Auch bei dem 4. und 5. Jahrhundert (Band II) ist es ihm „schwer, eine zusammenhängende Anschauung aus dem kirchenhistorischen Material zu gewinnen". Er stellt einfach die wichtigsten Erscheinungen nebeneinander. Die Stellung der Kirche unter den Schutz des Staates giebt ihm Anlaß zu einer eingehenden Erörterung der Vorteile und Nachteile des Staatskirchentums, was zum Besten gehört, das er geschrieben, und ihm viele Angriffe, namentlich von dem Presbyterianer Dr. Haweis (gegen den Isaak Milner später schrieb) zugezogen hat. Sehr ausführlich ist der arianische Streit behandelt, wobei die Arianer übel wegkommen. — Ist für die vier ersten Jahrhunderte eine Periodeneinteilung nicht versucht worden, so scheint doch das fünfte als epochemachend hervortreten zu sollen. Denn in diesem, wird gesagt, ist eine neue Geistesausgießung, besonders in Augustin, zu gewahren. Um dessen Person gruppiert sich das Meiste, was in diesem Jahrhundert zu berichten ist. Reiche Auszüge werden aus seinen Confessiones und der Civitas Dei gegeben, woran sich ein Überblick über seine anderen Werke und eine kurze Abhandlung über seine Theologie anschließt. Auch der pelagianische Streit wird ausführlich behandelt, aber die großen Konzilien sind kaum berührt. — Dieser zweite Band ist ohne Frage am fleißigsten und tüchtigsten bearbeitet. Der dritte Band umfaßt die acht Jahrhunderte vom sechsten bis zum dreizehnten. Diese Zeit nennt Milner „die dunkle Periode, in der kaum noch die Umrisse der Kirche Christi zu sehen sind". Das Jahr 727 macht einen Einschnitt in diese Periode, denn in demselben kommt der Antichrist zur Reife. Von da an bis etwa 2000 n. Chr. herrscht das Tier aus dem Abgrund und weissagen die zwei Zeugen 1260 Jahre. Die wahre Kirche ist (in jenen acht Jahrhunderten) nur noch in der Heidenmission und in einzelnen Personen, wie Anselm, Bernhard von Clairvaux und in den Waldensern zu finden. Mit besonderer Liebe verweilt der Verfasser bei Bernhard, aus dessen Schriften vieles mitgeteilt wird. Ausführlich ist die Geschichte der Waldenser beschrieben und über die Grenzen des 13. Jahrhunderts hinaus bis zur Reformation fortgeführt. — Mit den Vorläufern der Reformation beschäftigt sich im Anschluß an die Waldensergeschichte der vierte Band, den Isaak Milner mit Zusätzen und Verbesserungen aus seines Bruders Nachlaß herausgegeben hat. Hier finden Großteste, Bischof von Lincoln, und Thomas Bradwardina, Erzbischof von Canterbury, ihre Stelle; auch Wessel, Savonarola und Thomas a Kempis. Am fleißigsten behandelt aber sind Wiclif und die Lollarden (so weit dies bei den damaligen spärlichen Mitteln möglich war), Huß und die Hussiten. Die Geschichte Luthers und der deutschen Reformation bis zum Reichstag zu Worms füllt den Rest dieses Bandes, und die Fortsetzung dieser Geschichte bis zum Reichstag in Augsburg den fünften, der fast ganz Isaaks Werk ist. Nur die Umrisse und Grundgedanken zu dieser Geschichte rühren von Joseph her. Einen gründlicheren Kenner und begeisterteren Lobredner Luthers als Isaak gab es bis dahin in England nicht. Beide Brüder haben das Verdienst, die Bedeutung Luthers und der deutschen Reformation zum erstenmal bei ihren Landsleuten zur Geltung gebracht zu haben. War es in jener Zeit gewöhnlich, die Reformation aus politischen und anderen sekundären Gründen zu erklären, so sahen sie den Finger Gottes in jedem Schritt der Reformation, in Luthers Person und Werk das Walten des hl. Geistes, der zunächst diesen Mann zu einer neuen Kreatur in Christo Jesu umgeschaffen und so zu einem auserwählten Rüstzeug gemacht habe, um nach tausendjähriger Verdunkelung das große Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben wieder zur Geltung zu bringen. Und neidlos erkannten sie, daß die Reformation außerhalb Deutschlands aus dem von Luther ausströmenden Lichte herzuleiten sei.

Eine wissenschaftliche Bedeutung wird man dieser Kirchengeschichte so wenig zuschreiben wollen, als eine solche von ihren Verfassern beabsichtigt war. Historische Kritik und Quellenforschung ist in dem Werke nicht zu suchen, obwohl anerkannt werden muß, daß besonders bei sonst vernachlässigten Partien der Geschichte häufig aus den Quellen geschöpft wird. Am meisten könnte man — abgesehen von manchen Ungenauigkeiten besonders in den früheren Ausgaben — den zu Grunde gelegten einseitigen Begriff der Kirchengeschichte anfechten, der nicht bloß wichtige Entwickelungsmomente der Geschichte als unwesentlich auf die Seite schiebt, sondern eine historische Entwickelung überhaupt gar nicht zuläßt. Doch genau genommen, wollten die Verfasser nur christliche Lebensbilder in geschichtlichen Rahmen geben. Und so betrachtet, läßt sich gegen Plan und Ausführung des Werkes nichts einwenden. Die damalige Zeit nahm eine feindliche Stellung gegen das Christentum ein, sah von der Höhe der selbstgenügsamen Aufklärung mitleidig auf

den Aberglauben früherer Jahrhunderte herab, die Geschichte wurde häufig nach abstrakten Theorien oder zu Parteizwecken konstruiert. Da haben die Milner der Kirche einen großen Dienst damit geleistet, daß sie die Kraft des Christentums in den großen Kirchenmännern und frommen Christen der Vorzeit nachwiesen und dieselben in schlichter, aber lebendiger Erzählung, so wie sie waren, der Gegenwart zur Beschämung und Nachahmung vorführten. Indem sie so das christliche Leben zur Darstellung brachten, haben sie eine Lücke in der Kirchengeschichte ausgefüllt und sind einem vielfach gefühlten Bedürfnis entgegengekommen. Daher auch diese Kirchengeschichte in England und Deutschland in weiten Kreisen mit großem Beifall aufgenommen worden ist. Lange blieb sie die einzige populäre Kirchengeschichte vom religiösen Standpunkte aus, bis ein deutscher Meister in demselben Geiste, aber nach einem wissenschaftlichen und umfassenderen Plane den kirchengeschichtlichen Stoff bearbeitete. **C. Schoell** †.

Miltiades. — Der unbekannte, kleinasiatische, antimontanistische Schriftsteller, aus dessen im Jahre 192 (193) verfaßten Werk Eusebius (h. e. V, 16 f.) Auszüge mitgeteilt hat, citiert unter anderem eine montanistische Schrift, welche gegen ein Syngramma „des Bruders Miltiades" gerichtet war. Das Thema dieses Syngramma scheint der Satz gewesen zu sein, daß ein Prophet nicht in Ekstase sprechen dürfe; mehr erfahren wir nicht; denn das, was auf h. e. V, 17, 1 folgt, ist nicht aus der Schrift des Miltiades genommen. In dem sog. „kleinen Labyrinth" gegen die Artemoniten (Exzerpte bei Euseb. h. e. V, 28) beruft sich der römische Verfasser (Hippolyt?) auf Zeugen für die Gottheit Christi (v. 4) wie folgt: „Es sind aber auch noch von einigen Brüdern Schriften vorhanden, die älter sind als die Zeiten des Victor, welche diese gegen die Heiden zur Verteidigung der Wahrheit und gegen die damaligen Häresien geschrieben haben, nämlich von Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens und mehreren anderen, in welchen allen Christus Gott genannt wird" (*θεολογεῖται ὁ Χριστός*). Endlich, ebenfalls am Anfang des 3. Jahrhunderts, hat der Carthaginienser Tertullian (adv. Valentin. 5), wo er von seinen Vorgängern in der Bestreitung der Valentinianer und ihren **instructissima volumina** berichtet, folgende aufgeführt: **„ut Justinus, philosophus et martyr, ut Miltiades, ecclesiarum sophista, ut Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas".** — Aus diesen Stellen läßt sich entnehmen, daß Miltiades, ein christianisierter Philosoph wie Justin, ein Zeitgenosse Tatians, wahrscheinlich Kleinasiat, sich um 160 oder 170 (man beachte, daß ihn sowohl der römische Schriftsteller als Tertullian auf Justin folgen läßt) durch verschiedene Schriften sowohl gegen die Heiden und Ketzer, als auch (im Beginn des montanistischen Streits) als Antimontanist in der ganzen Kirche einen Namen gemacht hat. Die eine Notiz, die uns der Unbekannte überliefert hat, Miltiades habe den Satz verteidigt, daß der Prophet nicht in der Ekstase sprechen dürfe, sichert dem M. ein bleibendes Andenken in der Kirchengeschichte; denn, soviel wir wissen, ist Miltiades der erste, der in der Heidenkirche diesen Satz aufgestellt hat; noch Justin und Athenagoras dachten darüber anders. Miltiades muß also ganz vornehmlich zu den neuen Theologen gehört haben, welche den großen Umschwung in den kirchlichen Anschauungen, wie derselbe durch den Ausgang des sog. montanistischen Streites bezeichnet ist, vollziehen halfen, und auch seine christologischen Sätze erschienen dem späteren Geschlecht gegenüber der dynamistischen Anschauung von dem Walten Gottes in Jesu noch wertvoll. Wenn Tertullian ihn **„ecclesiarum sophista"** nennt, so ist dies keinesfalls lediglich gleich **philosophus** oder **rhetor**, oder soll nur den **stilus elegantior** bezeichnen; ist doch selbst im Munde Lucians und Marc Aurels *σοφιστής* ein übles Wort (s. Peregr. Prot. c. 13. 32, und Bernays Abhandl. dazu [1879] S. 109; M. Aurel, Meditat. I, 7, auch Tatian. Orat. 12. 35. 40; Justin, Apol. I, 14; dagegen Rhode, D. griech. Roman S. 293 f.). Die Nachweisungen, die Otto auf Grund älterer Untersuchungen (Corp. Apol. VI, 137 sqq.; IX, 365 sqq.) gegeben hat, verschlagen nichts. Gewiß ist zu keiner Zeit *σοφιστής* ein eigentliches Schmähwort gewesen; aber im Munde eines Tertullian sowohl wie in dem Lucians und Tatians (c. 35), den Verächtern dessen, was damals Philosophie war, hat es doch einen üblen Nebengeschmack, wenn auch trotzdem Tertullian den Miltiades unter die „viri **sanctitate et praestantia insignes"** einrechnet. Um der antimontanistischen Polemik des M. willen hat Tertullian den Ausdruck gewählt (s. den Gegensatz in den dem Proculus gespendeten Prädikaten; auch das **„ecclesiarum"** dort und das **„noster"** hier ist nicht zu übersehen); er sagt es ja ausdrücklich (adv. Marc. IV, 20), daß über die Ekstase zwischen Psychikern und Montanisten gestritten werde. Die Polemik gegen das Buch

des Miltiades, welche kleinasiatische Montanisten begannen, wird er in seiner großen Schrift de ecstasi fortgesetzt haben, in welcher er sich auch mit kleinasiatischen Theologen nach dem uns aufbehaltenen Fragment auseinandergesetzt hat. Eusebius (h. e. V, 17, 5) ist der letzte, der von Miltiades berichtet (er hat Bücher von ihm in Händen gehabt): „M. hat uns auch noch andere Denkmäler seines Fleißes περὶ τὰ θεῖα λόγια hinterlassen, sofern er sowohl an die Griechen als an Juden Schriften verfaßte und jeder der beiden Anschauungen eigens in zwei Büchern begegnete. Dazu hat er auch eine Apologie πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας für die Philosophie, zu welcher er sich bekannte (s. zu diesem Ausdruck Tatian c. 31. 35; Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 7 etc.), verfaßt". Unter den ἄρχοντες sind nicht mit Valesius die Provinzial-Statthalter, sondern mit Otto (l. c. IX, 367 sq.) die Kaiser zu verstehen, d. h. also entweder Pius und Marc Aurel oder dieser und Lucius Verus (gest. 170) oder — doch unwahrscheinlich — M. Aurel und Commodus. Die Schrift mit der syrischen pseudomelitonischen Apologie zu identifizieren (Seeberg i. d. Forsch. Zahns V, S. 237 ff.) ist durch den Charakter dieser Apologie ausgeschlossen, so nahe der Schreibfehler „Melito" für „Miltiades" liegt und obgleich der Ausdruck „Philosoph" sehr wohl zu Miltiades paßt. Die Schriften, die noch zu Eusebius Zeiten vorhanden waren, sind verloren gegangen; wir erfahren nicht, daß jemand nach Eusebius sie eingesehen hat. Hieron. de vir. ill. 39 und ep. ad Magnum 70 (84) kommt nicht in Betracht. Miltiades war wie Melito, sein Zeitgenosse, Apologet und Polemiker zugleich. Daß er in einer besonderen Schrift, die Eusebius nicht gekannt hat, die Gnostiker (Valentinianer) widerlegt hat, ist sehr wahrscheinlich. Schließlich sei erwähnt, daß in dem Murator. Fragment ein undeutlicher Name vorkommt, in welchem einen „Miltiades" zu erkennen nahe liegt, und daß Richardson die Hypothese angekündigt hat, in der pseudoclementischen Litteratur seien vier Werke des Miltiades benutzt.

Adolf Harnack.

Miltiades Papst s. d. A. Melchiades Bd XII S. 548.

Milton, John, gest. 1674. — Litteratur: M.s Werke in Poesie und Prosa in vielen englischen Ausgaben, die doctrina christiana auch Braunschg. 1827. Die wichtigsten poetischen Werke übers. von Schumann (Stuttg. Cotta), Zachariae (Stuttg. Speemann), Bürde (Biblioth. d. Gesamtlitt. des Auslands) und ganz bes. Böttcher (Leipz. Reclam). Einige prosaische übers. von Bernhardy (Leipz. Koschny 1877), Auszüge von Weber. Seine pädagogischen s. J. B. Meyer, M.s pädagog. Schr. und Aeußerungen (Langensalza, Beyer, 1890) und D. Jos. Reber, M.s of education, engl. und deutsch mit Einleitung u. Erklär. (Aschaffenburg, Krebs 1893).

Zur Biographie: Engl. Hauptw. Masson, The Life of J. M. (Cambr. von 1859 an), außerdem Knigtley, Macaulay, Fletcher ꝛc. In Deutschland: R. Pauli, Aufsätze z. engl. Gesch., Leipz. 1869, S. 348; H. v. Treitschke, Histor. und polit. Aufs., Lpz. 1865, I, S. 69; Liebert, J. M., Hamb. 1860; D. G. Weber, Zur Gesch. d. Reform. Zeitalters, Lpz. 1874, S. 398; Wülker, Gesch. d. Engl. Litter., Leipz. u. Wien 1896. Hauptw.: A. Stern, J. M. und seine Zeit, Lpz. 1877/79; J. M.s Theologie, der Unterz. in ThStK 1879, S. 705.

John Milton ist zu London den 9. Dezember 1608 geboren und daselbst den 8. November 1674 gestorben. Sein Vater, John Milton, Notar, einer streng katholischen, ursprünglich vielleicht adeligen Familie von Oxfordshire entstammend, war in seiner Jugend nach London ausgewandert und zum Protestantismus übergetreten. In seinem puritanisch strengen, doch auch den Künsten, besonders der Musik offenstehenden Hause wuchs der zarte, frühreife Knabe mit einer älteren Schwester (nachher verehelichten Philips) und einem jüngeren Bruder (Christof, der, später Notar und royalistisch gesinnt, unter König Jakob II. sogar zum Katholicismus übergetreten sein soll) unter der Pflege einer trefflichen Mutter heran. Den ersten Unterricht erhielt M. durch Hauslehrer (darunter der später bekannt gewordene presbyterianische Geistliche Thomas Young). Nachdem er unter Führung von Alexander Gill, Vater und Sohn, mit letzterem befreundet, die St. Paulsschule in London besucht und dort schon in anhaltendem, auch nächtlichem Studium, den Grund zu seiner ausgebreiteten, gründlichen Kenntnis des klassischen Altertums, aber auch zu seiner späteren Erblindung gelegt hatte, wurde er am 12. Februar 1625 Mitglied des Christ-college in Cambridge. Obgleich wenig von der herrschenden Lehrart befriedigt und dadurch einmal in einen ernstlicheren Konflikt gebracht, der eine kurze Verbannung (rustication) zur Folge hatte, vollendete er hier doch seine Studien und wurde 1632 magister artium. Seine ersten poetischen Versuche und die seinen Prosa-Werken einverleibten prolusiones oratoriae aus dieser Periode zeigen schon den hohen sittlichen

Ernst, die warme, innige Frömmigkeit, den freien, unbeugsamen Sinn, der, von der Wahrheit erfüllt, nie nach den Menschen fragt, sondern sich stets nur vor Gottes Angesicht gestellt fühlt, wie ihn M. sein ganzes Leben hindurch, sich selbst stets treu, festgehalten hat. Dabei ist sein Geist der Scholastik und ihrem Formelkram abgeneigt und, der Anregung Bacos folgend, mehr zur Natur- und Geschichtsbetrachtung geneigt. Unter den Philosophen ist Plato sein Liebling. — Ursprünglich zum geistlichen Amt bestimmt, kann er sich nicht dazu entschließen, ein solches anzutreten (s. Laud und dessen Bestrebungen). „Ich zog ein tadelloses Schweigen dem hl. Amt des Redens vor, das nur durch Knechtschaft und einen falschen Eid erkauft werden konnte". Auch sein Vater drängte nicht, sondern gewährte ihm auf seinem Landgute Horton bei London eine sechsjährige Ferienzeit, die mit eifrigen Studien, besonders auch der neueren Sprachen und Litteraturen, der Geschichte und Mathematik, mit den Freuden des Landlebens und der Musik ausgefüllt wurde. Hier entstanden die ersten bedeutenderen poetischen Arbeiten, ganz besonders l'Allegro und il Penseroso, die Arkadier, Comus, Lycidas 2c., die zwar noch von fremden Vorbildern abhängig sind, aber überall den streng sittlichen Geist der Puritaner atmen. Vom Frühjahre 1638 bis Mitte 1639 fällt eine Studienreise durch Frankreich nach Italien mit längerem Aufenthalt in Florenz, Rom, Neapel, Genf. Unter den bedeutenden Männern, mit denen er in persönliche Berührung trat, waren Grotius, Galilei, Holstenius, Kardinal Barberini, Manso. Neben den Triumphen, die ihm sein Dichtergenius brachte, brachte ihm zugleich seine freimütige Aussprache über religiöse Dinge einige Gefahr. Zurückgekehrt, ließ er sich in London nieder, wo er sich, erfüllt von weitgehenden dichterischen Entwürfen, neuen Studien und der Erziehung und dem Unterricht seiner beiden Neffen und anderer junger Leute widmete. Die Streitigkeiten der Episkopalisten und Presbyterianer veranlaßten ihn, 1641 und 42 in einer Reihe von Schriften (Über Reformation in England, das Prälaten-Bischoftum, das Wesen des Kirchenregiments, Bemerkungen auf die Verteidigung des Remonstranten gegen Smectymnus, Apologie für Smectymnus) die Ansprüche der ersteren auf Grund der Aussprüche der hl. Schrift und der Thatsachen der Geschichte zu untersuchen. Die Presbyterianer sind ihm hier mehr die unterdrückte Partei, bei der er die gesunderen Ideen über das Kirchenregiment findet, als bei den verhaßten Gegnern, die ihre Macht nicht zur Förderung des Reiches Gottes angewendet, die sich vielmehr durch ihren Grundsatz **no bishop no king** ganz in den Dienst des königlichen Absolutismus begeben und dadurch, sowie durch ihre Betonung der Ceremonien, den dringenden Verdacht, den Katholicismus zurückführen zu wollen, auf sich geladen hatten. Mit einer überlegenen Beredsamkeit, einer genauen Kenntnis des kirchlichen Altertums, verbunden mit einer umsichtigen Kritik, aber auch mit oft beißendem Spott und allen zu seiner Zeit in solchen Streitigkeiten üblichen Derbheiten, geht er seinen Gegnern zu Leibe. Dabei tritt dem Leser überall das Pathos des von seiner Sache ganz erfüllten und mit der ganzen Person dafür eintretenden Verfassers wohlthuend entgegen und macht das Aufsehen begreiflich, das diese wie die späteren Streitschriften Miltons erregten. 1643 von einer Erholungsreise mit Mary, der Tochter eines royalistischen Friedensrichters Powell in Oxfordshire, verheiratet zurückgekehrt, mußte er schon nach vierwöchentlicher Ehe die Erfahrung machen, daß seine lebenslustige Frau, der es in dem Hause des Gelehrten zu enge geworden war, von einem Besuche bei ihren Eltern, trotz wiederholter Aufforderung, nicht mehr zurückkehrte. Das veranlaßte M., ihr einfach einen Scheidebrief zuzuschicken und in mehreren, zum Teil umfangreichen Schriften (die Lehre und Übung der Ehescheidung, das Urteil M. Butzers über die Ehescheidung, Tetrachordon und Colasterion) in den Jahren 1644 und 1645 das englische Eherecht anzugreifen, das wie das Kirchenregiment im wesentlichen unverändert aus der katholischen Kirche beibehalten worden war und die Scheidung bloß im Falle des Ehebruchs zugab. Ohne hier, wie er es auch schon in Bezug auf das Kirchenregiment gethan hatte, mit positiven für den Juristen und Politiker brauchbaren Vorschlägen hervorzutreten, beschränkte sich M. auf den Nachweis, daß nach der Schrift die Scheidung auch dann erlaubt sei, wenn zwei Charaktere durchaus nicht zusammenpaßten, zumal wenn ihre Ehe kinderlos sei. Der Grundsatz, von dem er ausging, war der, daß der Endzweck der Ehe die eheliche Liebe sei, von der er ein hohes und reines Bild entwirft, nicht aber das Ehebett. Die Ordnung der Sache bei den übrigen reformierten Kirchen und unter den Reformatoren ganz besonders die Autorität des in England bekannten und angesehenen Butzer müssen ihm seine Ansichten stützen helfen, mit denen er jedoch nur erreichte, daß sich die Presbyterianer einmütig gegen ihn wandten und daß man die Vertreter einer leichtfertigen Scheidung Miltonisten nannte. — Aus dem Verkehr mit Hartlib und Commenius entstand 1644 M.s kurze Schrift über Er-

ziehung, die den englischen Universitäten gegenüber für eine Reform des Unterrichtswesens eintrat. In demselben Jahre veröffentlichte er seine berühmte **Areopagitica**, eine Rede über die Freiheit der Presse. — Konnte vorher für den tiefer Blickenden schon kein Zweifel über die konsequent independentische Gesinnung M.s sein (die Darstellung, als ob er von den Presbyterianern zu den Independenten „übergegangen" sei, können wir nicht teilen. Seine ganze Geistesrichtung war von vornherein independent), so mußte jeder Zweifel weichen, als er den sein Vaterland bewegenden großen politischen Fragen näher trat und, nachdem er 1649 durch seine Schrift: „Die Stellung der Könige und Obrigkeit" den Satz verfochten hatte, daß diejenigen, die im Besitze der Macht sind, das Recht haben, pflichtvergessene Könige zur Rechenschaft zu ziehen, als Lateinsekretär (Sekretär für fremde Sprachen) am 15. März 1549 in den Dienst des Staatsrats trat. In dieser Stellung veröffentlichte er nicht nur seine gewaltigen Streitschriften zur Verteidigung der Hinrichtung des Königs, 1649 seinen **Eikonoklastes** gegen die Schrift **Eikon basilike**, 1651 seine **defensio pro populo anglicano** gegen Claudius Salmasius in Leiden, und 1654 seine **defensio secunda** und **defensio pro se** (letztere persönlich gegen Al. Morus und durch einen von M. zäh festgehaltenen Irrtum hervorgerufen), sondern er war auch der Verfasser des größten Teils jener Noten, mit denen Cromwells kraftvolle Regierung, von ihm als Notwendigkeit erkannt, die Rechte des englischen Volkes wahrte und sich an allen Orten der protestantischen Interessen annahm. — Schon früh an Schwäche der Augen leidend, hatte M. die Gegenschrift gegen Salmasius das Augenlicht gekostet. Seine Feinde sahen darin eine Strafe Gottes. Er ertrug es mit wunderbarer Geduld und Ergebung. Sein Amt behielt er, von Gehilfen unterstützt, bis zum Ende der Republik. Obwohl er bis zuletzt für deren Interessen gegen die Restauration aufgetreten war (Brief an Monk, Bemerkungen über Griffiths Predigt &c.), wurde er doch, wahrscheinlich auf Fürsprache einflußreicher Freunde, nach einer kurzen Haft von der Amnestie nicht ausgeschlossen und lebte von da an still und zurückgezogen, doch vielfach von Freunden und bedeutenden Fremden besucht, heiter und gesprächig im Verkehr, sich an Gesang und Orgelspiel erfreuend, den Tag mit dem Studium der hl. Schrift beginnend, seinen dichterischen und wissenschaftlichen Arbeiten. In dieser Zeit vollendete er sein verlorenes Paradies, diesen Trost über den Zusammensturz aller seiner Ideale (vollendet 1665, herausgeg. 1667). Die Bemerkung eines jüngeren Freundes, des Quäkers Th. Ellwood, ob er denn bloß von dem verlorenen Paradiese zu singen habe, veranlaßte ihn, sein wiedergewonnenes Paradies abzufassen, eine Umdichtung der Versuchungsgeschichte, ihm besonders lieb, doch an dichterischem Wert jenem ersten Werke nicht gleich. Alle bitteren Erfahrungen der Restaurationszeit, das Gefühl der äußeren Hilflosigkeit bei dem Bewußtsein ungebrochener innerer Kraft klingen in seinem 1671 erschienenen, der antiken Tragödie nachgebildeten **Simson agonistes** wieder. — Abgesehen von anderen wissenschaftlichen Arbeiten dieser Periode, einer quellenmäßigen Geschichte Englands (in deren 3. Bd zu Anfang er sich über die Ursachen des Mißlingens der Revolution ausspricht), einer lateinischen Grammatik und umfassender lexikalischer Arbeiten für einen **Thesaurus ling. lat.**, der Herausgabe der Logik und des Lebens des Ramus, einer Beschreibung Rußlands &c. zeitigte dieselbe die reifsten Früchte seiner Theologie. Die 1659 veröffentlichten kurzen, aber gehaltreichen Schriften über staatliche Gewalt in kirchlichen Dingen und über die besten Mittel, die Mietlinge von der Kirche fern zu halten, treten in der Weise von Roger Williams für eine strenge Scheidung der staatlichen und kirchlichen Interessen ein. In jener Schrift weist er die Verwerflichkeit jedes Zwanges in kirchlichen Dingen nach, in dieser tritt er für die volle Freiwilligkeit im Verhältnis von Geistlichen und Gemeinden ein. Auf demselben Standpunkt steht die 1673 gedruckte Schrift über die wahre Religion. Wer sich, ohne blindlings anderen zu folgen, allein an Gottes Wort hält, hat die wahre Religion. Wer sie nicht aus der Schrift nimmt, ist ein Häretiker, wer den Lehrer höher hält als den Glauben, ein Schismatiker. Jeder Protestant hat daher Duldung zu beanspruchen; nicht so der Katholik, dessen Religion eine andere Art Götzendienst und ein Vorwand zur Erlangung weltlicher Gewalt ist. M.s Eigenart zeigt am besten seine offenbar nach seinem Tode als staatsgefährlich und kirchenschänderisch mit Beschlag belegte und erst 1823 wieder aufgefundene **doctrina christiana**. Sein Glaubensbegriff ist ein durchaus subjektiver und individueller. Er erwächst aus der hl. Schrift durch die hinzukommende Erleuchtung durch den hl. Geist. Er ist nicht an menschliche Traditionen gebunden und steht ihnen so frei gegenüber, wie M. sein Leben hindurch den übrigen Gebilden der Geschichte in Staat und Kirche gegenübergestanden hat. Es ist daher nicht zu verwundern, daß M. in Bezug auf die Trinität, die Homousie Christi, die Persönlichkeit des hl. Geistes,

die Prädestination, Schöpfung der Welt &c., ebenso seine eigenen Wege geht, die ihn oft, scheinbar wenigstens, mit den Unitariern, Arianern, Arminianern u. a. zusammenführen, wie er in Bezug auf minder Wichtiges, wie z. B. die Lehre von der Ehe und ihrer Lösung, der Kindertaufe, Sabbathfeier &c. keine Rücksicht auf die rezipierten Ansichten nimmt. Es ist ihm dabei nicht um Abfassung einer im modernen Sinn wissenschaftlichen Glaubenslehre und eine erkenntnismäßige Durchdringung des Stoffes zu thun, sondern nur um die Darstellung der deutlichen und für jedermann faßlichen Schriftlehre. Schwierigkeiten des Schriftworts werden dabei nicht nur durch eine sorgfältige Kritik des Textes, sondern auch durch eine oft überraschende und kühne, oft auch sophistische Exegese zu heben gesucht. Hilft sie nicht zu voller Klarheit, so begnügt sich M. damit, nicht mehr wissen zu wollen, als Gott zu offenbaren für gut befunden hat. In seiner Abneigung gegen die Scholastik, in der streng biblischen und doch freisinnigen Gläubigkeit, in der religiösen Wärme und Innigkeit, die sich der kirchlichen Autorität gegenüberstellt, die, streng gegen sich selbst, es doch versteht, weitherzig und duldsam gegen die Überzeugungen anderer zu sein, in der Verbindung der religiösen und sittlichen Interessen, der Glaubens- und der Sittenlehre, ist M. ganz entschieden ein Vorbote und Prophet der neuen Zeit. Er ist protestantischer Individualist und Idealist. Darin liegt seine Größe und seine Schwäche. Darin ist er typisch für die Periode der Revolution, der er seine besten Kräfte gewidmet, ja sich selbst geopfert hat. — Von seinem Leben sei noch bemerkt, daß er Mary Powell, als sie nach längerer Trennung ihn darum bat, verzieh, daß er nach ihrem 1652 erfolgten Tode Ende 1656 in eine zweite, glückliche aber kurze Ehe mit Katharina Woodstock trat und auf Drängen seiner Freunde 1663 in eine dritte mit Elisabeth Minshul. Seine Kinder, drei Töchter erster Ehe (ein Sohn Johann war früh gestorben), gaben ihm manchen Anlaß zur Beschwerde. Gichtleiden führten seinen Tod herbei. **R. Eibach.**

Minäer s. d. A. Arabien Bd I S. 766, 54 ff.

Minden, Bistum. — H. A. Erhard, Regesta hist. Westfaliae, acc. cod. diplom. Bd I u. II, Münster 1847 u. 1851 (Urkk. bis 1200); Westfal. UB. Bd VI bearbeitet von H. Hoogeweg, Münster 1898 (Urkk. v. 1201—1300); Series episc. Mind. MG SS XIII, S. 289; Rettberg, KG. Deutschl.s, Bd II, 1848 S. 446; A. Hauck, KG. Deutschl.s, Bd II, 2. Aufl., 1900 S. 390; L. A. T. Holscher, Beschreibung des vormaligen Bistums Minden nach s. Grenzen, Archidiakonaten, Gauen und alten Gerichten, Münster 1877; Eubel, Hierarchia cathol. med. aevi, 2 Bde, Münster 1898 u. 1901.

Das Bistum Minden gehört zu den schon im 8. Jahrhundert organisierten sächsischen Bistümern. Denn sein erster Bischof Hercumbert oder Ercambert ist aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit dem Ercanperachtes episcopus, der unter Abt Baugulf 779—802 eine Fuldische Urkunde, die wahrscheinlich in das Jahr 796 gehört, unterzeichnete (Dronke, c. d. Fuld. S. 76 Nr. 132 ff.; vgl. Trad. Fuld. S. 97 c. 41, 31: Erkanbertus eps de saxonia). Vielleicht war er ursprünglich Mönch in Fulda, wurde dann Leiter der fuldischen Mission in Sachsen und trat schließlich als Bischof an die Spitze der neugegründeten Mindener Diöcese. Sie lag im Lande der Engern, auf beiden Seiten der Weser; die Ost- und Westgrenze fielen mit der Stammesgrenze gegen die Ost- und Westfalen zusammen; die Südgrenze bildete eine Linie, die wenig nördlich von Herford begann und im Norden von Korvey die Weser überschritt. Im Norden lief die Grenze links der Weser auf der Wasserscheide zwischen den südwärts zur Aue und nordwärts zur Weser fließenden Bächen, rechts der Weser reichte das Bistum Bremen in einem schmalen Streifen bedeutend weiter am Strom nach Süden, während nach Nordosten hin die Diöcese Minden sich bis zur Lüneburger Heide erstreckte. Seit der Errichtung des Kölner Erzbistums gehörte das Bistum Minden zu diesem.

Bischöfe: Hercumbert, Haduwart, gest. 853, Thiadrich gefallen 880, Wulfar gefallen 886, Drogo 887—902, Adalbert gest. 905, Bernhar gest. 913, Liuthar gest. 927, Evergis gest. 950, Helmward gest. 958, Landward gest. 969, Milo gest. 996, Ramward gest. 1002, Thiedrich gest. 1022, Sigibert gest. 1036, Brun 1037—1055, Egilbert gest. 1080, Volcmar ermordet 1095, Udalrich gest. 1097, Widelo gest. 1120, Sigeward gest. 1140, Heinrich 1140—1153, Wernher 1153—1170, Anno v. Blankenburg gest. 11[illegible], Thietmar 1185—1206, Heinrich 1206—1209, Konrad v. Diepholz 1209—1236, [illegible]helm 1237 oder 1238—1242, Johann v. Diepholz 1242—1253, Wedekind von [illegible] 1253—1261, Kuno v. Diepholz 1261—1266, Otto v. Stendal 1267—1275, [illegible] v. Schwalenberg 1275—1293, Konrad v. Wardenberg 1293—1295, Ludolf v. [illegible]

1295 1301, Gottfried v. Waldeck 1301—1324, Ludwig v. Braunschweig 1324—1346, Gerhard v. Schauenburg 1347 1353, Dietrich Kagelwit 1353—1361, Gerhard v. Schauenburg 1362 1366, Otto v. Wettin 1368, Wedekind v. d. Berge 1369 1398, Markward v. Randeck 1398, Wilhelm v. Büschen 1398—1402, Otto v. Rietberg 1403
5 bis 1406, Wulbrand von Hallermunde 1407—1436, Alber v. Hoya 1437—1473, Heinrich v. Schauenburg 1473—1508, Franz v. Braunschweig 1508 1529. **Hauck.**

Minimen s. d. A. Franz von Paula Bd VI S. 223.

Minoriten s. d. A. Franz von Assisi Bd VI S. 197.

Minucius Felix, Marcus, Advokat in Rom im 2. Jahrhundert nach Christi Geb. —
10 Litteratur: I. Leben des Minucius. 1. Quellen: Lactantius, Div. inst. I 11, 55; V 1, 22. Hieronymus, De vir. illustr. cap. 58; ep. 83 ad Magnum ed. Ben. IV 2 p. 656; ep. 35 ad Heliod. epitaph. Nepot. ed. Ben. IV 2 p. 271; ep. 30 apol. ad Pamm. pro libr. adv. Jovin. ed. Ben. IV 2 p. 236; comment. in Isaiam prophetam VIII praef. Eucherius, Ad Valerianum ed. Desid. Erasmus Basil. 1531 p. 301. — 2. Ueber die Lebenszeit
15 des Min. Fel. und die Abfassungszeit des Octavius handeln: Franz Balduin, Dissertatio de Minucio Felice, Heidelberg 1560; Joh. Dan. ab Hoven, Epistula ad Gerhardum Meermann de aetate, dignitate et patria Min. Fel. Camp. 1762, 4° (abgedruckt in Lindners Ausg. II, Langensalza 1773 S. 261—319); H. Meier, Commentatio de Min. Fel., Zürich 1824; Soulet, Essai sur l'Octavius de Min. Fel., Straßburg 1867; C. Rören, Minuciana, 2 Progr., I Bed-
20 burg 1859, II Brilon 1877; A. Faber, De Min. Fel. commentatio, Nordhausen 1872; P. de Félice, Étude sur l'Octavius de Min. Fel., Blois 1880; Viktor Schulze, Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des M. Min. Fel. in JprTh VII (1881) S. 485—506; Rich. Kühn, Der Octavius des Minucius Felix, Diss., Leipzig 1882; Schwenke, Ueber die Zeit des Minucius Felix in JprTh IX 2 (1883) S. 263—294; Friedr. Wilhelm, De Minucii Fe-
25 licis Octavio, Breslau 1887; E. Kurz, Ueber den Octavius des Min. Fel., Progr., Burgdorf 1888; Schanz, Die Abfassungszeit des Octavius des Minucius Felix, in Rhein. Mus. 1895 I S. 114—137; H. Boenig, M. Min. Fel., ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Litteratur, Progr., Königsberg Pr. 1897; E. Norden, De Min. Fel. aetate et genere dicendi, Greifswald 1897. — 3. Einzelfragen: A. Ebert, Tertullians Verhältnis zu Min. Fel. in Ab-
30 handl. d. sächs. Akademie d. Wissensch. V (1868) S. 321—386 (vgl. Gesch. d. Litteratur des Mittelalters I 1874 S. 24 f.; Behr, Der Octavius des Min. Fel. im Verhältnis zu Ciceros Büchern de natura deorum, Gera 1870; Th. Keim, Celsus' ἀληθὴς λόγος übers. u. erläutert, Zürich 1873, S. 151—168; H. Dessau, Ueber einige Inschriften aus Cirta, Hermes XV (1880) S. 471—474; G. Lösche, Min. Fel. in s. Verhältnis zu Athenagoras in JprTh IV (1882) S. 168—178;
35 Reck, Min. Fel. und Tertullian, ThQS 1886 Nr. 1; M. L. Massebieau, L'apologétique de Tertullien et l'Octavius de Min. Fel. in Revue de l'histoire des réligions XV 1887, S. 316 346. — II. Ausgaben. (Ueber die Handschriften siehe bes. Arnobius ed. A. Reifferscheid, Vindobonae 1875 p. VII—XIII.) 1. Als 8. Buch des Arnobius: Faustus Sabäus, Rom 1543; Sigismund Gelenius, Basel 1546; Desiderius Erasmus, Basel 1560.
40 2. Selbstständig: Franziscus Balduinus, Heidelberg 1560; Fulvius Ursinus, Rom 1583; Johannes Wowerus, Hamburg 1603; Gebhard Elmenhorst, I Hannover 1603, II Hamburg 1612; Desiderius Heraldus, Paris 1605. 1613; Nicolaus Rigaltius, Paris 1613; Jacob Ouzelius, Leyden 1652; Christophorus Cellarius, Halle u. Magdeburg 1699; Jo. Davisius, I Cantabrig. 1707, II Glasguae 1750; Jac. Gronovius, Leyden 1709; D. M. Poleti, Venedig 1756;
45 Jo. Gottlieb Lindner, Langensalza I 1760; II 1773; Jo. B. Prileszky, Tyrnaviae 1764; Andreas Gallandi (Bibl. vet. patr. vol. II), Venedig 1766; Ed. de Muralt, Zürich 1836; Joh. Heinr. Bernh. Luebtert, Leipzig 1836; Migne (Patrolog. curs. vol. III), Paris 1844; Oehler in Bibliotheca patr. eccles. Lat. selecta cur. Gersdorf, vol. XIII, Lips. 1847; Holden, London 1853; J. B. Kayser (in us. schol.), Paderborn 1863; C. Halm (Corp. script. ec-
50 cles. lat. vol. II, rec. et comm. critico instr., Wien 1867; H. Hurter (Patr. sanct. opuscul. sel. vol. XV), Innsbruck 1871; J. J. Cornelissen, Leyden 1882; F. Léonhard, Namur 1883; E. Bährens, Leipzig 1886; H. Boenig, Leipzig 1903; E. Norden (in Vorbereitung). — 3. Uebersetzungen: a) deutsch: J. G. Appel 1735; J. P. Holländer, Frankfurt 1752; Magnus Gottfried Lichtwer, Berlin 1763; J. G. Rußwurm, Hamburg 1824; Joh. Heinr.
55 Bernh. Lübkert, Leipzig 1836; G. Alleker, Trier 1865; Alois Bieringer, Kempten 1871 (in Bibliothek der Kirchenväter von Fr. X. Reithmayr, Kempten 1869 ff.); B. Dombart, 2. Ausg., Erlangen 1881; H. Hagen, Bern 1890; b) französisch: Guill. du Mas, Paris 1637; Niclas Perrot d'Ablancourt, Paris 1646; Pt. du Ryer, Paris 1663; Pericaud l'aîné, Lyon 1825; c) englisch: Rich. James, Oxford 1636; Lorain, London 1682; Combe, Lon-
60 don 1703; William Reeves, London 1709 u. 1716; D. Dalrymple (Lord Hailes), Edinburgh 1781; d) italienisch: Poleti 1756; e) holländisch: J. M. A. Elsevir, Amsterdam 1699; M. Gorgonus, Vliessing. 1712. — III. Schriften zur Kritik und Erklärung: Joh.

Meursius, Hypocritus Minucianus, Losduni 1598; Woplens, Animadversaria critica in Min. Fel., Amstelod. 1737; Heumann, Emendationes in Min. Fel. (miscellan. Lips. nov. V (1747) p. 476—503, VII (1749) p. 247—272, 421—478, VIII (1751) p. 115—134, 454—479; J. C. Bremer, Epistola critica super aliquot Minucii locis, Quedlinburg 1780; G. F. Stieber, Observationes nonnullae criticae in quaedam Virgilii et Minucii loca, Progr., Onolsbaci 1791; Dombart, zu Min. Fel. in Jahrbb. f. klass. Phil. Bd 99 (1869) S. 393—437 u. Bl. f. d. bayr. Gymn. IX (1873) S. 285—300; J. Maehly, Krit. Beitr. zu Min. Fel. in Jahrbb. f. klass. Phil. Bd 99 (1869), S. 422—437; Bährens, Lectiones latinae, Diss., Bonn 1870, S. 22—31; J. J. Cornelissen, Annotiunculae criticae, Daventriae 1871; Synnerberg, Observationes criticae in Min. Fel. Octav., Helsingfors 1888; Kronenberg, Minuciana sive annotationes criticae in Min. Fel. Octav., Lugd. Bat. 1889; Joh. Vahlen, De M. Min. Fel. Octav. disputatio, Berol. 1894. — IV. Untersuchungen über die Sprache des Minucius Felix: Theissen, De genere dicendi M. Min. Fel., Diss., Köln 1884; Seiller, De sermone Minuciano, Progr., Augsburg 1893; Ploß, Der Sprachgebrauch des Min. Fel., Progr., Borna 1894; E. Wölfflin, Min. Fel., ein Beitrag zur Kenntnis des afrikanischen Lateins, im Archiv für lateinische Grammatik und Lexikographie VII S. 467—485. — Eine vollständige Bibliographie des Min. Fel. ist erschienen in: Le Musée Belge XVI (1892) Nr. 2 u. 3.

Über die Lebensverhältnisse des Markus Minucius Felix läßt sich aus den wenigen noch vorhandenen Zeugnissen bei Lactantius, Hieronymus und Eucherius nicht mehr entnehmen, als daß Minucius in Rom gelebt, dort ein angesehener und geachteter Sachwalter — auch nach seinem Übertritt zum Christentum — gewesen und ebenda schriftstellerisch thätig gewesen ist. Er war ein Mann von einer gediegenen philosophischen Bildung, belesen in den poetischen Werken der Griechen und Römer, vor allem aber ein gründlicher Kenner Ciceros, dessen Darstellungsweise er sich zum Vorbild genommen und mit Geschick nachgebildet hat. Doch ist sein Stil durch eine Menge besonderer Verhältnisse bedingt und gestaltet. Denn da er in dem uns erhaltenen Dialog „Octavius“ den Glauben erwecken wollte, ein thatsächlich gehaltenes Gespräch möglichst getreu wiedergegeben zu haben, wählte er zu seinem Vorbild die freie Umgangssprache der besseren Zeit, wie sie sich uns etwa in den Briefen Ciceros wiederspiegelt. Das Bestreben, anschaulich und interessant zu schreiben, verlieh der Schrift die rhetorische Färbung, und die oft geistreich pointierte Sprechweise der beiden Gegner atmet die glücklich nachgeahmte Urbanität der Dialoge Ciceros. Unverkennbar hervor tritt eine gewisse Neigung, mit seiner Belesenheit zu prunken, was die Unzahl eingestreuter poetischer Floskeln, bestehend teils aus wörtlichen, kürzeren Citaten, teils aus mehr oder weniger leicht zu erkennenden Anklängen an seine Lieblingsdichter — Lucrez, Vergil, Ovid, Horaz und Seneka — beweist. Daß der „Causidicus“ auch bei der Behandlung eines seinem Fache fernstehenden Gegenstandes sich nicht ganz verleugnen konnte, beweist die Menge der juristischen Ausdrücke. Dazu kommt das Bemühen die beiden Redner, Cäcilius und Octavius durch die individuelle Verschiedenheit ihrer Sprechweise — leidenschaftliche Übereilung und überlegene Besonnenheit — zu charakterisieren. Die Spuren des Verfalls der lateinischen Sprache zeigen sich in den zahlreichen Hebraismen, Gräcismen, Africismen, Archaismen und vulgären Ausdrücken, von denen sich der Zeitgenosse des Fronto, Gellius und Apulejus selbstverständlich nicht ganz freimachen konnte. Trotzdem ist die Sprache des Minucius für seine Zeit relativ rein, und die immerhin bemerkenswerte Ähnlichkeit seiner Schreibweise mit derjenigen der klassischen Zeit hat viele seiner Herausgeber und Kritiker verleitet, die Überlieferung überall da willkürlich zu ändern, wo der Ausdruck sich allzuweit von der klassischen Zeit zu entfernen schien.

Nach seiner Bekehrung, die wahrscheinlich erst im reiferen Mannesalter erfolgte, erscheint Minucius als ein aufrichtiger Christ voll treuer Begeisterung. Im Dialog „Octavius“ zeigt sich sein Christentum, wie Ebert (S. 323) richtig bemerkt, durchaus im Lichte einer moralphilosophischen Religion, wie sie heute viele Gebildete haben, die Gott mehr im Herzen als in der Kirche dienen (**apud nos religiosior qui iustior** sagt Minucius). Das sittliche Moment ist ihm ohne Frage das wichtigste; es ist ihm der Kern der Religion. So ist er duldsam gegen seine Mitbürger, die noch dem Heidentum angehören, und die Verschiedenheit der religiösen Empfindung hindert ihn nicht mit dem an Lebensalter jüngeren Cäcilius Natalis, der sich nicht entschließen kann, dem Glauben seiner Väter untreu zu werden, freundschaftlich zu verkehren. Dafür muß er sich eine ernste Mißbilligung des strengeren Octavius gefallen lassen, die nunmehr die Veranlassung zu einem Gespräch wird, dessen Reproduktion der uns erhaltene Dialog „Octavius“ ist. Die individuelle Schilderung und das lebhafte Kolorit der Einleitung haben einige Gelehrte veranlaßt, den „Octavius“ als ein thatsächlich in Ostia gehaltenes Gespräch anzunehmen;

wahrscheinlicher ist es jedoch, daß der Verfasser die Form des Dialogs dem Cicero nachgebildet hat, die außerdem dem Berufe und der täglichen Beschäftigung des Minucius — Anklage und Verteidigung — angepaßt ist. Ebensowenig läßt es sich heute noch entscheiden, ob die im Dialoge auftretenden Redner — der Heide Cäcilius Natalis und der Christ Octavius Januarius — für wirklich existierende Persönlichkeiten oder für fingierte Namen zu halten sind. Die Ansichten gehen hier auseinander, insofern als einige im Octavius den Verfasser sehen, der sich begreiflicherweise nicht selbst zum Helden der Disputation machen konnte; andere leugnen dieses und halten bald den einen, bald den anderen, bald beide für faktisch existierend oder fingiert. Da Minucius in seiner Schrift einem früh verstorbenen Freunde ein ehrenvolles Denkmal setzen wollte, so lag es für den Verfasser nahe, diesen seine (des Verfassers) eigene Gedanken vortragen zu lassen und die gegenteiligen Anschauungen seines zum Teil noch heidnischen Umgangskreises einem aus demselben in den Mund zu legen. Wahrscheinlich ist für ihn auch hierin das Vorbild Ciceros maßgebend gewesen.

Auch über die Gründe, die den Minucius zur Abfassung seiner Schrift bewogen haben, lassen sich nur Vermutungen aussprechen. Doch da er auch nach seinem Übertritt zum Christentum seines Amtes als Anwalt in Rom waltete und dadurch in dauernder Berührung mit gebildeten Heiden blieb, so kam er sicherlich nicht selten in die Lage, Angriffe auf die noch wenig geachtete Religion, zu der er sich bekannte, zurückzuweisen, und nahm daher Veranlassung, sich ausführlich und gründlich mit seinen Angreifern auseinanderzusetzen. Die Beschuldigungen gegen die Christen, die erhoben und nachgesprochen zu werden pflegten, läßt er den Cäcilius vorbringen und unterwirft sie dann durch den Mund seines Freundes Octavius einer gründlichen Prüfung und Widerlegung und zwar mit Gründen, die in jenem Kreise Eindruck machten; nicht, indem er auf die fundamentalen Lehren des Christentums, die spezifisch christlichen Dogmen, wie sie sich bei den gleichzeitigen griechischen Apologeten finden, näher eingeht — denn dafür durfte er bei den Leuten, für die und gegen die er schrieb, kein genügendes Verständnis voraussetzen — sondern indem er sich auf eine sachliche Abwehr der gegen das Christentum im Kreise der Gebildeten bestehenden Vorurteile beschränkt und sodann den Beweis liefert, daß sich die Ansichten der heidnischen Philosophen mit dem Glauben der Christen in vielen und wesentlichen Punkten berühren. Indem der Verfasser so die Kluft überbrückt zwischen den Lehren des Christentums und der heidnischen Philosophie, erklärt er es gleichzeitig, wie er der neuen Lehre beigetreten sei, nachdem er sich von der Schamlosigkeit des heidnischen Götzendienstes überzeugt und die Zweifel an der Erhabenheit und Reinheit des christlichen Glaubens abgelegt habe. War dieses seine Absicht bei der Abfassung seiner Schrift, so ist es nur konsequent, sich an die Sache zu halten und alles davon Fernliegende auszuscheiden. Ein Eingehen auf das Wesen des Christentums nach Inhalt und Form liegt nicht in seiner Absicht, und somit will der „Octavius“ als eine Apologie im eigentlichen und vollständigen Sinne nicht aufgefaßt werden.

Nach dem Vorbilde Ciceros beginnt der Verfasser mit einer Einleitung, in welcher er über die Veranlassung des Gesprächs folgendes berichtet: Er hatte einen Jugendfreund, Namens Octavius Januarius, der ihm besonders lieb war, weil er dereinst sein Kumpan bei allerhand Jugendstreichen gewesen war und dann später — etwas früher als Minucius selbst — zum Christentum übergetreten war. Während letzterer sich in Rom eine Praxis als Anwalt gründete, war Octavius in die Provinz gegangen, wo er in glücklichen Familien- und günstigen Vermögensverhältnissen lebte. Geschäftliche Angelegenheiten führten ihn nach einiger Zeit nach Rom; natürlich suchte er dabei seinen Jugendfreund auf, der über das ganz unerwartete Wiedersehen hocherfreut war. Da die Gerichtsferien begonnen hatten, beschloß man eine gemeinsame Partie nach dem Seebad Ostia, an welcher sich auch ein jüngerer Freund des Minucius, der noch heidnische Cäcilius Natalis, beteiligte. Während sie am Flußufer dem Meere zuwanderten, kamen sie an einer Bildsäule des Serapis vorüber, und Octavius wurde mit Befremden gewahr, daß Cäcilius derselben grüßend seine Ehrfurcht bewies; er machte seinem Freunde darüber Vorstellungen, daß er den Cäcilius noch nicht von dem Irrtum des heidnischen Götzendienstes überzeugt habe. Durch diesen seinem Freunde gemachten Vorwurf wurde Cäcilius verstimmt und verhielt sich eine Zeit lang schweigend und teilnahmlos, so daß sein verändertes Wesen den beiden andern auffallen mußte. Gefragt, bekennt er die wahre Ursache und äußert den Wunsch, seine heidnische Religion zu verteidigen und die Gründe, die ihn verhindern, dem Christentum beizutreten, zu entwickeln. Octavius möge ihn dann zu widerlegen suchen. Letzterer nimmt die Herausforderung an. Man läßt sich nieder auf der zum Schutze des

Seebades ins Meer hinausgebauten Mole, und Minucius setzt sich zwischen beide, um die ihm angetragene Rolle als Schiedsrichter zu übernehmen. Soweit die Einleitung (I—IV).

Nach einem Appell an die Unparteilichkeit des Minucius (V 1. 2) geht Cäcilius von dem skeptischen Satze der neueren Akademie aus, daß alle menschliche Erkenntnis unsicher sei, und tadelt die Anmaßung der Christen, daß sie ohne gelehrte Bildung etwas Sicheres über die Weltregierung zu sagen wagen (V 3. 4), deren Existenz sich so wenig wie das Vorhandensein einer Vorsehung nachweisen läßt. Die Erscheinungswelt, in der wir leben, kann dem Zufall ihr Dasein verdanken; ja, mancherlei wie z. B. Blitzschlag, Pest, Schiffbruch, Guten und Bösen widerfahrend, spricht direkt gegen das Vorhandensein eines göttlichen Wesens. Die Wahrheit entzieht sich eben der sicheren Erkenntnis oder, was das Wahrscheinlichste ist, es herrscht ein regelloses Geschick (V 5—13). Bei dieser Unsicherheit der Dinge ist es das Beste und Würdigste, bei der Religion der Väter zu verharren, welche im frühesten Kindesalter der Welt sich des persönlichen Umgangs der Götter erfreuen durften und daher den meisten Glauben verdienen (VI 1). Diese Religion hat Rom groß gemacht, seine Herrschaft begründet und vermehrt (VI 2. 3). Oft genug haben die Götter der Römer ihr Walten bewiesen, je nachdem ihr durch Auspizien, Orakel oder Träume den Menschen kundgegebener Wille beachtet oder vernachlässigt wurde (VII 1—6). Eine so altehrwürdige Religion stürzen zu wollen, ist eine unerträgliche Anmaßung. Und was sind es denn für Leute, die dieses unternehmen, und welcher Art ist die neue Religion, welche an ihre Stelle treten soll! Unwissende Männer aus der Hefe des Volks und leichtgläubige Weiber, aufrührerisches, lichtscheues und blutschänderisches Gesindel, das sich als Ersatz für ein beklagenswertes Dasein mit dem lächerlichen Troste eines Lebens nach dem Tode schmeichelt (VIII). Geradezu widerwärtig sind ihre Religionsgebräuche, denn Gegenstände ihrer Verehrung sind: ein Eselskopf, die Geschlechtsteile ihrer Priester, das Kreuz und — ein ans Kreuz geschlagener Verbrecher (IX 1—5)! Ihre Ceremonien sind Mord unschuldiger Kinder und Ehebruch unter dem Deckmantel christlicher Bruderliebe. Und wenn auch nicht alle durch die That, so machen sie sich doch alle durch die Mitwissenschaft des gleichen Greuels schuldig (IX 6. 7). Ihre Heimlichkeit ist der beste Beweis für die Schlechtigkeit ihrer Religion (X 1—3). Seltsam und ungereimt ist ihre Vorstellung von dem einen Gott, den sie von dem verachteten Volk der Juden übernommen haben und der sich den römischen Gottheiten gegenüber als gänzlich ohnmächtig erwiesen hat. Sie stellen ihn als unsichtbar, allwissend, allgegenwärtig dar — göttliche Eigenschaften, die nach heidnischen Begriffen unverständlich und auch recht unbequem sind (X 4. 5). Und nun gar ihre Lehre vom Untergang der Welt, von der Wiederauferstehung der Toten und dem jüngsten Gericht, das nicht gerecht sein kann, da die göttliche Prädestination, die die Christen annehmen, ganz ebenso die Freiheit des menschlichen Willens aufhebt wie das Fatum, unter das die Heiden sich beugen. Lauter Dinge, die voll innerer Widersprüche und ohne Beispiel sind (XI 1—7)! Und schließlich haben die Bekenner dieser Religion bei ihren Lebzeiten unter den größten Plagen zu leiden; zu den gewöhnlichen, wie Armut, Kälte, Hunger treten besondere, Folter, Feuer- und Kreuzestod (XII 1—4). Die Armseligkeit ihres Daseins vermehren sie selbst dadurch, daß sie sich ehrbarer Vergnügungen (Schauspiele, Festmahle 2c.) enthalten, und selbst an Blumen und Kränzen zeigen sie kein Wohlgefallen (XII 5. 6). — Cäcilius schließt seine Rede mit einer Mahnung, von einer Erforschung der göttlichen Dinge abzusehen und sich nicht mit Problemen zu befassen, die zweifelhaft bleiben müssen, da sie über das Erkennungsvermögen hinausgehen (XII 7), wovor schon Sokrates und Simonides gewarnt haben (XIII 1—4). Ein weiteres Umsichgreifen des Christentums aber werde an die Stelle der väterlichen Religion, bei der man pietätvoll verharren soll, einen schimpflichen Aberglauben setzen, wenn es nicht gar jedes religiöse Gefühl überhaupt erstickt (XIII 5).

Cäcilius von dem Wert und der Beweiskraft seiner Ausführungen durchdrungen, fordert höhnend den Octavius zur Erwiderung auf (XIV 1) und erfährt dafür eine Zurechtweisung durch Minucius (XIV 2—7), wodurch nach des Heiden Ansicht das Gewicht seiner Gründe gemindert wird (XV 1). Nachdem sich noch Minucius gerechtfertigt hat (XV 2), beginnt Octavius seine Gegenrede, indem er zunächst den Widerspruch in der cäcilianischen Anschauung — Skepsis und Tradition — aufdeckt (XVI 1—4). Alle Menschen ohne Unterschied des Alters, Geschlechts und Ranges sind der Vernunft teilhaftig (XVI 5—[illegible]). Diese Vernunft führt bei aufmerksamer Betrachtung der Natur zu der Überzeugung von der Existenz eines höheren Wesens, welches die ganze Welt erschaffen hat und erhält (XVII 1—5). Die Herrlichkeit und Zweckmäßigkeit der ganzen Natur redet eine deutliche

Sprache (XVII 6 — XVIII 4) und läßt höchstens die Frage offen, ob die Weltherrschaft von einem Einzigen oder von einer Mehrheit ausgeübt werde. Aber auch bei den Menschen ist die monarchische Regierungsform die allein ersprießliche, und in der Tierwelt ist es nicht anders (XVIII 5—7). Nun geht Octavius über eine bloße Widerlegung des Cäcilius hinaus zu einer Darlegung des Gottesbegriffes im Sinne des christlichen Monotheismus, spricht von der Ewigkeit, Allmacht und Vollkommenheit Gottes, der keinen besonderen Namen führt, den aber Dichter und Philosophen, wenn sie auch noch so viel Verkehrtes vorbringen, häufig richtig vorausgeahnt haben (XVIII 8 — XX 1). — Sodann wendet sich Octavius gegen die Gründe, mit denen Cäcilius die väterliche Religion verteidigt hat. Das Altertum war sehr leichtgläubig; seine Fabeln und Märchen verdienen keinen Glauben (XX 2—4); seine Götter sind in Wahrheit nur vergötterte Menschen, werden geboren und sterben (XX 5 — XXI 12), haben menschliche Leidenschaften (XXII 1—4), lächerliche Gestalten und Schicksale (XXII 5—7). Für die Verbreitung dieser abgeschmackten Märchen sind die Dichter, vornehmlich Homer und die Tragiker, verantwortlich zu machen, denn die Vorstellungen, die die Menschen als Kinder in sich aufnehmen, bleiben bis zum Greisenalter in Kraft (XXIII 1—8). Die Götzenbilder, deren Anbetung gefordert wird, sind doch nur Holz und Stein. Ihre Nichtigkeit beweist die Art und Weise, wie sie entstehen (XXIII 9—13). Und vollends der gesamte heidnische Götzendienst ist teils lächerlich, teils abscheulich (XXIV 1—5). Ganz falsch ist die Ansicht, daß die heidnischen Götter Rom groß gemacht haben, weil es ja größtenteils auswärtige Götter sind, die die Römer zuerst besiegt haben und seitdem verehren (XXV). Die Augurien und Auspizien, auf die sich Cäcilius berief, haben bisweilen das Richtige angezeigt, öfter jedoch die Gläubigen betrogen (XXVI 1—6). Hiemit glaubt Octavius die Thorheit des heidnischen Götzendienstes bewiesen zu haben. Wie erklärt es sich nun aber, daß derselbe trotzdem eine solche Verbreitung gefunden und lange Zeit eine große Macht auf die Gemüter ausgeübt hat? Schuld daran sind die Dämonen, die Urheber alles Bösen. Diese sind es auch, die den Haß und die Verfolgungen gegen das Christentum veranlassen und alle jene nichtswürdigen Gerüchte und Vorwürfe verbreiten, die mit viel mehr Recht gerade den heidnischen Götzendienst treffen (XXVI 6 — XXXI 5). In sittlicher Entrüstung über diese unerhörten Beschuldigungen stellt Octavius im weiteren dem Lebenswandel, Gottesdienst und Glauben der Christen das glänzendste Zeugnis aus, spricht mit Begeisterung von der Gerechtigkeit und Güte Gottes, dessen Fürsorge jedoch das jüdische Volk durch seine Verstockung und Verworfenheit eingebüßt hat (XXXI 6 — XXXIII 5). Die von Cäcilius bespöttelte Lehre von den letzten Dingen widerspricht weder den Naturgesetzen noch den Lehren der Philosophen, welche sie allerdings von den Propheten entlehnt haben. Freilich haben die Heiden allen Grund, eine Vergeltung nach dem Tode zu fürchten, und deshalb bezweifeln sie eine solche, denn allein die Unkenntnis Gottes genügt zur Bestrafung (XXXIV. XXXV). Endlich widerlegt Octavius die Gründe, welche von der äußeren Lage der Christen hergenommen sind; diese haben eben eine andere Auffassung von Glück und Unglück. Letzteres ist ihnen willkommen als eine Schule der Tugend, eine Gelegenheit, die Kräfte des Geistes zu bethätigen und wahren Heldenmut zu beweisen (XXXVI — XXXVII 6). Das Glück dagegen, dessen die Heiden sich freuen, ist vergänglich und trügerisch; ihre Vergnügungen verwerflich und unanständig; unschuldigen Freuden geben sich auch die Christen hin, doch in einer naturgemäßen und vernünftigen Weise (XXXVII 7 — XXXVIII 4). — Wie Cäcilius, so schließt auch Octavius mit einer peroratio, indem er mit Verwerfung der heidnischen Philosophie (Sokrates, scurra Atticus) dem heidnischen Skeptizismus entgegentritt und mit dem Wunsche schließt: der heidnische Aberglaube möge ausgerottet werden, die wahre Religion möge sich Bahn brechen!

Diese Rede macht auf beide Zuhörer einen gewaltigen Eindruck; Cäcilius bekennt sich für überwunden, schämt sich aber seiner Niederlage nicht, da sie zugleich einen Sieg über seinen bisherigen Irrtum bedeutet. Minucius freut sich, durch dieses Bekenntnis der Ausübung des Schiedsrichterspruches überhoben zu sein. Darauf begeben sich alle in bester Stimmung — denn es ist spät geworden — zur Ruhe. —

Wie man in den alten Kodices oft verschiedene Werke zu einem Bande vereinigt findet, so ist auch der Octavius nicht in einer selbstständigen Handschrift überliefert, sondern hinter den 7 Büchern des Arnobius „adversus nationes". Die einzige Handschrift, der wir die Erhaltung der Schriften des Arnobius und Minucius verdanken, stammt aus dem 9. Jahrhundert und befindet sich in Paris (codex Parisinus 1661); eine Abschrift davon aus dem 16. Jahrhundert ist in Brüssel. Aus ersterer floß 1543

die editio princeps des Arnobius von dem Custos der vatikanischen Bibliothek Faustus Sabäus, worin, wie in den folgenden Drucken, als „liber octavus" sich der Octavius des Minucius Felix befindet, der selbstständig zuerst von Franz Balduin in Heidelberg im Jahre 1560 ediert wurde. — Seitdem ist die Schrift häufig herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Fast noch zahlreicher sind aber die Versuche, die Abfassungszeit des Dialogs zu bestimmen. Denn da die Nachrichten über die Person und Schriftstellerei des Minucius bei Lactantius, Hieronymus und Eucherius für die Zeitbestimmung desselben wertlos sind, so hat man diese aus inneren Gründen versucht. Da jedoch Anspielungen auf gleichzeitige Ereignisse, die eine sichere Schlußfolgerung zulassen, nicht vorhanden sind, sind diese Versuche, die um fast 150 Jahre auseinanderführen, sämtlich als mißglückt zu betrachten. Auch die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts hat man vergeblich herangezogen und zu ermitteln versucht, ob der Dialog Octavius von einem derselben so beeinflußt ist, daß man sagen kann, er habe dem Minucius als Vorlage gedient. Wohl finden sich Anklänge und Ähnlichkeiten, namentlich in stofflicher Beziehung, aber ein Abhängigkeitsverhältnis des Minucius von ihnen kann daraus nicht statuiert werden. — Dahingegen besteht zweifellos ein solches Verhältnis zwischen Minucius, Tertullian und Cyprian. Letzterer hat in seiner Schrift „quod idola dei non sint", die zu seinen frühesten schriftstellerischen Leistungen (ca. 245 n. Chr.) gehört, den Octavius und das Apologetikum Tertullians ausgeschrieben. Diejenigen, welche den Octavius nach 250 verlegen, sind also genötigt, Cyprians Schrift für unecht zu erklären, wie z. B. Schultze (S. 505 ff.) sie in die ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts verlegt, was bereits von Möller (ebendas. S. 758) angefochten ist. — Die Priorität des mit dem Octavius sich mannigfach berührenden Apologetikum Tertullians (ca. 200 n. Chr.) galt lange für unanfechtbar. Die ersten Bedenken gingen von Frankreich aus; sie wurden geteilt von Dan. ab Hoven und vielen anderen Gelehrten, und seit Eberts Untersuchungen gilt Minucius allgemein als der frühere, mithin als der Verfasser der ältesten lateinischen Verteidigungsschrift des Christentums. Dieselbe ist also, da Fronto (gest. ca. 175 n. Chr.) in ihr erwähnt wird (IX 6 und XXXI 2) zwischen 150 und 200 n. Chr. verfaßt. Dieses Resultat wird nicht erschüttert durch H. Dessau, welcher den in Inschriften aus Cirta zwischen 210 und 217 n. Chr. erscheinenden M. Cäcilius Natalis Q. f. für den Freund des Minucius hält, da dieser entschieden Heide ist (Hausrat, Der Cäcilius des Min. Fel. in Protest. Kirchenzeitung 27 (1880) S. 420). Auch Bährens (ed. praef. p. VI), der den Vater des Genannten dafür ansieht, vermag es nicht wahrscheinlich zu machen, daß dieser als Christ seinen Sohn Marcus als Heiden habe aufwachsen lassen. Nimmt man hinzu, daß Cäcilius Natalis möglicherweise ein fingierter Name ist, so fällt jede Bedeutung der erwähnten Inschriften für die Zeitbestimmung des Octavius fort. Daß dieser aber in würdiger Weise die Reihe der lateinischen Verteidigungsschriften des Christentums eröffnet, darf als sicher gelten.
H. Boenig.

Miramionen s. d. A. Genovefanerinnen Bd VI S. 517, 22.

Miserere ist die herkömmliche Bezeichnung des 51., bezw. nach katholischer Zählung des 50. Psalms als liturgischen Gebets (liturgischen Gesangsstücks), entsprechend dem Anfangswort in der lateinischen Übersetzung: **Miserere mei, Deus, secundum misericordiam tuam.** Nur als solches, als Gesangsgebet nach seiner gottesdienstlichen Verwendung und künstlerischen Gestaltung beschäftigt uns hier dieser Psalm, über den im übrigen die Psalmenkommentare nachzusehen sind.

Zur Litteratur vgl. die Artikel: Brevier (Bd III, 393), Bußpsalmen, ib. S. 592 und die dort angegebene Litteratur. Außerdem: V. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik, Freiburg II (1890) S. 370. 373. 424. 453; F. X. Haberl, Officium hebdomadis sanctae . . . lat. und deutsch . . . Regensburg 1887; J. G. Mettenleiter, Enchiridion chorale . . Regensburg 1853, S. CLXXVII ff.; S. 74 ff.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon² . . . VIII. Bd, S. 1557; S. Kümmerle, Encyklopädie der evang. Kirchenmusik, Gütersloh II (1890) S. 277; Schöberlein-Riegel, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs, Göttingen II, 1. Abt. 1868, S. 457 ff.; II, 2. Abt. 1872, S. 997; Grove, Dictionary of Music and Musicians (1879—89) II (Art. „Miserere" von W. S. Rockstroh; Proske, Musica divina. Berlin 1853—1864, Tom. IV, S. 209 ff.; P. Mendelssohn-Bartholdy, Reisebriefe von Felix Mendelssohn-Bartholdy, 2. A., Leipzig 1862 S. 122 ff.; S. 163 ff.; L. Spohr, Selbstbiographie, Cassel und Göttingen 1860, II 1861, S. 37 ff.

Die liturgische Verwendung des 51., bezw. 50. Psalms als des klassischen Typus eines Bußgebets ist von jeher eine mannigfaltige. Die griechische Kirche gebraucht den

im mitternächtlichen Gottesdienst (Rajewsky, Euchologion d. gr. kath. Kirche, Wien I [1861], S. 63 und 105), in der Nach-Vesper (ib. S. 102), in der 3. Stunde (ib. S. 113), in der Beicht (ib. II, S. 48), bei der Oelung (ib. II, S. 140), beim Begräbnis (ib. III [1862], S. 261). In der lateinischen Kirche mußte bis zum 16. Jahrhundert jede Hore mit dem Miserere beschlossen werden. Die offizielle römische Kirche verwendet es im Früh-Offizium (Matutin = Laudes) der Sonntage in der Septuagesimalzeit und aller Wochentage mit Ausnahme der Osterzeit und des Totenoffiziums, einzelne Provinzialkirchen auch in dem letztgenannten (vgl. Vesperale Romanum, Mechliniae, 1870, S. CLXXI); ferner in der Vesper innerhalb der Preces, die in der Regel den Bußtagen vorbehalten sind; vor allem in den Horen des Triduums mortis Christi, am Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag. Im Hauptgottesdienst wird es gebetet, während der Priester zum Beginn desselben die Gemeinde mit dem Weihwasser besprengt, wohl in Anknüpfung an V. 9: asperges me ... Auch bei verschiedenen Weihehandlungen (Grundsteinweihe einer Kirche, Weihe eines Altars, eines Friedhofs, eines Hauses, bildet es das der Lustration korrespondierende, die Handlung des Priesters begleitende Chorgebet, diese als Reinigung = Entsündigung deutend. Bei der Glockenweihe eröffnet das M. die Handlung; im Ritus benedicendi et absolvendi populos et agros schließt es sich in der Einleitung dem öffentlichen Confiteor unmittelbar an, bei der Rekonziliation der Pönitenten, die früher am Gründonnerstag erfolgte, wurde es vom Bischof mit den beiden anderen Miserere-Psalmen (56, 57, bezw. 55, 56) über den Büßenden gebetet.

Der normale liturgische Vortrag ist der psalmodierende (s. d. A. Psalmtöne). Doch ist das M. von jeher mit Vorliebe von den Tonsetzern zum Gegenstand künstlerischer Bearbeitung gemacht worden. Die Meister aller Zeiten und Schulen, ein Josquin, Lassus, Palestrina, Giov. und Felice Anerio, Alessandro Scarlatti, Gregorio Allegri, Leo, Pergolese, Jomelli, Vogler, Stadler u. s. f., unter den Protestanten ein Mich. Prätorius (Schöberlein a. a. O. II, 457 ff.), Bernhard Klein bis auf Eduard Grell (12 stimmiges Miserere), Lützel, Herzog u. s. w. haben herrliche Tonsätze geschaffen, welche sich das eine Mal mehr oder weniger streng an den psalmodierenden Vortrag anschließen, also als dessen künstlerische Bereicherung und Steigerung darstellen, das andere Mal ausschließlich die Grundstimmung und die Grundgedanken des Textes zu musikalischem Ausdruck zu bringen suchen, mithin als völlig frei erfundene, selbstständige Tongebilde erscheinen, unter strengerem oder freierem Anschluß an die Forderungen des liturgischen Vortrags im allgemeinen die musikalische Sprache ihrer Zeit reden, das Gepräge des jeweils herrschenden Musikstils tragen, so daß die Litteratur der Misereres fast alle Formen des mehrstimmigen Tonsatzes vom einfachen falso bordone bis zu den kunstvollsten Formen des Kontrapunktes aufweist.

Die besondere Berücksichtigung an diesem Ort verdankt dieses liturgische Gesangsstück nicht sowohl der Mannigfaltigkeit seiner liturgischen Verwendung und musikalischen Bearbeitung — diese teilt es mit vielen Psalmen, besonders den Bußpsalmen —, als vielmehr der Berühmtheit, die es durch den Vortrag der päpstlichen Kapelle zu Rom bei dem Offizium der Karwoche erlangt hat. Von 12 für diesen vorbehaltenen Kompositionen (s. Ambros, Geschichte der Musik, Leipzig IV [1878] S. 94; Fétis, Biographie universelle des Musiciens I [1860], S. 73) stehen derzeit 3 im Gebrauche: von Gregorio Allegri (1584—1652), von Tommaso Baj (1650—1714), von Giuseppe Baini (1775—1844). Unter diesen ist das Miserere des erstgenannten (s. Schöberlein a. a. O. II, 2. Abt. S. 997) das bedeutendste und berühmteste. Den überwältigenden Eindruck, den nach dem langen, ermüdenden Unisono des Rezitierens und Psalmodierens der Eintritt der lichten, reichen Harmonien des mehrstimmigen Tonsatzes jedesmal hervorruft, hat u. a. Mendelssohn a. a. O. beredt geschildert (ebenso Spohr). In der evangelischen Kirche hat sich das M. als liturgisches Gesangsgebet da erhalten, wo die alte liturgische Tradition gepflegt wurde. Mit der Wiederbelebung derselben wird auch seine Wiedereinführung empfohlen. Herold (Vesperale, Gütersloh, I, 2. A. 1885) sieht es für die Vesper am Bußtag, in der Passionszeit, am Totenfest vor. Die Luciussche Agende (Frankfurt 1859) verwendet es in den Passionsandachten, ebenso die revidierte preuß. Agende, die es unter den „Biblischen Lob- und Bittgebeten“ im Anhang darbietet. Die bayr. Agende (1856) verwendet es als Introitus am Bußtag, das neue badische Kirchenbuch als Eingangsgebet am Nachmittag des Karfreitags. Wie die meisten Psalmen, so ist auch der 51. für den Gebrauch der evangelischen Gemeinde in die Liedform umgegossen worden, so schon 1524 von Erhardt Hegenwalt „Erbarm' dich mein, o Herre Gott“,

1525 von Matthäus Greiter „O Herre Gott, begnade mich", 1539 von Marot „**Miséricorde au pauvre vicieux**" (Lobwasser: „Herr Gott, nach deiner großen Gütigkeit"), 1553 von Burkhard Waldis „Nach deiner Güt' erbarm' dich mein" u. a. (s. Kümmerle a. a. O. II, S. 279). Als evangelisches Bußlied hat es im Gottesdienst überall seine Stelle, wo ein solches überhaupt angezeigt erscheint. **H. A. Köstlin.**

Missale s. d. A. Messe Bd XII S. 723,22.

Mißheirat. — Vgl. Göhrum, Geschichtliche Darstellung der Lehre von der Ebenbürtigkeit nach gem. deutsch. Rechte, 2 Bde, Tübingen 1846; Gengler, Lehrbuch des d. Privatrechts, 4. Aufl. Erlangen und Leipz. 1892, S. 505 ff.; Stobbe-Lehmann, Handbuch des d. Privatr. (3. Aufl.) 4. Bd (Berlin 1900) § 273—274 und die dort Citierten.

Die Entwickelung der Geburtsstandes-Verhältnisse in Deutschland bis zum 16. Jahrhundert zeigt uns, abgesehen von den Unfreien, drei streng voneinander getrennte Stände, Herrenstand (hoher Adel), die Ritterbürtigen (niederer Adel) und die Gemeinfreien. Nach dem Ebenbürtigkeitsprinzip galten Ehen zwischen Gliedern dieser Geburtsstände als Mißheiraten, die niedriger geborene Frau trat nicht ein in den Stand des Mannes, die Kinder folgten der ärgeren Hand. Diese Auffassung ist seit der Rezeption des römischen Rechts zum Teil beseitigt worden; es ist vorzugsweise dem nivellierenden Einflusse desselben zuzuschreiben, daß die frühere Abgeschlossenheit zwischen dem niederen Adel und den Bürgerlichen (den früheren Gemeinfreien) beseitigt wurde und mit ihr die Wirksamkeit des Ebenbürtigkeitsprinzips. Dagegen waren die Bemühungen der Romanisten, ihre Auffassung auch in betreff des hohen Adels zur Geltung zu bringen, erfolglos. Die hervorragende staatsrechtliche Stellung, welche dieser erste Stand durch seine Reichsstandschaft einnahm, nährte natürlich das Bewußtsein der Besonderheit und das Bestreben, die Ausschließlichkeit des Geburtsstandes zu erhalten. In ihrer Autonomie hatten die Reichsstände das Hauptmittel, durch Hausgesetze und Familienverträge das Eindringen romanistischer Prinzipien in ihr Familienrecht abzuwehren und die überkommenen deutschrechtlichen Anschauungen zu konservieren. Gegen das Eindringen unebenbürtiger Elemente auf Grund kaiserlicher Standeserhöhungen suchten sie sich durch Aufnahme von Bestimmungen in die Wahlkapitulationen zu schützen, welche geeignet waren, die Geschlossenheit des hohen Adels einigermaßen zu sichern. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts bis zur Auflösung des deutschen Reichs haben Ehen zwischen Mitgliedern des hohen Adels und Personen bürgerlichen Standes als „unstreitig notorische Mißheiraten" gegolten. Nicht so allgemein und feststehend war dagegen die Auffassung rücksichtlich der Ehen zwischen Gliedern des hohen und niederen Adels. In einer großen Anzahl von reichsständischen Fürsten- und Grafenhäusern sind solche Ehen vielfach im 17. und 18. Jahrhundert auf Grund der autonomischen Bestimmungen und des Familienherkommens von den Reichsgerichten als standesmäßige Ehen anerkannt worden.

Nach der Auffassung der Rheinbundfürsten galt ihre frühere Geburtsstandesgemeinschaft mit den nunmehr subjizierten ehemaligen Reichsständen und deren Familien als gelöst, durch den Artikel 14 der deutschen Bundesakte ist aber das bis zum Jahre 1806 bestandene Verhältnis wieder hergestellt, insofern den Mediatisierten das Recht der Ebenbürtigkeit mit den souveränen Häusern in dem bisher damit verbundenen Begriffe verbleiben soll. Dieses damals völkerrechtlich vereinbarte Prinzip ist auch gegenwärtig noch in rechtlicher Geltung, hat aber nur eine subsidiäre Wirksamkeit: wie zur Zeit des alten deutschen Reichs steht auch jetzt den Familien des hohen Adels die Befugnis zu, durch die Hausgesetzgebung den Begriff der Mißheirat enger zu fassen, in welchem Falle Ehen von Gliedern solcher Familien mit solchen, welche dem hohen Adel nicht angehören, als standesmäßige Ehen anzusehen sein würden. Welche Bedeutung diese Frage auch noch für die Gegenwart hat, hat der Lippesche Thronfolgestreit gezeigt.

Die sog. morganatische Ehe (Ehe zur linken Hand, **matrimonium ad morganaticam, ad legem Salicam**) ist regelmäßig auch eine Ehe zwischen nicht ebenbürtigen Personen, unterscheidet sich aber von der eigentlichen Mißheirat dadurch, daß die Wirkungen nicht, wie bei dieser, auf Gesetz und Gewohnheit, sondern auf einem besonderen Vertrage beruhen. Die Wurzeln dieses Rechtsinstituts reichen bis in die älteste Zeit des germanischen Rechtslebens hinauf. Wir finden hier neben der „rechten" Ehe, welcher notwendig eine solenne Desponsation vorausging, eine laxe Ehe, welche zwar auch [illegible] ausschließliche Gemeinschaft begründete, aber, weil jene Solennitäten fehlten, auch [illegible] die vollen Wirkungen der rechten Ehe hatte. Meist wurde ein solches Verhältnis [illegible]

gegangen, wo wegen Mangels der Ebenbürtigkeit die Eingehung einer rechten Ehe ganz ausgeschlossen oder doch mit schweren rechtlichen Nachteilen verknüpft war. Schon im 12. Jahrhundert scheinen diese Ehen nur noch in den höheren Ständen üblich gewesen zu sein. Der Ausdruck „ad morganaticam" stammt wahrscheinlich von der Morgengabe her, welche bei solchen Ehen gegeben zu werden pflegte. Der außerdem noch gebrauchte Ausdruck „matr. ad legem Salicam" ist unerklärt. Die Bezeichnung „morganatische" Ehe ist bis auf den heutigen Tag die gewöhnliche und auch jetzt noch kommen solche Ehen nur in den souveränen Familien und denen des hohen Adels vor.

Wasserschleben † (Sehling).

Mission, innere. — D. J. H. Wichern, Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, Hamburg 1849 (III. Aufl. 1889); ders., Kongreß-Vorträge, Hamburg 1891; ders., Prinzipielles zur inneren Mission (Gesammelte Schriften III. Bd), Hamburg 1902; D. Prof. von Zezschwitz, Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum, Frankfurt a. M. 1864; Prof. D. Imm. Nitzsch, Prakt. Theologie, III. Bd, Bonn 1868 (2. Aufl.); D. Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfange, Hamburg 1879 ff.; ders., Diakonik oder Theorie und Geschichte der Inneren Mission (Zöcklers Handb. d. theologischen Wissenschaften, IV. Bd); ders., Leitfaden der Inn. Mission, Hamburg 1903 (4. Aufl.); D. Fr. Oldenberg, Joh. Hinr. Wichern. Sein Leben und Wirken, Hamburg 1884—87, 2 Bde; D. Abt Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit, III. Bd, Stuttgart 1890; Pfr. Dr. Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, Berlin 1895; ders. und P. Hennig, Was jedermann heute von der Inneren Mission wissen muß, Stuttgart und Berlin 1902; Fünfzig Jahre Innere Mission, Bericht über die Thätigkeit des Central-Ausschusses für die J. M. der deutsch. ev. Kirche, Berlin 1898; Verhandlungen der bisherigen 31 Kongresse für Inn. Mission 1848—1901 (einschließlich der deutschen evang. Kirchentage 1848—72, Näheres in „Fünfzig Jahre". Centr.-Aussch.); Statistik d. Inn. Mission d. deutsch. ev. Kirche, Berlin Centr.-Aussch. 1899.; Jahresberichte und Fachbücherei-Verzeichnisse der verschiedenen Stadt-, Provinzial- und Landesvereine und Anstalten für J. M., sowie des Centr.-Aussch.; Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause, begründet von Wichern (herausgegeben von Wichern, Oldenberg, W. Baur, zur Zeit von Lindner, Hesekiel und Hennig) 1844—1903, Hamburg; Monatsschrift für Inn. Mission, D. Schäfer, Gütersloh 1876—1903 u. a. m.

1. Biblische und geschichtliche Begründung (zu ersterer vgl. u. a. Haupt, Bibl. Gesichtspunkte, in Schäfers Monatsschrift 1880 und 81; Wurster, Biblische Grundlage d. J. M., daselbst 1901). Nach Oldenberg, Theol. Realencykl. II. Auflage: Schon die alttestamentliche Geschichte zeigt einen von Gott auch außer dem Gesetz verordneten Zeugendienst innerhalb und zum Heile Israels in dem fortgehenden Kampfe gegen das im Volke Gottes noch vorhandene und in dasselbe immer neu eindringende Heidentum, wie gegen die den Geist des göttlichen Gesetzes verleugnende Unbarmherzigkeit. — Als Christus, der Erfüller des Gesetzes, im Fleische wandelte, vollzog er seine Mission zunächst als eine an dem Volke Israel (Mt 15, 24; 10, 5—6), d. h. als eine innere. In der christlichen Pfingstgemeinde ist Heidentum und Judentum potentiell gebrochen, aber alsbald haben die Apostel dem Wiedererwachen und Neueindringen judaistischen und paganistischen Verderbens in die christlichen Gemeinden zu steuern (1 Ko 5, 1 ff.; 6, 18; 10, 1; Ga 3, 1 ff.; Phi 3, 17; Kol 2, 16 ff.; 1 Ti 1, 1 ff.; 6, 3 ff.; 2 Pt 2, 1 ff.; 1 Jo 4, 16; Apk 2, 1 ff.). Die Annahme des Christentums als Staatsreligion durch Konstantin, die Völkerwanderung mit ihren Einflüssen auf die Kirche, die gewaltsame Einführung ganzer heidnischer Volkerstämme in dieselbe, die Ausbildung der abendländischen Kirche zur Gesetzeskirche und in ihr die Verfälschung der göttlichen Wahrheit durch Menschenlehre und heidnischen Aberglauben, und im Zusammenhang damit die Unwissenheit und Entsittlichung unter Klerus und Laien, — alles das sind Thatsachen, die bereits in der mittelalterlichen Kirche eine an das alttestamentliche Prophetentum erinnernde, auf das Wort Gottes zurückgreifende Reaktion mit dem Rufe zur Buße und mit dem stärker und stärker werdenden Drängen auf eine Erneuerung an Haupt und Gliedern hervorriefen. Im Zeitalter der Reformation ist dieser der Kirche eingeborene Drang nach innerer Mission zu durchgreifender That gereift. Das Erbarmen des Herrn mit dem verlassenen und verirrten Volke war der mächtige Trieb, der die Reformation bewegte. Mit Recht hat Wichern sie einen großen Akt der inneren Mission genannt. Es kam in ihr ein Strom zum Durchbruch, der unter den Kämpfen der nachfolgenden Jahrhunderte wohl unterbrochen, aber nie aufgehoben werden konnte, und unter dessen Wirkungen die Frage: ob für oder wider das Reich Gottes? in Kirche und Staat, in Wissenschaft und Kunst, in Sitte und Leben immer mehr die entscheidende Lebensfrage werden sollte. Nach langen, die Kirche erschöpfenden und ihr Leben verödenden Lehrstreitigkeiten gaben Spener und

Franke den fruchtbaren Impuls zu neuer Verinnerlichung des Christenlebens in der Rückkehr zu seinen ewigen Quellen und zur Neuentzündung des Feuers thätiger Christenliebe. Aber in seiner subjektivischen Einseitigkeit konnte der Pietismus nur Keimpunkte zur Erweckung christlichen Lebens in unserem Volke schaffen. Die Kräfte des Evangeliums missionierend in die Gestaltungen des Lebens zu tragen, war ihm nicht gegeben. Dazu bedurfte es der erschütternden Gottesgerichte, die mit dem Zeitalter der Revolution auch über das protestantische Deutschland hereinbrachen, um mit der Fäulnis der Zustände in Kirche, Staat und Gesellschaft die Abgründe der Sünde aufzudecken und zu Christo als dem alleinigen Arzt und Retter hinzudrängen. Mitten unter den Trübsalen der Zeit knüpfte sich zwischen den Resten des Pietismus in Deutschland (s. d. A. Christentumsgesellschaft Bd III S. 821) und den neu entstandenen großartigen Missionsbestrebungen Englands (s. d. A. Bibelgesellschaft Bd II, S. 691) ein Bund, aus dessen Schoße neue triebkräftige Keime der Mission nach innen und nach außen in Deutschland und der deutschen Schweiz aufsproßten. Die sittliche Regenerierung des deutschen Volksgeistes in der Schule tiefster Demütigung, die Erfahrungen der rettenden Barmherzigkeit Gottes in den Befreiungskriegen, das verlangende Suchen nach den verschütteten Quellen des göttlichen Wortes, die Erneuerung theologischer Wissenschaft durch Schleiermacher, Neander und ihre Geistesverwandten brachen dem neuen Leben immer weitere Bahn. Die theologischen Fakultäten öffneten sich wieder der geoffenbarten Wahrheit, die Predigt des Evangeliums wurde wieder lebendig in den Gemeinden. In immer weiteren Kreisen wurde der Abfall von Christo im Volksleben erkannt und kamen die Verpflichtungen zu thätiger Hilfe, wenn auch zunächst überwiegend nur gegen Arme und Bedürftige aller Art zum Bewußtsein. Als die naturgemäße Form für solche auf gleicher Glaubensgesinnung ruhende, freiwillig übernommene Liebesthätigkeit ergab sich, oft unter Beteiligung resp. Führung von Parochialgeistlichen, die des Vereins und der Gesellschaft, resp. der von freiwilligen Kräften getragenen Anstalt. Um so mehr sah sich jene Liebesthätigkeit auf die Form von Vereinen und Gesellschaften gewiesen, als den Kirchengemeinden als solchen die Befähigung und Aktionskraft dazu entweder mangelte oder noch nicht zum Bewußtsein gekommen war und die Kirchenregierungen dem erwachten Missionsdrange noch wenig entgegenkamen, ja ihm zum Teil widerstrebten. Mit der wachsenden Klarlegung der kirchlichen, sittlichen und sozialen Notstände in der evangelischen Christenheit, wie solche unter der Wirksamkeit jener Vereine und Gesellschaften und unter den drohenden Erscheinungen der Zeit erfolgte, entwickelte sich, wenn auch zunächst nur bei einzelnen, das Bewußtsein von der inneren Einheit der verschiedenartigen Bestrebungen der inneren Mission als einer Totalität, und von dem Beruf der Kirche, sich als solche zu ihr, als einem wesentlichen Momente ihres eigenen Lebens, zu bekennen.

Diesen ihren Beruf erkannte und erfaßte die Kirche der Reformation um so klarer und ernstlicher, je mehr ihr die tiefgehende Differenz zwischen der Kraft ihres Ursprungs und ihrer geschichtlichen Aufgabe einerseits und ihrem thatsächlichen Wirken andererseits vor Augen trat. Wider den in ihrem Innern sich vollziehenden Zerstörungsprozeß mit aller Kraft anzukämpfen und den Neubau christlichen Glaubenslebens in den ihrem Wirken entzogenen Lebensgebieten in Angriff zu nehmen, wurde ihr Gewissenssache. Dazu bedurfte sie jener lebensvollen Bestrebungen in ihrer Einheit. Der Begründer des „Rauhen Hauses" bei Hamburg (1833), Johann Hinrich Wichern wurde der Hauptträger dieser Bewegung. Was er in seinen „Notständen der deutschen evangelischen Kirche" (1844) vorausgesagt, traf in den Erschütterungen des Jahres 1848 ein. Plötzlich war das Bedürfnis der inneren Missionsarbeit allgemein dokumentiert und der Boden für die durchschlagende Wirkung des Zeugnisses gewonnen, das Wichern auf dem ersten Wittenberger Kirchentage, 22. September 1848, für sie ablegte. Die Überzeugung von der untrennbaren Zugehörigkeit der inneren Mission zur Kirche brach sich von da ab in immer weiteren Kreisen Bahn, und soweit dies geschah, sah sich die Kirche mit ihren amtlichen Institutionen und Organen an die Lösung der großen, die Zeit bewegenden sozialen Fragen mit gewiesen und dadurch mit den Institutionen des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft wie mit dem Volksleben in neue, für alle Teile gleich bedeutsame Berührungen gebracht. Von da ab hat der Strom der inneren Mission sich in immer zahlreicheren Kanälen durch das evangelische Deutschland ergossen und das kirchliche wie das soziale Leben desselben nach den verschiedensten Seiten hin befruchtet. Als ein erstes, für die weitere Entwickelung der inneren Mission erfolgreiches Resultat ergab sich bereits auf jenem Wittenberger Kirchentage die Begründung des „Central-Ausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche", der nicht konzentrierend und regierend, sondern

Impulse gebend, dienend, und in freier Weise verbindend, das Werk der inneren Mission in allen Kirchengebieten des evangelischen Deutschlands wie unter den Deutschen im Auslande mannigfach gefördert hat und bis heute in gesegneter Wirksamkeit steht. Die von ihm eingerichteten und geleiteten Kongresse für innere Mission, die wechselnd in den verschiedenen Teilen Deutschlands abgehalten wurden, der 31. 1901, sind in hervorragender Weise Sammelstätten und neue Ausgangspunkte für alle diesem Gebiete angehörige Bestrebungen geworden. Aber keineswegs nur von diesen Quellen wurde der Strom der inneren Mission gespeist. Das Aufblühen der christlichen Schriftenverbreitung seit dem zweiten Jahrzehnt (Eisleben, Wupperthal, Berlin, Hamburg, Calw, Stuttgart), der durch Joh. Falk, Graf Adalbert von der Recke, Chr. Heinr. Zeller in derselben Zeit entfachte Eifer für Kinderrettungshäuser, die Mobilmachung der christlichen Frauenwelt durch die nordische Tabea Amalie Sieveking, und den rheinischen Diakonissenvater Pfarrer Theodor Fliedner seit 1833, die Begründung des Gustav-Adolf-Vereins 1832 u. a. wirkten in reichem Segen fort, ob auch äußerlich unverbunden, zur Erweckung des in der Liebe thätigen Glaubens in den Gemeinden, zur Hebung kirchlicher Notstände, zur Anbahnung einer wirklichen Volkskirche. So wuchs besonders seit 1848 der Strom der inneren Mission an Breite und Tiefe und an der Fülle von Armen, in denen er sich, allen kirchlichen und sittlichen Nöten des Volkes folgend, über das evangelische Deutschland verbreitete. An Hemmungen hat es ihm keineswegs gefehlt und zwar nicht nur von seiten eines kirchenfeindlichen Unglaubens, sondern auch von seiten eines gläubigen Kirchentums, das zum Teil in gesetzlicher Auffassung des Kirchen- und in einseitiger Überspannung des Amtsbegriffes in diesem Strome keine befruchtende, sondern eine die kirchlichen Grundordnungen untergrabende und niederreißende Macht sah. Aber der Autorität der hl. Schrift wie der kirchlichen Bekenntnisse gegenüber und unter dem unabweislichen Einfluß der Realitäten des Lebens konnte dieser Widerspruch für die Dauer nicht stand halten, zumal seine besten und edelsten Träger trotz ihres Doktrinarismus dieselbe innere Mission, welche sie befehdeten, an ihrem Teil thatsächlich übten. So unerfreulich, und zwar nicht ohne Mitverschuldung auch der anderen Seite, jene Spannungen waren, dienten sie doch zugleich der inneren Mission als eine Schule der Selbstkritik zur Klarstellung und Befestigung ihrer kirchlichen Prinzipien und zu immer bewußterem Ausscheiden aller einer gesund evangelischen Kirchlichkeit fremdartigen Elemente. Aus ihrer Sturm- und Drangperiode reifte sie einem Mannesalter entgegen, dessen wachsende Kraft auch das Feuer der ersten Liebe immer neu entzündete. Während sie ihrerseits befruchtend auf weite Kreise von Theologen und auch auf die Theologie einwirkte, empfing sie von dieser als Gegengabe die Aufnahme ihrer Prinzipien und Ziele und die Behandlung ihrer Methode in die Arbeit der theologischen Wissenschaft, insbesondere der Ethik und der praktischen Theologie, und zwar zur Förderung beider, der Theologie wie der inneren Mission. Sehr wesentlich hat zur immer allgemeineren Anerkennung der Gang der Zeitgeschichte beigetragen, die mehr denn je die Bedeutung des Christentums und der Kirche für die Gesellschaft ins Licht stellte und damit nicht nur eine Apologie der innern Mission, sondern ein dringender Mahner zu ihr wurde. Den finsteren Mächten gegenüber, welche den Sturz des Christentums, die Beseitigung aller Religion, die absolute Negation Gottes, die Vernichtung alles göttlichen und menschlichen Rechtes als Bedingung des Volksglückes und die Revolution als die wahre Religion proklamieren und die für das Reich des Bösen mit dem Heißhunger des Hasses missionieren, ist die Verpflichtung zur innern Mission wie noch nie zum Bewußtsein gekommen. Die materialistische Welt- und Lebensanschauung und ihr Niederschlag unter den sich wirtschaftlich benachteiligt fühlenden Kreisen, die Sozialdemokratie, haben es nachgerade unzweifelhaft gemacht, daß es sich innerhalb der Christenheit, auch der evangelischen, um nichts anderes als um eine erneute Christianisierung weiter Gebiete des Volkslebens und einer entchristlichten Kultur handelt; und Erscheinungen wie die bedrohliche Zunahme der Verbrechen, die wachsende Verwilderung der Jugend, das Überhandnehmen der Selbstmorde haben diese Überzeugung nur befestigen können. Unter diesen Umständen ist die Spannung gegen die innere Mission, wo sie noch vorhanden war, mehr und mehr zurückgetreten und hat vielfach der wärmsten Liebe zu ihr Raum gemacht, so daß sie immer mehr zu einem Bande des Friedens wird, welches die im tiefsten Glaubensgrunde einigen kirchlichen Richtungen, bei unverletzter Aufrechterhaltung ihrer landeskirchlichen wie konfessionellen Eigenart, verbindet.

2. Name und Wesen der J. M. (im Anschluß an Oldenberg ThRE II. Aufl.). Ihr Name ist vorzugsweise auf Wichern zurückzuführen. Derselbe entstand ihm an der Reflexion über die Heidenmission als einer vom Herrn der Kirche übertragenen heiligen

Verpflichtung, und über die gleichzeitig mit eindringendem Blicke von ihm erkannten Zustände innerhalb der evangelischen Christenwelt. Mit diesem Einblick in die Tiefe der vorhandenen kirchlichen Notstände, in den offen und im Verborgenen wuchernden Abfall von Christo, in die Unwissenheit und Verwahrlosung weiter Volkskreise, in die aus dem Allen drohende Lösung der sozialen Ordnungen erfaßte und erfüllte ihn die Überzeugung, daß die Kirche zur Steuer solcher Not und zum Bau des Reiches Gottes unter ihren eigenen Gliedern einen gleichen Missionsdienst zu thun und einen gleichen Missionseifer zu entfalten habe, wie in der äußeren Mission den Heidenvölkern gegenüber, ja daß ihre Heidenmission die Kraft der Wahrheit nur dann habe, wenn die Kirche ihren Missionsberuf zugleich an ihren eigenen Gliedern erfülle. In der Lebensarbeit Wicherns wurde diese Überzeugung zur That. Als nach Begründung des Rauhen Hauses an ihn von Freunden der Heidenmission das Verlangen gerichtet wurde, die dortige Brüderanstalt zu einer Bildungsschule für Heidenmissionare zu erweitern, lehnte er, bei wärmster Liebe zur Heidenmission, diese Anträge doch ab in der Gewißheit, daß das Rauhe Haus den Beruf empfangen habe, der gleich wichtigen Mission an den Verirrten, Verlassenen und Abgefallenen innerhalb der evangelischen Christenheit zu dienen. So ergab sich ihm ungesucht und unmittelbar aus dem Leben heraus der von ihm zunächst in diesen privaten Erörterungen gebrauchte Name der inneren Mission. Unabhängig davon wurde derselbe auch von Abt Dr. Lücke in Göttingen, aber überwiegend für den Dienst gebraucht, welchen die evangelische Kirche an ihren Gliedern in der Diaspora, und welchen eine relativ gesunde Kirche an einer anderen entarteten zu erfüllen hat (vgl. „die zwiefache, innere und äußere Mission der evangel. Kirche, von Dr. Friedr. Lücke", Hamburg 1843). Von Wichern aber in seinem Sinne in öffentlicher Wirksamkeit vor immer weiteren Kreisen vertreten, wurde jener Name, zumal seit seinem zündenden Appell an die evangelische Kirche auf dem ersten Wittenberger Kirchentage (1848) als treffende Signatur der nach innen gerichteten christlichen Rettungsarbeit vom kirchlichen Bewußtsein und Sprachgebrauch allgemein adoptiert.

Ihrem Wesen nach ist die innere Mission die Fortsetzung oder Wiederaufnahme der ursprünglichen Missionsarbeit der Kirche innerhalb der Christenwelt zur Überwindung des in ihr noch ungebrochen gebliebenen oder wieder mächtig gewordenen Unchristentums und Widerchristentums. In diesem Sinne schließt sie sich als unmittelbare Fortführung an jene erste (Heiden-)Mission so sehr, daß der Unterschied zwischen dieser und ihr an den Grenzen der Christenheit oder in neu begründeten Christengemeinden ein durchaus fließender ist. — In weiterem Sinne und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung gehören der inneren Mission aber auch alle diejenigen freien Bethätigungen der aus dem Glauben stammenden Liebe an, durch welche nicht nur rettend, sondern auch vorbeugend und bewahrend die Kräfte christlichen Heiles den gefährdeten Gliedern der Kirche wie ganzen Volksgruppen wieder zugeführt werden. Aber auch in diesem weiteren Sinne und trotz fließender Grenzen ist das oben bezeichnete Moment der Christianisierung als tiefster Charakterzug der inneren Mission und als Rechtfertigung ihres Namens in mannigfachster Weise wieder zu erkennen.

Ihr Grund ist der Glaube an Jesum Christum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, und die aus dem Glauben an Ihn, den Versöhner und Seligmacher, und aus der eigenen Erfahrung Seines Erbarmens geborene, in Gebet und Arbeit sich selbstlos in den Dienst Seines Reiches hingebende Samariterliebe.

Ihr Ziel ist die Gewinnung oder Wiedergewinnung der Verirrten und von Christo Abgefallenen für Ihn und Sein Reich, die Stärkung des Schwachen, die Pflege des Kranken und die Ueberwindung der Mächte der Finsternis, welche inmitten der Christenheit den Bau dieses Reiches in den einzelnen Seelen, wie in Familie, Gemeinde, Kirche, Staat und Gesellschaft hindern.

Subjekt der inneren Mission kann nur die in Wahrheit christliche Gemeinde und deren in lebendigem Glauben und Bekenntnis stehende Organe und Glieder sein: die amtlichen Organe nicht nur in ihrer amtlichen Qualität, sondern auch als christliche Persönlichkeiten; die gläubigen Glieder der Gemeinde kraft ihrer Gliedschaft am Leibe des Herrn und mit jenen durch das allgemeine Priestertum zum Dienst der barmherzigen Liebe ebenso verpflichtet wie berechtigt; alle aber je nach dem Maße der einem Jeden zuteil gewordenen Gabe und in den Schranken ihres äußeren und inneren Berufes, mithin auch in freier Unterordnung unter die vom Worte Gottes gesetzten und geheiligten kirchlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Schranken, so daß die Kirche als solche den Beruf hat, Trägerin und Pflegerin der inneren Mission zu sein und daß sie diesen Beruf in

dem Maße erfüllen wird, als sie nach Bekenntnis und Leben den Geist und die Ordnungen des göttlichen Reiches in sich aufnimmt.

Objekt der inneren Mission ist weder die wiedergeborene Persönlichkeit, noch die in Wahrheit christliche Gemeinde, die vielmehr der pfarramtlichen allgemeinen und besonderen Seelsorge angehört, sondern die inmitten der Christenheit von Christo Abgeirrten, durch Unwissenheit ihm Ferngebliebenen, durch Unglauben von ihm Abgefallenen, oder unter den verschiedenen Einflüssen äußerer Not mit Abfall Bedrohten, sowohl einzelne, wie Volksgruppen und Volksmassen. Darum findet die innere Mission auch an den von Gott gesetzten Gemeinschaften (Familien, Ständen, Gemeinden, Staat, Kirche ꝛc.), sofern sie durch unchristliche oder widerchristliche Mächte desorganisiert und zerrüttet sind, die ihrem Dienste zugewiesenen Objekte. Wo aber das, was ihren Namen führt, nur ihren Schein trüge, aber in Glauben, Bekenntnis und Thun in Widerspruch mit dem Worte Gottes träte und nicht Gottes Reich, sondern ihr eigenes baute, wäre es nicht innere Mission mehr, sondern Objekt derselben.

Die Mittel, durch welche die innere Mission wirkt, sind Bezeugung der suchenden, mahnenden, strafenden und erbarmenden Gottesliebe durch Zeugnis von Christo in Gesetz und Evangelium, mit Wort, Schrift und mit dienender Liebesthat. Sofern die zu überwindende geistliche Not mit leiblichem Mangel, mit Krankheit oder anderen Übeln in Verbindung steht, gehört die auf Überwindung derselben gerichtete Fürsorge zu den Mitteln, mit welchen die innere Mission wirkt. Überall aber wird sie nicht jene Übel nur beseitigen, sondern soweit dieselben im Unglauben und aus ihm erwachsenen sittlichen Schäden ihren Grund haben, an diese Wurzeln und Quellen ihre fürsorgende Hand legen, um nicht nur Linderung oder äußere Heilung der Übel, sondern mit ihr und durch sie das christliche Heil zu vermitteln. Die rechte Verbindung leiblicher und geistlicher Fürsorge, eines gesunden Realismus in innerer Einheit mit christlichem Idealismus ist eine der wichtigsten und zugleich schwierigsten Aufgaben der inneren Mission, welche nur die aus der Liebe stammende Weisheit und der christliche Ernst zu lösen im stande ist, welcher, aller Weichlichkeit fern, die auch im Geben und Dienen sich verbergende Selbstsucht durch Selbstzucht überwindet. — So entschieden die innere Mission aller Verzerrung und Leugnung der von Gott gesetzten Lebensordnungen entgegentritt und für die Heiligtümer von Autorität und Pietät einsteht, muß sie es doch als außerhalb ihres Berufes liegend erkennen, in den Kampf politischer, kirchenpolitischer oder sozialer Parteien als Partei einzutreten. Sie würde damit Fremdartiges und Prekäres ihrem Wesen beimischen und die Erfüllung der ihr für den Bau des Reiches Gottes gestellten Aufgabe dem Staube wie den Flutungen des Parteitreibens preisgeben. — Überall aber werden die Mittel, durch welche die innere Mission wirkt, nur dann von Erfolg sein, wenn deren Träger persönlich die lebendigen und wahrhaftigen Zeugen der von ihnen bekannten Wahrheit und dargebotenen Liebe sind. Alle Heilmittel der innereren Mission konzentrieren sich daher in den für ihren Dienst thätigen christlichen Persönlichkeiten.

Aus dem Gesagten ergiebt sich zur Genüge, daß es ein Irrtum ist — leider ein weit verbreiteter —, die innere Mission für den Komplex von allerlei Vereinen und Anstalten zu halten, die sich nach der einen oder anderen Seite mit christlichen Liebeswerken beschäftigen. Ob auch solche Vereine und Anstalten der Oekonomie der inneren Mission unentbehrlich sind, wird ihr Inhalt durch sie doch nichts weniger als erschöpft. Es giebt ein Wirken der inneren Mission durch Persönlichkeiten und ganze Kreise, das Anstalten und Vereine weder hat noch bedarf. Und es giebt Anstalten und Vereine, die darum, weil sie christlich sind, noch keineswegs der inneren Mission angehören. Jener Irrtum ist um so entschiedener abzulehnen, je mehr er die Gesamtauffassung der inneren Mission und das richtige Verständnis ihrer einzelnen Erscheinungen irritiert.

Zugleich erhellt aus dem Obigen, daß und wie sich die innere Mission von allen nur philanthropischen oder humanitären Bestrebungen unterscheidet, die nicht, wie sie, von den Motiven des christlichen Heiles und den Zielen des Reiches Gottes bestimmt, ein gegen diese indifferentes und von ihnen mehr oder minder unabhängiges Menschenwohl verbreiten wollen. Den relativen Wert dieser Bestrebungen erkennt die innere Mission willig an und darf sich ihrer um so mehr freuen, jemehr dieselben, ob auch unbewußt oder halbbewußt, in ihrem ethischen Gehalte als aus dem Quell des Christentums entsprungen sich erweisen. Ja sie wird auch für die realistische Seite ihres Thuns mannigfach von ihnen zu lernen haben. Aber ebenso hat sie durch die Klarheit ihres Blickes für das Verständnis der Not und ihrer Quellen, durch die sichere Hand in ihrer heilenden Behandlung, durch thätige Bewährung christlichen Geistes in der Übung der Barmherzig-

keit, durch Opferreichtum und lautere Selbstlosigkeit der Philanthropie zu christlicher Vertiefung als Impuls zu dienen.

Abweichend von diesen Wichernschen Grundgedanken bezeichnet Schäfer in „Diakonik“ und „Leitfaden“ die innere Mission als „diejenige kirchliche Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, welche den inneren Zustand der Kirche dadurch zu bessern unternimmt, daß sie die Werke der Barmherzigkeit ebenso wie die freie Verkündigung des Evangeliums dem Leben der Kirche einpflanzen und in ihr wirksam machen will“. Damit soll ihre Kirchlichkeit besser gewahrt und in ihrem Rahmen den Werken der Barmherzigkeit (namentlich der thatsächlich Wicherns Erwartung inzwischen weit übertreffenden Diakonissensache) eine ihrer Bedeutung entsprechendere Stellung angewiesen werden. Aber, so beachtenswert Beides auch ist, dürfte doch an der ursprünglichen Tiefe und Weite der Wesensbestimmung festzuhalten, sich besonders darum empfehlen, weil ihre geschichtliche Entwickelung, von der noch zu reden ist, notorisch auf die gesamte christliche Volksgemeinschaft hin gerichtet ist, auf daß in dieser gemäß der durch Christum gewonnenen Lebenseinheit von Kirche, Familie und Staat, wie Wichern in seiner Denkschrift prophetisch ausführt, „nichts mehr sei, was der geistlichen Lebensordnung des Reiches Gottes widerstrebt“. Auch durch „die Werke der Barmherzigkeit und die freie Verkündigung des Evangeliums“ bereichert behält die Kirche als Kirche der Reformation in ihren lebendigen, zu freiem charismatischem Dienst verbundenen Gliedern ihre Mission an dem Gesamtleben des äußerlich ihr angehörigen Volkes.

Von dieser ihrer inneren Mission ist begrifflich wohl zu unterscheiden, wenn auch geschichtlich eng mit ihr verbunden, die Diakonie der Kirche, d. h. diejenige Handreichung ihrer aus dem Glauben geborenen Liebe in Wort und Werk, welche unter allen Umständen und zu allen Zeiten, ganz abgesehen vom volkskirchlichen Gesamtcharakter, benötigt und berechtigt bleibt, so lange es leiblich und geistlich pflegebedürftige Einzelglieder giebt. Die Diakonie gehört ihrem Wesen nach zur kirchlichen Organisation; ihr eigentümlich gewordener Anstalts- und Genossenschafts-Charakter (siehe die Artikel „Diakonen“ und „Diakonissen“ Bd IV S. 600—620) ist nur Mittel zu diesem Zweck. Die innere Mission zielt auf den Volksgeist und seine derzeitigen, von der kirchlichen Organisation nicht erreichten Gesamtschäden und leistet ihr selbstständig für die Überwindung der letzteren die nötigen Aufklärungs-, Werbe- und Pionierdienste, bereit, in dem Maße zurückzutreten, als jene dieser zur heilsamen Durchdringung des Volkslebens nicht mehr bedarf, aber auch allezeit gerüstet, neu entstehenden Gesamtschäden entsprechendermaßen zu begegnen.

3. Arbeitsgebiet, geschichtliche Entwickelung und besondere Aufgaben in der Gegenwart. — Den umfassendsten Überblick über die Arbeitsgebiete gewährt die vom Centralausschuß 1899 bearbeitete und mittelst Einzeldarstellungen seitens der berufensten Fachmänner von ihm herausgegebenen Statistik der inneren Mission der deutschen evangelischen Kirche nach folgender Einteilung (mehr systematisch, weniger praktisch teilt Schäfer ein: Geistliche Notstände und Hilfe, sittliche desgl. und äußere desgl., Wurster: Der Kampf gegen vorwiegend physische, soziale, sittliche, religiös-kirchliche Notstände, Lehmann: Die Werke der rettenden, bewahrenden, gewinnenden Liebe. Wie logisch auch ein solcher oder anderer Gesichtspunkt für die Einteilung eingehalten wird, das Leben der inneren Mission ist zu mannigfaltig, und ihre Zweige sind zu innig ineinander und mit den der inneren Mission verwandten Bestrebungen verschlungen, um einen Gesichtspunkt zum allein maßgebenden zu machen).

A. Fürsorge für die Kinder (Krippen, Kleinkinderschulen, Kindergottesdienste bezw. Sonntagsschulen, Kinderhorte bezw. Beschäftigungsanstalten, Rettungshäuser und Erziehungsanstalten für Nichtkonfirmierte, Waisenhäuser, Erziehungsvereine, Konfirmandenanstalten).

B. Fürsorge für die heranwachsende Jugend (Jünglingsvereine, Lehrlingsvereine, Lehrlingsheime, Christlich geleitete höhere Schulen, Christliche Alumnate, Jungfrauenvereine, Haushaltungsschulen, Mägdebildungsanstalten, Rettungshäuser und Erziehungsanstalten für Konfirmierte, Jugendbund für Entschiedenes Christentum).

C. Fürsorge für die wandernde und heimatfremde Bevölkerung (Herbergen zur Heimat, Gesellenheime, Arbeiterkolonien, Mädchenheime und Mägdeherbergen, Arbeiterinnenheim, Bahnhofsmission, Vereine der Freundinnen junger Mädchen, Seemannsmission, Fürsorge für Flußschiffer, Sachsengänger, Eisenbahn-, Kanal-, Ziegelarbeiter u. dergl., Kellnermission, Soldatenmission).

D. Hebung christlichen und kirchlichen Sinnes in den Gemeinden (Stadtmission, Evangelisch-kirchlicher Hilfsverein, Kirchliche Männer- bezw. Parochialvereine,

Evangelische Arbeitervereine, Familien-, Gemeinde-Abende, christl. Volksfeste u. dergl., Evangelisationsversammlungen, Gemeinschaftspflege, Vortragscyklen, Vereinshäuser, Gemeindehäuser, Christliche Kunstvereine, Paramentenvereine).

E. Fürsorge für zerstreute Kirchenglieder (Gustav-Adolf-Verein, Gotteskasten, Pastorierung von Kurorten, Fürsorge für Auswanderer).

F. Kranken-, Siechen- und Armenpflege (in kirchlichen und verwandten Anstalten, Gemeindepflege, Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege, sonstige Armen- und Kranken-Pflegevereine).

G. Bekämpfung einzelner besonderer Notstände (Pflege evangelisch-christlicher Volksbildung und Sonntagsfeier, Besserung der Wohnungsverhältnisse, Bekämpfung der Unzucht und Trunksucht, Fürsorge für Gefallene und Entlassene, Sparkassen für Gemeindeglieder, Bekämpfung des Wuchers, Volkskaffee- und Speisehäuser).

H. Christliches Schriftenwesen (Bibel- und Traktatgesellschaften, periodische Fachschriften, Predigtverbreitung, Christliche Blätter und Kalender, Volksbibliotheken, Kolportage, Versorgung der politischen Presse, Christliche Vereins- und Anstaltsbuchhandlungen).

J. Organisation der inneren Mission (Provinzial-, Bezirks- und Landesvereine für das Gesamtgebiet, Verbände, Konferenzen und Vereine für einzelne Gebiete der inneren Mission).

K. Persönliche Arbeitskräfte (Theologische Berufsarbeiter, Instruktionskurse, Anstalten zur Ausbildung von Berufsarbeitern, bes. Brüdern, und von Berufsarbeiterinnen, bes. Diakonissen).

Das nach dieser Einteilung geordnete statistische Material ist an angegebener Stelle nachzulesen, kann aber, auch abgesehen von allem, was seit 1899 hinzugekommen, naturgemäß kein dem Wesen und Wirken, der Bedeutung und Verbreitung der inneren Mission ganz entsprechendes Bild gewähren, zumal auf manchem Gebiet die Übergänge ins spezifisch Kirchliche, oder allgemein Humanitäre, oder ähnlich Geartete überhaupt fließende sind.

Der in Zahlen nicht wiederzugebende innere Entwickelungsgang spiegelt sich am deutlichsten in den Verhandlungsgegenständen der Kongresse für innere Mission (siehe „Fünfzig Jahre," Central-Ausschuß), wenn auch mit Ausnahme einzelner Sonderorganisationen, die ihre eigene Geschichte haben (Gustav-Adolf-Verein, s. Bd VII S. 252 ff., die weibliche Diakonie nach Fliedner, s. Bd IV S. 610 ff. und Bd VI S. 108 ff. und diejenige Löhes s. Bd XI S. 576 ff., Lutherischer Gotteskasten, s. Bd VII S. 26 ff.). Demgemäß sind, seitdem es in den vierziger und fünfziger Jahren (wie oben angedeutet) zur einheitlichen Erfassung und zum planmäßigen Betriebe der inneren Mission gekommen und auch die Praxis den theoretischen Widerspruch erst abgeneigter kirchlicher Richtungen zu überwinden begonnen, besonders folgende Etappen bemerkenswert:

Als erst eigens vorgebildete Berufsarbeiter der inneren Mission da waren (Wicherns „Brüder"), mehrte sich nicht nur die Nachfrage nach Hausvätern für entstehende Rettungs-, bezw. Erziehungsanstalten (1856 waren deren bereits hundert mit dem Central-Ausschuß in Verbindung), sondern erschlossen sich auch für die männliche Diakonie immer neue Arbeitsfelder, wie denn Wichern von vornherein die Heranbildung zur Kindererziehung zugleich als Vorarbeit für die Mitwirkung in der Volkserziehung angesehen und gepflegt hatte (seit 1848 die Stadtmission, seit 1854 die „Herbergen zur Heimat", seit 1856 der Aufseherdienst in den preußischen Gefängnissen, seit Anfang der sechziger Jahre die Pflege der männlichen Kranken, Blöden und Epileptischen, seit dem dänischen Kriege die Felddiakonie); der Nachfrage entsprach die Entstehung weiterer Brüder-Anstalten (Duisburg 1845, Züllchow und Neinstedt 1850, Johannesstift bei Berlin 1858 u. a.).

Parallel ging die zunehmende Mobilmachung gläubiger, nicht berufsmäßiger Kräfte aus den kirchlichen Gemeinden für die Sammlung der eingesegneten männlichen Jugend (Jünglingsvereine seit 1838), für die kirchliche Armenpflege (Elberfeld 1853), für die Sonntagsschule (Hamburg bereits 1825, Weiterverbreitung besonders seit 1862). Von den besonderen, durch Wicherns Denkschrift angeregten und unter seiner Leitung bis zu seiner Erkrankung (bis 1872) durch den Central-Ausschuß geförderten Bestrebungen sind hervorzuheben: Die Pastorierung der Eisenbahnarbeiter an den großen Bahnbauten in den fünfziger Jahren, die Fürsorge für die Auswanderer und die evangelischen Deutschen im Auslande seit derselben Zeit, die Bemühungen um Hebung der Sonntagsfeier desgleichen, die Begründung von Gefängnis-Vereinen und Gefangenen-Asylen, die Vermehrung der Herbergen zur Heimat und ihre innere Stärkung (1857 Adreßbüchlein für Handwerksgesellen), das erfolgreiche Vorgehen gegen die Spielbanken 1854–67, die Sich-

tung der christlichen und die Rüstung wider die christentumsfeindliche weltliche Litteratur zu Anfang der sechziger Jahre, die Anstellung von theologischen Berufsarbeitern (1863 Hesekiel und Meyeringh), die Pastorierung der Hollandsgänger (seit 1861), die Begründung zahlreicher Provinzial- und Landesvereine für innere Mission (nachdem der rheinisch-westfälische schon 1849 vorangegangen, besonders 1864—68 z. B. die Südwestdeutsche Konferenz).

Nachdem so Begonnenes weitergeführt und eine Reihe neuer, die verschiedenen Zweige lokal zusammenfassender Arbeitsgemeinschaften entstanden war, lenkten seit 1870 namentlich die sittlich-sozialen Notstände die Aufmerksamkeit auf sich, die durch die Entwickelung der Industrie und durch das Anwachsen der großen Städte entstanden. Den Kampf gegen die öffentliche Sittenlosigkeit eröffnete die bezügliche Denkschrift des Central-Ausschusses vom Jahre 1869. Für die Mitarbeit der evangelischen Kirche und ihrer inneren Mission bei der Lösung der Arbeiterfrage wirkte bahnbrechend und richtunggebend der Stuttgarter Kongreß 1869, die Bonner Arbeitgeberkonferenz 1870, die Berliner Kirchliche Oktoberversammlung 1871 und der Kongreß in Halle 1872. Wicherns Rede in Berlin, seine letzte öffentliche, war insbesondere ein Programm, an dessen Ausführung die nachfolgenden Jahrzehnte zu arbeiten gehabt. Wie sehr die soziale Frage danach auf den Kongressen im Vordergrunde stand, zeigen die Verhandlungen in Dresden 1875 über die Mitverantwortlichkeit der Gebildeten und Besitzenden für das Wohl der arbeitenden Klassen, in Danzig 1876 über die Sonntagsfeier, in Bielefeld 1877 über die Erziehung der Töchter des Arbeiterstandes, die Stellung der inneren Mission zur Sozialdemokratie, die Überwindung der Hindernisse der Sonntagsfeier, in Magdeburg 1878 über die sozialen Verpflichtungen, die dem Christen aus seinem Besitze erwachsen, in Stuttgart 1879 über das Lehrlingswesen, und die Denkschrift des Central-Ausschusses 1879 über die jugendlichen Fabrikarbeiter. In allem dem sah die innere Mission grundsätzlich von aller sozialpolitischen Agitation ab und einzig ihre Aufgabe darin, das Gewissen für die Abstellung thatsächlicher Behinderungen des religiös-sittlichen Lebens wachzurufen, den Heilkräften des Evangeliums die Wege zu bahnen und sie insbesondere denjenigen Klassen zuzuführen, die den Lockungen der Sozialdemokratie am meisten ausgesetzt sind. — Die siebziger Jahre mit ihrer Fruchtbarkeit auf dem Gebiete der öffentlichen Gesetzgebung boten der inneren Mission in ihren berufenen Organen, besonders dem Central-Ausschuß, auch mannigfachen Anlaß zu Vorstellungen und Petitionen in christlich-sittlichem Interesse, so in Sachen des preußischen Vormundschaftsgesetzes 1874, der Fernhaltung des Bordellwesens 1875 und des preußischen Gesetzes vom 13. März 1878 über die Unterbringung verwahrloster Kinder in Familien und Anstalten, welches letztere namentlich der inneren Mission geistesverwandt, beim Central-Ausschuß zur Aufnahme einer Statistik der bestehenden Rettungshäuser führte (in einer Denkschrift 1882 verarbeitet).

Es war die Zeit der Hochflut des theoretischen und praktischen Materialismus. Immer mehr wurden dessen zersetzende Einflüsse namentlich im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben empfunden und traten hier am drohendsten in dem Anschwellen der sozialdemokratischen und anarchistischen Bewegung hervor. Den notgedrungenen Kampf wider die gesteigerte Entchristlichung des Volkslebens nahm als Vorkämpfer aller christlichen Volksfreunde in der Öffentlichkeit Hofprediger Stöcker auf durch sein epochemachendes Auftreten in der Berliner sogenannten Eiskeller-Versammlung 1878, erwachsen aus seiner kraftvollen Reorganisation der Berliner Stadtmission. Namentlich an seinem Beispiel entzündete sich weithin ein reger Eifer für das Durchdringen des öffentlichen Lebens mit dem Geiste des Evangeliums. Auch der Staat kam unter dem Eindruck der Attentate zu energischerer Abwehr der verderblichen Strömungen und begann, seine neuere Gesetzgebung einer Sichtung zu unterziehen. Am 17. November 1881 erfolgte die Allerhöchste Kundgebung der Reformgesetzgebung auf sozialem Gebiet mit ihrer ermutigenden Wirkung auf alle einsichtigeren und arbeitsfreudigeren Volksfreunde. Zu dem Zweck, über die Anwendung der christlichen Glaubensgrundsätze auf die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen der Zeit eine möglichst bestimmte, zu gleichartigem Handeln führende und den Irrtümern der Zeit einen festen Damm entgegensetzende Überzeugung herausbilden zu helfen, verfaßte der Central-Ausschuß eine Denkschrift, die wie kaum eine andere seit derjenigen Wicherns vom Jahre 1849 weithin klärend und richtunggebend wirkte: „Die Aufgabe der Kirche und ihrer inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart“ 1884 („die Kirche mit dem lauteren Evangelium auch auf diesen Gebieten das Gewissen der Völker — das ist das höchste Ziel ihrer inneren Mission“).

Gleichzeitig nahm der Kampf gegen die Prostitution (Denkschrift 1885) und die Rettungsarbeit an den verlorenen Töchtern (Bremer Kongreß 1881) einen neuen Aufschwung. Die allgemeine kirchliche Feier des 400jährigen Lutherjubiläums 1883 übte eine merklich erhebende Wirkung auf das evangelische Gemeindeleben und ermunterte zu neuen Thaten des in der Liebe sich bezeugenden evangelischen Glaubens. Schon unter ihrer Vorbereitung und als Wiederhall auf die Kaiserliche Botschaft erstand aus den Kreisen bewußt evangelisch, patriotisch und sozialversöhnend gestimmter Bergarbeiter in Westfalen die Evangelische Arbeitervereins-Bewegung (1882), die der inneren Mission ursprünglich geistesverwandt und mit durch sie gefördert der Volkstümlichkeit der evangelischen Kirche zu neuen Hoffnungen berechtigende Bahnen eröffnete (s. Schäfer, „Evangelisches Volkslexikon“ 1900, S. 37 und 38).

Eine hervorragend schöpferische Persönlichkeit schenkte der Herr der Kirche und ihrer inneren Mission in Pastor von Bodelschwingh (1831 als Sohn eines westfälischen Landrats, späteren Ministers, geboren, nach Unterbrechung des Studiums als pommerscher Gutsverwalter bewährt, nach Vollendung desselben als evangelischer Geistlicher der Pariser Vorstadt Villette um das dortige Gemeindeleben in christlicher Liebesthätigkeit verdient, nach kurzer gesegneter Verwaltung eines westfälischen Pfarramts als Feldgeistlicher in den deutschen Einigungskriegen zu einem für weitere Volkskreise heilsamen Wirken herangereift, that sich ihm 1872 mit der Berufung nach Bielefeld als Seelsorger der jungen Anstalt für Epileptische und des entstehenden westfälischen Diakonissenhauses das Arbeitsfeld auf, welches er seitdem mit reicher Begabung, innigster Hingebung und außerordentlichem Erfolge bebaut. Beiden unter ihm aufblühenden Anstalten fügte er eine Diakonenanstalt hinzu. Ein ganzes großes Dorf der Barmherzigkeit entstand daraus mit mehreren tausend Bewohnern). 1882 trieb ihn die Liebe zu den vielen Tausenden von Arbeits- und Obdachlosen zur Begründung der Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf in der Senne; sein Vorgehen auf diesem Gebiete fand immer mehr Nachfolge, 1886 bereits 15 Arbeiterkolonien; in Verbindung damit schuf er, auch von Behörden unterstützt, ein Netz von Wanderer-Verpflegungsstationen möglichst mit lokalen Arbeitsstätten, und 1885 nahm er auch in vorbildlicher Weise die Errichtung von Arbeiterwohnungen bei Bielefeld zu Eigentumserwerb durch Vereinigung von Selbsthilfe sparsamer Arbeiter und Kapital und Intelligenz warmherziger Volksfreunde in Angriff, Verein „Arbeiterheim“. Auf Bodelschwinghs Anregung beim Karlsruher Kongreß 1884 kam die gesamte Fürsorge der inneren Mission für die heimatfremde wandernde Bevölkerung aufs neue in Fluß; die Herbergen zur Heimat vermehrten sich von 1885 bis 1888 von 207 auf 327 in Deutschland; auf dem Boden des von ihm 1886 begründeten Deutschen Herbergsvereins kam es zwischen den neueren Grundsätzen und Erfahrungen und den älteren, besonders durch die Brüderanstalten vertretenen zu klärender Aussprache und fördernden Normen. Auch Arbeiterinnenkolonien („Frauenheim“ bei Hildesheim u. a.) entstanden fast gleichzeitig. Mittelbar kam die neue Bewegung auch der vom Central-Ausschuß gepflegten Seemannsmission zu gute. In Verbindung mit deutschen Freunden in England und Schottland wurden in dortigen Hafenorten Lesezimmer für deutsche Seeleute errichtet (1885), mit denen Einrichtungen zur Beherbergung verbunden wurden. Erheblich zahlreicher und auch auf Hafenorte in fernen Erdteilen ausgedehnt wurden die Seemannsheime seit 1894 infolge landeskirchlicher Kollekten. Auch von seiten ausschließlich lutherischer Vereine für innere Mission wurden in englischen und deutschen Hafenorten eigene Seelsorger für deutsche lutherische Seeleute eingesetzt. — Ein Zusammenwirken mit den auf lediglich humanitärem Boden fürs Volkswohl interessierten Kreisen, wie es bei der Errichtung von Wanderer-Arbeitsstätten vielfach sich als fruchtbringend erwiesen, kam auch seit dem Karlsruher Kongreß in dem Kampfe gegen die Trunksucht zu stande; aus beiderseitigen Anregungen ging der Deutsche Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke hervor (1884); und wie schon von jeher Beziehungen zu der bereits 1817 begründeten Centralleitung der württembergischen Wohlthätigkeitsanstalten bestanden hatten, so bildeten sich solche in weiterem Sinne zu dem deutschen Verein für Armenpflege und Wohlthätigkeit (1880 gegründet), zu den Vereinigungen für Sommerpflege (1881) und zu der Centralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen (1891), jedoch unter Wahrung des selbstständigen Charakters und Arbeitsfeldes der inneren Mission.

Für diese Festhaltung ihrer Grundsätze und für ihre fachwissenschaftliche Durcharbeitung und zeitgemäße Auswirkung überhaupt wurde außer der dahin fortgesetzt gerichteten Thätigkeit des Central-Ausschusses der inneren Mission besonders bedeutungsvoll die litterarische Wirksamkeit von Pastor D. Schäfer in Altona (siehe oben seine Hauptwerke) und die seit 1881 alle zwei Jahre gehaltene Konferenz der theologischen Berufsarbeiter unter

Leitung von Generalsuperintendent D. Hesekiel. Zur Verbreitung der Kenntnis von dem Gesamtgebiet und den speziellen Arbeitsfeldern und Arbeitsweisen der inneren Mission werden seit 1886 (nach Vorgang vom Direktor des Rauhen Hauses, D. Johannes Wichern) jährlich Instruktionskurse mit Vorträgen von Fachmännern und mit Anstaltsbesichtigungen (in Preußen kirchenbehördlich) veranstaltet, nicht nur von zahlreichen Pastoren, sondern auch von Verwaltungsbeamten besucht. Eine lebendige Verbindung zwischen Kirche und innerer Mission bilden seit 1878 die Synodalvertreter für innere Mission. — Nicht den geringsten Anteil an der immer allgemeineren Würdigung der inneren Mission hat die Diakonissensache (1861 wurden 1000 deutsche evangelische Diakonissen gezählt, drei Jahrzehnte später 10000); besonders in ihrer Gemeindepflege in Stadt und Land hat sie die innere Mission populär gemacht. — Neue Anregungen sind auch vom Auslande, besonders England und Amerika, gekommen und von Erfolg gewesen, namentlich in großen Städten, in Gestalt der Christlichen Vereine junger Männer (Berlin 1883) und des Deutschen Vereins für Evangelisation und Gemeinschaftspflege (Christlieb, Schrenk, v. Oertzen u. a. 1886), ein Ansporn zu mehr missionarischer als diakonischer Arbeit von Laien an Laien, zumal an bisher unerreichten, wobei eine gegenseitige Aussprache und möglichste Ausgleichung zwischen der älteren und neueren Arbeitsweise erforderlich wurde, wie sie z. B. der Kasseler Kongreß 1888 bot mit seiner Verhandlung über „Die christliche Laienthätigkeit im Reiche Gottes, ihr Notwendigkeit und ihre Schranken", sowie der Straßburger 1899 und der Eisenacher 1901 über die Bedeutung der inneren Mission und der Evangelisations- und Gemeinschaftspflege für einander und die daraus beiderseits erwachsenden Aufgaben (vgl. Bd V S. 661 ff. „Evangelisation").

Die achtziger Jahre waren überhaupt produktiv an neuen Sonderorganisationen näherer und fernerer Zweiggebiete der inneren Mission (wie Centralvorstand der Arbeiterkolonien und Verpflegungsstationen, Deutscher Herbergsverein, Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke, Jünglingsvereinsbünde, Christliche Jungmänner- und Evangelisations-Vereine, Internationaler Verein der Freundinnen junger Mädchen seit 1877 in der Schweiz, so auch: Vereine zur Hebung der öffentlichen Sittlichkeit 1885, des weißen Kreuzes 1889, vorher in der Schweiz seit 1877 des blauen Kreuzes, der Evangelisch-kirchliche Hilfsverein zur Unterstützung der Bestrebungen behufs Bekämpfung der religiössittlichen Notstände in großen Städten und Industriebezirken 1888, letzterer vom Throne her begünstigt und auch aus bisher der inneren Mission verschlossenen Quellen gespeist, jüngst besonders in der „Frauenhilfe" für das Gemeindeleben fruchtbar). Was die innere Mission auf dem Gebiete der sozialen Frage von jeher erstrebt und in der Denkschrift des Central-Ausschusses 1884 zum klassischen Ausdruck gebracht, schien noch überboten werden zu müssen, als 1890 das Sozialistengesetz fiel und zu einer mehr sozialpolitischen Wirksamkeit christlich interessierter Kreise Anlaß gegeben war. Es entstand dazu aus Angehörigen aller Richtungen der evangelischen Kirche der Evangelisch-soziale Kongreß, unter dessen jüngeren Gliedern sich eine der inneren Mission ab- und dem Sozialismus zugewandte Richtung herausbildete.

Gegenüber diesen mannigfachen, teils in der Form, teils in ihrem Wesen centrifugalen Strömungen den unveräußerlichen Kern und den notwendigsten Zusammenhalt der inneren Mission bei allem Eingehen auf die Bedürfnisse der Zeit zu wahren, ist eine Hauptaufgabe der Gegenwart. Das ernste Bestreben, diese zu erfüllen, wurde an der im Geist des Evangeliums erhebenden 50jährigen Jubelfeier in Wittenberg 1898 neu belebt und wird ferner treffend gekennzeichnet durch die letztjährigen Kongreß-Verhandlungen (z. B. Bremen 1897: „Die innere Mission als Aufgabe des allgemeinen Priestertums der Gläubigen" und „Welche Ziele und Schranken sind der Frauenbewegung durch das Evangelium gesetzt?" Straßburg 1899: „Die Forderung unserer Zeit an christliche Charaktere, eine Beichte und ein Gelübde an der Wende des Jahrhunderts" und „Evangelisation und Innere Mission". Eisenach 1901: „Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildliche Bedeutung für die evangelische Kirche" u. a.).

Jedoch hat damit fortgesetzt die praktische Kleinarbeit und der intensive Ausbau bewährter Wege Hand in Hand zu gehen. Wie sehr sich das die innere Mission auch in der Gegenwart angelegen sein läßt, dafür nur einige Belege: Die alte Liebe zur Rettungshaussache ist seit 1895 neu erwacht. Rettungshaus-, Erziehungsvereins- und Innere Missions-Vorstände haben sich zu einer regelmäßigen Konferenz verbunden, um eine vollständigere Besetzung der Anstalten und die Errichtung solcher für Konfirmierte, sowie neuerdings, seit dem Fürsorgeerziehungsgesetz vom Jahre 1901, die möglichst ausgiebige Verwertung desselben für die seiner bedürfende Jugend zu erwirken. Auch die Bewahrung

der gefährdeten weiblichen Jugend sollte nicht länger hinter der der gefährdeten männlichen Jugend zurückstehen. 1889 schlossen sich die Berliner evangelischen Jungfrauenvereine und verwandten Anstalten zusammen und bereiteten die Bildung eines Verbandes der evangelischen Jungfrauenvereine Deutschlands vor, der 1893 ins Leben trat und nicht
5 nur für diese immer reichere Mitarbeit findet, sondern auch neue Zweige der Fürsorge ins Dasein gerufen hat (Marienheime, Ausbildung eigener Berufsarbeiterinnen, Bahnhofsmission, Vereine für Heimarbeiterinnen). In diesem Zusammenhange ist auch zu erwähnen, wenngleich über den Rahmen der inneren Mission hinausgehend, der 1894 von Professor D. Zimmer-Herborn begründete Evangelische Diakonieverein zum Zwecke der
10 Erschließung größerer Kreise der christlichen Frauenwelt für die Diakonie und damit der Gewährung von befriedigendem Anhalt, materiellem Unterhalt und genossenschaftlichem Rückhalt für das Leben bisher berufsloser und einer unsicheren Zukunft entgegengehender Töchter. Verwandt, doch umgrenzter und enger an Wicherns Lebenswerk angeschlossen ist der Dienst, den der Central-Ausschuß seit 1891 auf dem Gebiete der Gefangenen-
15 Fürsorge übt durch Ausbildung von Aufseherinnen für weibliche Gefangene. Während die Brüder aus den Aufseherstellen den Militäranwärtern haben weichen müssen, wächst bei den Strafvollstreckungsbehörden die Nachfrage nach den von der inneren Mission dargebotenen Frauen; und diese selbst erlangen bei Bewährung Pensionsberechtigung durch den Staat. — Auch das Christliche Schriftenwesen, das bereits in den achtziger Jahren
20 eigene größere Organisationen gewonnen (z. B. Berlin beim Evangelischen Verein für kirchliche Zwecke und bei der Stadtmission) hat jüngst eine neue fruchtverheißende Blüte getrieben in der vom Central-Ausschuß und Provinzialvereinen für innere Mission seit 1892 planmäßig gepflegten Darbietung von Artikeln für die Tagespresse. Desgl. die Krankenpflege durch Diakonen und Diakonissen in der Krüppel- und in der Irrenpflege. Das
25 Netz der Provinzial-, Landes- und Bezirksvereine für das Gesamtgebiet der inneren Mission ist noch in den letzten Jahren im ganzen Deutschen Reiche vervollständigt worden. — Und endlich hat auch das materielle Wohl der verdienten Berufsarbeiter und Berufsarbeiterinnen der inneren Mission für ihr Alter möglichste Sicherung erhalten durch entsprechende Pensionsverbände und angeschlossene Unterstützungsvereine (1885 und 1902 durch den Central-
30 Ausschuß und die mit ihm verbundenen Vereine).

So hat die Kirche des Evangeliums an ihrer inneren Mission ein durch Gottes Gnade reich bestelltes Feld, auf dem es aber bis zur vollen Ernte an Arbeit nie fehlen wird; der Herr der Kirche gebe ihr allezeit die rechten Arbeiter aus allen Kreisen für alle ferneren Aufgaben, Seines Geistes voll! **Kahlenbeck.**

35 **Mission**, katholische, in der katholischen Kirche. Wenn die Mission innerhalb der Kirche die Aufgabe hat, die in ihrem Schoße dem Geiste des Christentums wieder entfremdeten Elemente zu christianisieren, so konnte sie ihren Beruf in den ersten Jahrhunderten — bei der spröden Abgeschlossenheit der Gemeinde gegen alle heidnischen Einflüsse, der strengen Prüfung der Katechumenen, der Gewissenhaftigkeit der Seelsorge
40 und der reinigenden Macht der Verfolgungen — nur an den Pönitenten zur Ausübung bringen; da aber diese von der Kirche ausgeschlossen waren, konnten auch sie nicht der Gegenstand einer innerkirchlichen Missionthätigkeit sein. Als aber seit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion die Heiden massenhaft zuströmten und die Christenheit seit der Bekehrung der germanischen Völker sich numerisch bedeutend vergrößerte, sammelte
45 sich in ihr eine Fülle von Heidentum an, das durch ihre mystischen Weihen, durch ihre sakramentalen und sakrifiziellen Handlungen, hinter welche Predigt und Seelsorge zurücktreten mußten, nur oberflächlich berührt, aber nicht sittlich umgebildet wurde. Die Bußanstalt der Kirche war ihrer Aufgabe längst nicht mehr gewachsen (August. Enchirid. c. 80) und vertauschte überdies ihren seelsorgerlichen Charakter immer entschiedener mit
50 dem zuchtpolizeilichen. Wurde auch 1215 die Beichtpflicht zur allgemeinen Christenpflicht erhoben, so blieb doch die gesetzlich satisfaktorische Richtung, in der das Bußsakrament im hierarchischen Sinne ausgebildet wurde, ein Hindernis für seinen sittlich bildenden Einfluß. Auch die Orden konnten hier keine Abhilfe gewähren. Die älteren auf Benedikts Regel beruhenden Mönchsinstitute waren vorwiegend zur Pflege des kontemplativen Lebens
55 bestimmt, und wo sie aktiv eingriffen, galt ihre Thätigkeit vornehmlich der Pflege der Wissenschaft und der Christianisierung der germanischen Völker. Die ausdrücklich auf Seelsorge, Volkspredigt und Beichthören angewiesenen Bettelorden verkannten von vornherein den Weg, auf welchem sie der Kirche ein Segen werden konnten; während die Dominikaner die Bekehrung der Häretiker und die Handhabung der Inquisition zu ihrer

Domäne machten, überboten sich die Franziskaner nach ihren verschiedenen Abstufungen in abenteuerlicher Romantik, in absonderlicher Heiligkeit; ihr Ideal war die Verwandlung der christlichen Welt in ein Franziskanerinstitut (Tertiarier). Mit wirklicher Hingebung und Liebe widmeten sich der Pflege eines inwendigen Christentums nur kleinere Kreise, wie gegen das Ende des Mittelalters vor allem die Brüder vom gemeinsamen Leben (s. d. A. Bd III, S. 172 ff.).

Erst der Siegesgang, in welchem der Protestantismus die Welt eroberte und bis Spanien und Italien in katholische Herzen evangelische Gedanken warf, rüttelte die katholische Kirche gewaltsam auf und trieb sie mit der Mission nach innen Ernst zu machen, um die Schwankenden zu befestigen, die Irregewordenen wieder zu gewinnen, mit einem Worte das dem Protestantismus zugeneigte Volk wieder zu katholisieren. Die meisten Orden, welche der sich regenerierende Katholicismus in das Leben rief, beruhten auf der Verbindung der klösterlichen und priesterlichen Pflichten und waren für die Seelsorge, die Volkspredigt, den Beichtstuhl gegründet, in deren Vernächlässigung man die Ursache aller Schäden und Niederlagen der Kirche zu erkennen meinte. Als die eifrigsten Werkzeuge dieser restaurativen Volksmission erwiesen sich die Jesuiten unter den höheren und die Kapuziner unter den niederen Ständen. Die antithetische Richtung gegen den Protestantismus, um vor dem Kontagium desselben zu schützen, bildete fortan ein charakteristisches Merkmal der katholischen Volksmission.

Ihre Erhebung zu den Zwecken einer mehr sittlichen Wirksamkeit wurde ihr in Frankreich gegeben, wo ohnehin nach altem Herkommen die Bischöfe sich durch regelmäßige Bereisung ihrer Diöcesen mit dem Zustande derselben persönlich vertraut zu machen hatten. Diese Richtung der Mission wurde mächtig gefördert durch Vincenz von Paulo, der sich 1616 der Besserung der Galeerensträflinge annahm, 1617 aber, als ein unbescholtener Mann ihm geheime, schwere Todsünden beichtete, am 25 Januar zu Folleville mit solcher Wärme und Kraft zur allgemeinen Beichte aufforderte, daß er allein dem Andrange zum Beichtstuhle nicht mehr genügen konnte, sondern die Jesuiten von Amiens zu Hilfe rufen mußte. Da diese sich aber zur Organisation einer nach fünf Jahren in Folleville regelmäßig wiederkehrenden Missionspredigt in dieser Richtung nicht verstanden, obgleich ihnen die Gräfin von Gondy 16000 Livres anbot, so schritt Vincenz selbst zur Gründung der Kongregation der Missionäre oder Lazaristen zum Zwecke der Erziehung, der Heiden- und der Volksmission (s. d. A. Vincentius de Paulo). Die spezifische Form der Missionspredigt war damit für alle Zukunft gegeben: sie ruft in erschütternder Weise zur Bekehrung auf und weist diejenigen, welche ihrem Rufe folgen, in den Beichtstuhl. Mit den Lazaristen verfolgen denselben Zweck geräuschlos in der Krankenpflege die ihnen nahestehenden barmherzigen Schwestern, deren verschwistertes Verhältnis Vincenz gerne dadurch bezeichnete, daß er diese seine Töchter, jene seine Söhne nannte. Einen neuen Aufschwung empfing die katholische Volksmission durch die vom Abbé Legris-Duval 1815 gegründete Kongregation der Priester der Missionen, die sich ausschließlich die Missionspredigt zur Aufgabe setzten. Auf dem Mont Valerien in Paris, wo vor ihrem Ordenshause ihre Kanzel unter freiem Himmel aufgerichtet stand, mahnten sie unablässig zur Buße. Als Wanderprediger durchzogen sie in den Jahren der Restauration ganz Frankreich und priesen die Beichte als die einzige Rettung vor der Hölle. Der Eifer aber, womit sie die Interessen der Legitimität vertraten, lenkte den Volkssturm gegen sie und hatte in der Julirevolution die Zerstörung ihrer Niederlassung zur Folge.

Nach dem Jahre 1818 rief der Episkopat die katholische Volksmission auch in Deutschland häufig zu Hilfe, um die durch die Stürme der Revolution der Kirche entfremdeten Volksmassen ihr wieder zu gewinnen. Sie wurde meist durch Redemptoristen und Jesuiten, bisweilen auch durch Kapuziner und Franziskaner abgehalten und sollte das katholische Bewußtsein schärfen helfen, damit die Hierarchie die Zügel ihrer Leitung schärfer anziehen und der römischen Kirche gegen Staat und Protestantismus eine aggressivere Haltung geben könne. Mit der Ausschließung des Jesuitenordens und der ihm verwandten Redemptoristen aus dem deutschen Reich im Jahre 1872 hörten die Missionen nicht auf; sie wurden besonders von Franziskanern und Kapuzinern gehalten; seit 1894 traten die wieder zugelassenen Redemptoristen von neuem in Thätigkeit; gelegentlich versuchten auch Jesuiten dem Gesetze zum Trotz die Abhaltung durchzusetzen.

Folgen wir dem Gange der katholischen Volksmission, so wird dieselbe stets vom Bischof angeordnet, auf dessen Weisung sich die Missionsprediger es sind ihrer gewöhnlich drei nach der ihnen bestimmten Station begeben. Der Obere trifft in der Regel einige Tage früher ein, um sich mit den örtlichen Bedingungen, dem herrschenden

Sinne, den Gewohnheiten und dem Bildungsstande der Bewohner bekannt zu machen. Täglich werden mehrere Predigten, meist 14 Tage lang, gehalten. Obgleich ihrem Inhalte nach nur lose verknüpft, hängen sie doch durch den gemeinsamen Zweck, auf den sie hinarbeiten, enge zusammen. Dem Gange und der Tendenz nach scheinen sie den geistlichen Übungen des Ignatius (s. d. A. Exercitien Bd V S. 691) nachgebildet, aber während diese selbstthätige Meditation vom Übenden fordern, bieten jene den anzueignenden Gedankenstoff bereits in fertiger Form dar, sind also gewissermaßen geistliche Uebungen für größere, im Denken weniger geübte Volksmassen. Nach Art der Exercitien bewegen auch sie sich um den Gegensatz der Sünde und Gnade; wie jene in der ersten Woche zu ihrem Ziele die Generalbeichte, in der zweiten die Disponierung zur Wahl eines Standes oder zur gottgefälligen Führung des bereits ergriffenen Lebensberufes haben und während ihrer Dauer überhaupt der mehrmalige Empfang der Kommunion angeraten wird, so bilden auch die Mahnungen zur Beichte und Kommunion, sowie die Belehrungen über die besonderen Standespflichten stehende Kapitel der Missionspredigten: wie jene zuerst in Zerknirschung versetzen, dann zu heiterer, friedlicher Stimmung emporheben sollen, so auch diese; selbst das Element der sinnlichen Anschauung ist beiden gemeinsam. Die Bestimmung des Menschen, die Gerechtigkeit Gottes, der Ernst der Ewigkeit, die Notwendigkeit der Bekehrung, die Gefahr ihres Aufschubs, die Schrecken der ewigen Verdammnis und der Hölle ziehen meist in grellen Bildern an der Seele des Zuhörers vorüber; dann werden die Gnadenmittel, das Gebet, der Ablaß, die Autorität der Kirche, der Primat des Petrus, der Kultus und das Meßopfer, die Eucharistie und die Transsubstantiation, die Herrlichkeit der Jungfrau als Schirmherrin der Kirche und Zerstörerin der Häresie gleich handgreiflich nahe gebracht. Die Pflichten der Eltern, der Kinder, der Jünglinge und Jungfrauen, der Gatten, der Dienstboten werden bald in selbstständigen, bald in regellos eingereihten Vorträgen besprochen, oft in einem Tone, der durch rücksichtslose Behandlung und unzarte Berührung der delikatesten Verhältnisse Anstoß erregt. Die Erneuerung des Taufbundes, bezeugt durch bußfertige Unterwerfung unter den kirchlichen Gehorsam, besiegelt durch Beichte und Kommunion, ist das Ziel, das auch darin einen charakteristischen Ausdruck gewinnt, daß zum Schluß die Gemeinde feierlich an die Jungfrau Maria übergeben, und wo es angeht, ein großes Kreuz, gewöhnlich mit der Inschrift: Nur keine Todsünde! aufgerichtet wird. Die Neuheit der Prediger und ihrer Eigentümlichkeit, die rasche Folge der Predigten, deren jede folgende den Eindruck der vorangegangenen aufnimmt und verstärkt, das starke Auftragen der Farben in dem Ausmalen der Situationen, Stimmungen und Bilder, die Vielseitigkeit der Mittel, welche zur Erreichung des beabsichtigten Effektes aufgeboten werden — das alles giebt der Missionspredigt ihren besonderen Charakter und unterscheidet sie von der regelmäßigen Pfarrpredigt.

Daß die Kirche die Pflicht hat, nicht nur die Heiden außer ihr zu gewinnen, sondern auch das Heiden- und Namenchristentum in ihrem eigenen Schoße zu überwinden, daß in Zeiten wie die gegenwärtige die geordnete amtliche Thätigkeit nicht ausreicht, um alle Wunden zu heilen, welche der Unglaube in seinen mannigfachen Erscheinungsformen von der sittlichen Gleichgiltigkeit bis zu der bewußten Feindschaft gegen alle Religion und dem rohesten Materialismus dem jetzigen Geschlechte geschlagen hat, daß es folglich neuer Wege und außerordentlicher Anstrengungen bedarf, um in allen Schichten der Gesellschaft auf den tiefsten Grund des wuchernden Verderbens durchzudringen — darüber ist die protestantische Kirche mit der katholischen einig. Ob aber die katholische Volksmission dazu das richtige Mittel ist, darf man mit Recht bezweifeln. Diese Predigten, die sich in den Raum weniger Wochen zusammendrängen, können durch effektvolle Behandlung imponieren, können durch Bestürmung des sinnlichen Gefühls heftige Gemütserschütterungen und augenblickliche Entschließungen hervorrufen, aber eine unumstößliche Gewißheit der Überzeugung, eine durchgreifende Umwandlung der Gesinnung und des Lebens können sie nicht zur Reife bringen. In der That sind sie auch nur darauf gerichtet, die der Kirche entfremdeten Massen aufs neue in dem Beichtstuhl zu sammeln und die im Sturmesdrang eroberten Gewissen wieder unter die kirchliche Ordnung zu beugen; die Bekehrung, auf die sie mit ihren Hammerschlägen hinarbeiten hat ihr Wesen und Ziel in der Unterwerfung unter die priesterliche Richtergewalt, in der Rückkehr zum kirchlichen Gehorsam — das ist der echt katholische Gedanke, der in der Buße nicht eine freie, sittliche That des inneren Lebens, sondern eine kirchliche Sakramentshandlung, eine Summe satisfaktorischer Leistungen sieht. Denn welche Mittel hat nun die Kirche, um das Angefangene weiter zu führen und die geweckten Keime durch ihre sittlich erziehenden Einflüsse zu bewahren

und zu entfalten? Wiederum nur den Beichtstuhl, in welchem sich alles konzentriert, was sie an seelenpflegender Thätigkeit aufzubieten vermag — aber wie ungünstig sind die Bedingungen, welche sich hier vorfinden, der Heranbildung zu wahrer Sittlichkeit; schon die rein quantitative Auffassung des Begriffs der Sünde, die mechanische Trennung in läßliche und Todsünden, wie die ihr parallele Unterscheidung des gebotenen und des nur angeratenen Guten, muß den tieferen sittlichen Ernst von vornherein schwachen; nicht minder muß es die vorherrschend kasuistische Behandlung der Moral, die alle ethischen Grundprinzipien verleugnende Voraussetzung einer wirklichen Kollision der Pflichten und die auf Lösung dieses präsumtiven Konfliktes ausgehende Gewissensberatung, wie sie vorzugsweise im Beichtstuhl geübt wird; endlich geht die Erziehung, die dieser beabsichtigt, nicht wie es Gottes Ordnung will durch den Gehorsam zur Freiheit, sondern umgekehrt aus dem freien in den bindenden und zuletzt knechtenden Gehorsam unter des Priesters Sentenz, an der das katholische Gewissen seine endgiltige Norm und Entscheidung hat.

Außer dieser Tendenz der römischen Missionspredigt, die als letztes Ziel die Kirchlichkeit, die Sittlichkeit dagegen nur als untergeordneten Zweck und lediglich in der elementaren Form des unmündigen Gehorsams verfolgt, entspringen alle Mängel, die man an ihr häufig ausgestellt hat — zunächst in der Wahl des Stoffes, denn was hat der Primat des Petrus, das Recht der Tradition, das Transsubstantiations-Dogma, der Ablaß und ähnliche Dinge mit der Heiligung des christlichen Volkes zu thun? weiter in der Art der Behandlung, denn die Effekthascherei, die rhetorischen Deklamationen und Aktionen, die krassen Übertreibungen in der sinnlichen Ausmalung des Sündenelends und der Höllenqualen, der Erregung von Furcht und Schrecken können doch nicht sittlich beleben und erneuern; ferner die begleitenden Umstände — in Frankreich schloß sich, um nur ein Beispiel anzuführen, zur Zeit der Restauration den Missionären stets ein Schweif müßigen Gesindels als Makler des Reliquien-, Amuletten- und Ablaßkrames oder als Verkäufer wunderkräftiger Wasser und Öle an und lenkte, was von wirklicher Frömmigkeit etwa frei geworden war, sogleich in die Bahn der kirchlichen Superstition; endlich die Polemik gegen die Protestanten, die von Anfang an ein charakteristischer Zug in der katholischen Volksmission gewesen ist und nur da zurücktritt, wo man es für klüger und den obwaltenden Umständen angemessener erachtet, den Eifer fanatischer Unduldsamkeit unter dem Gewande der Friedensboten zu verbergen.

In dem Dienste der inneren Mission wirkt zugleich im katholischen Deutschland das kirchliche Vereinswesen, das man seit dem Jahre 1848 dem protestantischen nachgebildet hat; allein den freien Vereinen fehlt in dem römischen Katholicismus die Wurzel, aus der sie im Protestantismus Nahrung und Lebenskraft ziehen: der ethische Begriff der Kirche als eines sittlichen Organismus, als eines Ganzen von sittlich vollkräftigen, mitthätigen Organen, die sich ihres Berufes bewußt sind, durch freies Zusammenwirken das höchste Gut, das Reich Gottes zu verwirklichen. Dieses Bewußtsein, das nur auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums zu gewinnen ist, muß einem Systeme fremd bleiben, das seinen Kirchenbegriff lediglich aus dogmatischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen konstruiert. Jene katholischen Vereine sind darum auch nur Werkzeuge der jesuitisch-klerikalen Partei, unter deren Leitung sie stehen; ihre Wirksamkeit kann nur solchen als eine Arbeit für das Reich Gottes gelten, denen der Begriff des letzteren mit dem der empirischen Kirche in völliger Kongruenz sich deckt.

Senior D. **Steitz** †.

Mission unter den Heiden: 1., katholische. — Missones Catholicae, cura S. Congregationis de propaganda fide descriptae, Romae 1886 ff. Offizielle Statistik. Hier wurde hauptsächlich Jahrgang 1901 benutzt. — Die Katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild herausgeg. von der Leo-Gesellschaft in Wien, München 1900 01. Illust. Prachtwerk. — Piolet, Père J. B. — S. J., Les Missions Catholiques Francaises au XIXe Siècle. Bis jetzt ist erschienen Bd I, Orient u. Bd II, Abessinien, Indien, Indochina. Vier weitere B. B. des reich illustrierten Prachtwerks sollen folgen. — Annales de la Propagation de la Foi, Lyon 1822 ff. (deutsche Ausgabe erscheint in Köln: Jahrbücher zur Verbreitung des Glaubens. Jährlich 6 Hefte). — Die Katholischen Missionen. Illustrierte Monatsschrift, Freiburg i. B. 1871 ff. — Henrion, Histoire générale des Missions Catholiques depuis le XIIIme siècle jusqu'à nos jours, Paris 1846, 4 B. B. — Hahn Geschichte der katholischen Missionen, Köln 1857—63, 5 B. B.; Kalkar, Den katholske Missionshistorie, Kopenhagen 1862 (deutsche Ausgabe, Erlangen 1867). — Djunkovscoy, Dictionnaire des Missions Catholiques, Paris 18[illegible] 2 B. B. (leichtfertige Arbeit, nur mit Vorsicht zu gebrauchen).

Abkürzungen. Ap. Präf. = Apostolische Präfektur, Ap. Vik. = Apostolisches Vikariat, Chr. = evangel. Heidenchristen, eingeb. = eingeborne, F. = Schul- u. Laienbrüder, [illegible]

Jahrbücher zur Verbreitung des Glaubens, K. = Kirchen, K. K. = Die Kath. Kirche, illustr. Prachtwerk, Kat. = Katecheten, Katech. = Katechumenen, Kath. = Katholiken, Kath. M. = Katholische Mission, Monatsschrift, Kongr. = Kongregation, M. C. = Missiones Catholicae (offiz. Jahrbuch), Mdch. = Mädchen, M. Ges. = Missionsgesellschaft, P. = Patres, Missionare (meist Regularpriester), Pf. = Pfarrer, S. = Ordensschwester, Sch. = Schulen, Schl. = Schüler, Sem. = Seminar, Stat. = Missionsstation, W. H. = Waisenhaus, W. = Waisen.

Die in ( ) beigefügten statistischen Angaben geben zur Vergleichung die entsprechenden Zahlen der evangelischen Mission.

Der Ausdruck M. hat eine verschiedene Bedeutung, je nachdem er in katholischem oder in evangelischem Sinne gebraucht wird. Auf römischer Seite versteht man darunter die Katholisierung aller akatholischen Völker und ihre Eingliederung in die römische Hierarchie. Wir dagegen fassen die Mission ausschließlich als Christianisierung nichtchristlicher Völker. So wenig wir die Evangelisationsarbeiten im Bereiche christlicher Kirchen (deren Notwendigkeit unter gewissen Verhältnissen wir anerkennen) der Heidenmission zuzählen, so nachdrücklich wir die Berechtigung evangelischer Sekten mit ihrer Propaganda in andere christliche Gemeinschaften einzudringen bestreiten, so entschieden lehnen wir es ab, die katholischen Arbeiten zur Unterwerfung der Christen anderer Bekenntnisse unter die Herrschaft des Papstes zur Mission zu rechnen. Alles, was dahin gehört, sondern wir hier von unserer Betrachtung aus und beschränken uns auf diejenige Thätigkeit, in welcher sich die Katholisierung mit der Christianisierung deckt. Diese begriffliche Trennung stimmt freilich meistens nicht mit der Wirklichkeit. Es giebt wenige Felder auf den die k. M. es lediglich mit der Gewinnung von Heiden zu thun hat. Wo sich Gelegenheit bietet aus den Europäern, die vorübergehend, oder als Kolonisten sich in heidnischen Gebieten finden, Andersgläubige herüberzuziehen, wird dieselbe eifrig wahrgenommen. Dazu dienen besonders ausgedehnte Schul- und Wohlthätigkeitsanstalten. In viel weiterem Umfange aber läuft die Konvertierung junger evangelischer Christen die erst kürzlich aus dem Heidentume gekommen sind, mit unter, ja auf einigen Feldern bedingt sie einen großen Teil der Erfolge. Ausgeschlossene und Mißvergnügte bilden die willkommenen Anknüpfungspunkte; eine weitgehende Milde in der Behandlung unchristlicher Sitten und Gebräuche wirkt für manche der noch schwachen Christen als Lockung. So kommt es, daß wir unter den katholischen Heidenchristen eine beträchtliche Zahl solcher mitrechnen müssen, die nicht aus dem Heidentum, sondern aus evangelischen, heidenchristlichen Gemeinden gewonnen sind. In diesem Punkte ist eine statistische Ausscheidung ganz unmöglich. Man darf jedoch diesen Gesichtspunkt bei Wertung der Statistik der k. M. nicht aus dem Auge verlieren.

Auf die Methode der Kath. M. können wir hier nicht näher eingehen, ebenso wie wir ihre Geschichte nur in den wichtigsten Punkten berühren, soweit sie zum Verständnis des jetzigen Bestandes erforderlich sind. Nur den letzteren erlaubt uns der gemessene Raum zu skizzieren unter Angabe der Statistik, soweit sie zu erlangen ist. Der letzteren sind überall, wo die k. M. neben der evangelischen arbeitet, die Zahlen der letzteren in Klammern beigefügt.

Die heimatliche Seite der k. M. hat ihre einheitliche Organisation in der Congregatio de propaganda fide zu Rom, wo alle Fäden des weitverzweigten Werkes zusammenlaufen. Siehe hierüber den Artikel Propaganda. Da in demselben die in den verschiedenen katholischen Ländern vorhandenen Missionsvereinigungen nicht näher behandelt werden, mögen sie hier wenigstens kurz erwähnt sein.

Vor allen ist zu nennen der Xaveriusverein oder Verein zur Verbreitung des Glaubens, 1822 zu Lyon gegründet. Die Mitglieder haben täglich einmal das Vaterunser und Ave Maria mit Missionsintentionen zu beten und die Anrufung: Hl. Franz Xaverius, bitte für uns!" hinzufügen. Ferner haben sie wöchentlich 1 Pf. zu opfern (jährl. 2,08 Mk.). Dafür aber haben sie die päpstlich bewilligten vollkommenen Ablässe am Stiftungstage und einer Reihe von anderen Festtagen, außerdem einen Ablaß von 300 Tagen, wenn sie den vom Verein gehaltenen Feierlichkeiten beiwohnen und einen solchen von 100 Tagen empfängt jedes Mitglied, das ein Werk der Frömmigkeit zu Gunsten der Missionen verrichtet. Priester, die dem Vereine dienen, sind mit besonderen geistlichen Vollmachten ausgerüstet. Der Verein hat sich in allen k. Ländern ausgebreitet. Sein Blatt, Jahrbücher zur Verbreitung des Glaubens, erscheint in verschiedenen Sprachen — die deutsche Ausgabe in Köln. Die für die Mission von den Mitgliedern geopferten Beträge belaufen sich z. B. auf jährlich 5—5½ Mill. Mk. In Paris entstand 1820 die Gesellschaft der auswärtigen Missionen, in Österreich 1829 die Leopoldinische Stiftung, in

Baiern 1840 der Ludwigsverein, in Paris 1843 der Verein der hl. Kindheit oder Kindheit Jesuverein. Der letztere umfaßt alle Kinder, welche täglich beten, „Hl. Jungfrau Maria bitte für uns und die armen Heidenkinder!" und monatlich 5 Pf. opfern. In 50 Jahren hat derselbe über 66 Millionen Mk. verausgabt, zur Rettung von Heidenkindern, die in Gefahr des Todes getauft wurden — es waren ihrer mehr als 12 Millionen, die meisten in China. Nicht wenige, die am Leben blieben, wurden auf Kosten des Vereins in Waisenhäusern erzogen. — Unter dem Einflusse der deutschen Kolonialära bildete sich der Afrikaverein deutscher Katholiken. In N.-Amerika besteht ein Verein zur Unterstützung der Neger- und Indianermissionen u. s. w.

Zur Ausbildung der k. Missionare bestehen Missionsseminare in Paris, Lyon, Mailand, Verona und Rom (S. S. Ap. Petri et Pauli de Urbe) deren jedem, wie oben bemerkt, mehr oder weniger Missionsfelder anvertraut worden sind. Auch England hat ein kath. Missionsseminar St. Joseph von Mill-Hill. Dahin gehört auch das Missionshaus zu Steyl (Holland, 1. St. südl. von Venloo, dicht an der deutschen Grenze), das unter dem Einfluß der deutschen Kolonialsache eine Zweiganstalt in Neuland bei Neiße (Schles.) gegründet hat. Dem Seminar ist die Ap. Präf. in Deutsch-Togo überwiesen.

Besonders aber liegen die Wurzeln der Kath. M. in den zahlreichen Kongregationen, Orden und Bruderschaften, deren manche sich eigens um der Mission willen gebildet haben. So gründete der Proselyt P. Libermann 1841 die Kongr. des hl. Herzens Mariä, welche 1848 mit der älteren vom hl. Geiste vereinigt, vorwiegend die Arbeit in Westafrika übernommen hat. Auch die 1836 vom Papste anerkannte „Gesellschaft Mariä" (Maristen) machte die Heidenmission bald zu einem wichtigen Zweige ihrer Thätigkeit. Hauptniederlassungen sind in Lyon, (wo die ersten Anfänge der Gesellschaft bis 1811 zurückreichen) und Paris. An mehreren anderen Orten Frankreichs bestehen Noviziate. Ihre Arbeitsfelder liegen in der Südsee. Daselbst stehen auch Väter von der Kongr. von den heiligsten Herzen Jesus und Mariä (von der Pariser Straße, in der das Mutterhaus liegt, Picpussianer genannt), vom Papst bestätigt 1817. In Marseille gründete Bischof Mazenod 1815 den Orden der Oblaten der unbefleckt empfangenen Maria, deren Missionare in den eisigen Einöden von Britisch Nordamerika sowie auch in Südafrika arbeiten. Kardinal Lavigerie gründete 1867 zu Algier die Kongr. der Väter vom hl. Geiste, weiße Väter genannt, ursprünglich für die Sahara und den Sudan bestimmt, jetzt vorwiegend in Ostafrika thätig. Auch die alten Orden haben in der Heidenmission weitergearbeitet, und wo im 18. Jahrhundert Verfall eingetreten war, zeigte sich um die Mitte des 19. ein reger Aufschwung. So haben die Jesuiten nach Wiederherstellung des Ordens (1814) ihre alten, großartigen Missionen zwar nicht retten können, aber doch einige Felder wieder aufgenommen und sind auf eine ganze Reihe anderer neu eingetreten. Die Lazaristen nach dem Kollegium St. Lazarus in Paris benannt, gestiftet von St. Vincent von Paul, sind seit ihrer Wiederstellung 1816 in die Mission eingetreten. Außer unter den orientalischen Häretikern arbeiten sie in Amerika und in China. Auch die alten Orden finden wir in ausgedehnter Thätigkeit: Dominikaner in China, Tonking und Westindien, Franziskaner (Minoriten) in China und Nordafrika, Kapuziner in Indien und den Gallaländern, Karmeliter desgl., Augustiner in China und Philippinen, Redemptoristen (Liguorianer) in Suriname, Salesianer (Kongr. des hl. Franz von Sales zu Annecy) in Indien, China und Südamerika u. a.

Wegen der Arbeit in deutschen Schutzgebieten sind zu nennen die Pallottiner, genannt nach P. Pallotti (Pia societas missionum) zu Rom — deutsches Haus in Limburg (Lahn) — in Kamerun, die Kongregation des hl. Herzens Jesu von Issoudun (110 km südl. von Orléans) hat Stationen in Neu-Pommern, und der noch junge Benediktinerorden von St. Ottilien (in Baiern, 38 km westl. von München) in Deutsch-Ostafrika. In Verbindung mit dem Missionshaus zu Steyl wird die Gesellschaft des göttlichen Wortes daselbst erwähnt, welche ihre Boten nach Kaiser Wilhelmsland schickt, während dem Seminar selbst die Ap. Präf. in Deutsch-Togo zugeteilt ist. In Belgien hat mit der neuen Kolonialära die Kongr. des unbefleckten Herzens der sel. Jungfrau Maria von Scheutveld eine ausgedehnte Thätigkeit für die Kongomission entfaltet.

Alle diese geistlichen Genossenschaften, denen die Verwaltung von Missionsfeldern überwiesen ist, haben ihre Prokuratoren bei der Propaganda. Neben ihren Priestern arbeiten meist auch Laienbrüder, oft in großer Zahl. Eine ganze Reihe von Kongregationen nimmt in dem Missionswerke überhaupt nur eine helfende Stellung ein. Hier sind verschiedene Gesellschaften von Schulbrüdern zu nennen. Die Trappisten, welche die Leitung einer Missionsprovinz ablehnen, obgleich sie eigene Niederlassungen mit großen An-

lagen für Ackerbau und Industrie haben, treiben ausgedehnte Kulturarbeiten in Natal, Deutsch-Ostafrika und am Kongo. Andere beschäftigten sich mit Krankenpflege, Waisenpflege u. a. Werken der Barmherzigkeit.

Vor allen aber sind in dieser Richtung die weiblichen Orden in großer Zahl und 5 mit Scharen von Schwestern thätig neben einer ebenfalls ausgedehnten Schulthätigkeit. Fast jedem der genannten Orden steht eine entsprechende Schwesternschaft zur Seite. Andere stehen allein, wie die Schwestern des hl. Joseph zu Cluny, die von der unbefleckten Empfängnis zu Castres, Schw. unsr. l. Frau, Schw. von der hl. Familie, Schw. vom hl. Kreuz, Schw. v. guten Hirten u. a. Unter den besonders im Schulfach thätigen 10 weiblichen Orden seien noch die deutsch-amerikanischen Schw. der christlichen Liebe in Pennsylvannien erwähnt.

Die genannten Kongregationen arbeiten nicht ausschließlich für Heidenmission; aber alle sind mehr oder weniger unter den Heiden thätig und alle arbeiten, von glühendem Eifer erfüllt, daran, daß dem Nachfolger St. Petri die ganze Welt zu den Füßen liege.

15 **I. Afrika.** A. Westafrika. (Senegambien und Oberguinea). Auf diesem Gebiete hatten die Portugiesen, welche in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts die Küstenländer entdeckten und im Besitz nahmen, sofort durch Dominikaner und Franziskaner, welche ihre Expeditionen begleiteten, das Christentum gepflanzt. Es hatte hie und da (z. B. in dem mächtigen Königreiche Benin) weite Ausdehnung gewonnen. Mit dem Verfall der Portugiesischen Macht ist es 20 wieder verschwunden. Nur wenige Spuren mit Heidentum vermischt haben sich aus jener Zeit erhalten. — Die k. M. war jedoch bereits 1765 im Anschluß an die französischen Besitzungen in Senegambien wieder aufgenommen und später der Kongr. vom hl. Geiste übergeben worden. Ein Ap. Vik. der beiden Guineen wurde 1842 errichtet. Noch waren die Erfolge verschwindend. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts, als sich neben dem 25 aufblühenden evangelischen Missionsleben auch das katholische wieder zu regen begann, und die von dem für die Heidenmission begeisterten P. Liebermann gestiftete Kongr. zum unbefleckten Herzen Mariä mit der vorgenannten vereinigt war, entfaltete sich in Westafrika eine regere kath. Missionsthätigkeit. Es wurden von dem Ap. Vik. der beiden Guineen immer weitere neue Präfekturen oder Vikariate abgezweigt. Der neueste Stand 30 ist folgender.

1. Ap. Vik. Senegambien, verbunden mit der Präfektur Senegal, zu welcher letzteren nur die beiden Stationen St. Louis und Gorée mit geordneten Pfarreien gehören, während im Vikariate auf 19 anderen die Erziehung von Kindern zu guten Mitgliedern zukünftiger Gemeinden noch die Hauptsache bildet. Auch um die Heranbildung eines 35 schwarzen Klerus bemüht man sich im Seminar zu St. Joseph von Ngazobil, mit dem eine Druckerei verbunden ist, in der einige Übersetzungen in Wolof u. a. Sprachen erschienen sind. 52 P. (darunter 7 eingeb.), 70 F. und 123 S. sind in Thätigkeit. Diesen Scharen gegenüber dürfte die Zahl der Bekehrten gering erscheinen. Es ist nicht zu ersehen, wie viel von den 1500 Kath. (so nach den statist. Angaben im letzten Bande der 40 Missiones Catholicae von 1901; 1886: 12000) eingeb. sind. Auf die Präfektur kamen (1886 und 98) 5500. Noch geringer erscheinen die Erfolge im Vergleich mit der erschreckenden Ausbreitung des Islam.

2. Im Süden ist 1897 die Ap. Präf. Französ. Guinea (Rivières du Sud) abgezweigt (zwischen der Portugiesischen Besitzung und Sierra Leone) und der oben genannten 45 Kongr. übergeben, die, von der Regierung begünstigt, am Rio Pongo in das (mit Unterbrechung) seit einem Jahrhundert bearbeitete englische Missionsfeld eingetreten ist (die S. P. G. steht im Begriff sich zurückzuziehen). 8 P., 7 F., 8 S., 1100 Kath. (gegen 1200 Protest.).

3. In dem Ap. Vik. Sierra Leone, das bis zur Ostgrenze von Liberia reicht, ist es 50 den P. P. vom hl. Geist gelungen, aus der bereits protestantischen schwarzen Bevölkerung der englischen Kolonie Konvertiten zu machen — 2800 (1888: gegen 2000). 7 P., 3 F., 10 S. In den „Kath. Missionen" ist in den letzten zwölf Jahren, abgesehen von einer kurzen Notiz, kein Bericht über dieses Arbeitsfeld zu finden.

4. Nach Osten zu folgt die erst 1895 gegründete Präf. der Zahn-, oder Elfenbein- 55 küste, wo Missionare des Lyoner Seminars 7 Stat. haben. 16 P., 4 S.

5. Sie wurde abgetrennt von der Ap. Präf. der Goldküste, wo seit 1879 zuerst Väter vom hl. Geist arbeiteten. Später war die letztere Lyonern überlassen worden. Die Stationen liegen an der Küste (Elmina, Kap Coast, Saltpond u. a.), neuerdings bemüht man sich nach Aschanti vorzudringen. 1900: 16 P., 12 S., 5650 Kath. neben mehr als 60 50000 evang. Missionschristen.

6. Die Ap. Präf. Togo wurde 1892 von dem Vik. Dahome abgetrennt und umfaßt das deutsche Schutzgebiet, in dem die ev. Norddeutsche Mission längst an der Arbeit stand. Auch hier wird auf den Stationen Lome, Adschido, Porto Seguro und Kl. Popo vorwiegend in Schulen gearbeitet. Die Mission ist der Gesellschaft vom göttlichen Worte zu Steyl übertragen. 12 P., 9 F. 6 S. gegen 1000 Kath.

7. Zehn Jahre älter ist die Ap. Präf. Dahome, das gleichnamige, jetzt französische Gebiet umfassend, wo Lyoner Missionare arbeiten. Von den an der Küste gelegenen Hauptstationen Ague und Weida (Whyda) aus wurde weit im Innern die zu Atakpame angelegt, die jetzt auf deutschem Gebiete liegt. In neuester Zeit ist auch die Hauptstadt Abome besetzt worden. 22 P., 12 S., 5200 Kath.

8. Das Ap. Vik. Benin, das bereits 1860 unter dem Namen Dahome gegründet war, umfaßt die englische Kolonie Lagos samt dem englischen Schutzgebiete im Hinterlande bis an den Niger. Seit 1861 sind hier Priester von Lyon thätig, die besonders an einigen Hauptplätzen der ev. M. ausgedehnte Gemeinden gesammelt haben. Hauptstationen sind Lagos (Sitz des Vikars), Abeokuta, Tokpo (ein neuangelegtes christliches Negerdorf), Ovo und Porto Novo (jetzt zum franz. Gebiete gehörig), wo eine Schar kath. Neger aus Brasilien angesiedelt wurde. Auch Ibadan ist besetzt. Schule und Krankenpflege bilden die Hauptthätigkeit; daneben wird eine Ackerbauanstalt erwähnt. 27 P., 37 S., 22 eingeb. Katech., 16400 Kath.

9. Die Ap. Präf. am Unteren Niger, in dem englischen Schutzgebiete, wo seit 1885 vom Gabun aus k. M. wirkte, wurde 1889 gegründet und den Vätern vom hl. Geist überwiesen. An die 3 Stationen Onitscha, Aguleri und Nsube sind gegen 1200 Kath. gesammelt 9 P., 3 F., 5 S. (von d. Gesellsch. St. Joseph von Cluny). Nördlich davon

10. liegt die Präf. am Oberen Niger, seit 1894, der Lyoner M. Ges. überwiesen. Hauptstation ist Lokodscha. Der Kampf der Muhammedaner gegen die heidnischen Stämme ist auf diesem Gebiete ein großes Hindernis. Die Zahl der Bekehrten ist noch gering. 14 P., 9 S., 7 eingeb. Katech.

11. Die folgende Präf. Kamerun, welche uns aus dem Gebiete der eigentlichen Neger zu den Bantuvölkern hinüberführt, ist 1890 in dem gleichnamigen, deutschen Schutzgebiete errichtet. Dort sind deutsche Pallottiner aus dem Missionshause zu Limburg a. Lahn besonders im Süden am Sannaga zu Marienberg, Edea und Kribi, nicht weit von Gr. Batanga thätig. Engelberg am Kamerunberge ist zunächst als Sanatorium angelegt; doch wird auch dort durch die Schule missioniert. Auch ist dort eine Kaffeeplantage angelegt. Außerdem bestehen mehrere Zweigstationen. Für die Verbindung ist eine Dampfpinasse in Thätigkeit. 9 P., 20 F., 14 S., 2430 Kath.

Westafrika. Summa: 73 St. (237), 185 P. (216 Miss.), 7 desgl. eingeb. (252) 112 F., 226 S. (10) (nur deutsche Diakonissen und unverheiratete Gehilfinnen; andere Angaben fehlen), 149 Sch. (729), 11687 Schl. (42869), darunter 3779 Mdch. (15440), Kath. 51725 (170705 Chr.).

Bemerkenswert sind noch die Waisenhäuser und Anstalten, in denen losgekaufte Sklavenkinder erzogen werden — 61. Die Zahl der Zöglinge ist mit mehreren Lücken auf 1309 angegeben, unter denen gegen 672 (wie es scheint) losgekaufte Mädchen sind.

B. Das westliche Centralafrika (Niederguinea) umfaßt die Gebiete bis an den Kunene. Südlich vom unteren Kongo hatte einst in dem großen Königreiche gleichen Namens die k. M. scheinbar großartige Erfolge. Unter der Gunst des bekehrten Königs und durch die Schärfe der Inquisition wurde das Christentum eingeführt. Es entstanden zahlreiche Kirchen und Klöster. Dabei blühte der Sklavenhandel. Aber schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts zeigte sich der Verfall, besonders in der Zuchtlosigkeit des Klerus. Der Eintritt der Jesuiten 1547 hielt denselben etwas auf. Je mehr jedoch die Portugiesen, die lange vergeblich nach Gold gesucht hatten, ihren Einfluß fallen ließen, desto mehr verfiel die nur mit äußeren Formen eingeführte katholische Kirche. Im 18. Jahrhundert hörte aller europäische Verkehr mit Kongo auf. Es wurde wieder ein elendes Heidenland, wenngleich sich einige christliche Formen erhielten. Erst 1865 wurde die k. M. unter Überweisung an die Kongregation vom hl. Geiste erneuert. Weiter nördlich, am Gabun, hatte sie sich bereits früher eingestellt, bald nachdem dort 1842 amerikanische Protestanten einen Anfang gemacht hatten. Damals wurde das oben erwähnte Ap. Vik. der beiden Guineen gegründet. Heute besteht dasselbe als

1. Ap. Vik. Gabun, welches im Norden an die Präf. Kamerun grenzt. Dort haben unter französischem Schutze die Väter vom hl. Geiste eine katholische Musterkolonie Libre-ville gegründet. Eine andere der 10 Stationen, Fernan Vaz, wohin neuerlich das

Priesterseminar verlegt wurde, scheint jetzt in den Vordergrund zu treten. Andere liegen tief im Inneren am Ogowe oder nördlich an der Morisko Bai (Benga). Vielfach kommen die Priester in Rivalität mit der ev. Mission, die nach schwerer Behinderung durch die französische Regierung z. T. von der Pariser M. Gef. übernommen worden
5 ist. Die kath. Berichte klagen über die Eindringlinge. Als besondere Praxis ist zu erwähnen, daß Priester von Dorf zu Dorf ziehen und noch ledige junge Mädchen unter denselben Bedingungen, wie sie sonst von den Heiden zur Ehe gekauft werden, für Salz, Tabak und Zeug erwerben, um sie zu christlichen Ehefrauen zu erziehen. Die Erziehung liegt in der Hand der Schwestern von der unbefleckten Empfängnis zu Castres,
10 welche auch eine eingeborne Schwesterschaft leiten. 31 P., 20 F., 80 Katech., 27 S., 12000 Kath.

Nimmt dieses Vik. den nordwestlichen Teil des französischen Kongo ein, so bildet der südliche und der östliche zwei weitere (Ap. Vik. des (2.) unteren und das des (3.) oberen Fr. Kongo), beide ebenfalls den Vätern v. hl. Geiste anvertraut. Das erstere hat 6 Sta-
15 tionen, darunter Loango, Sitz des Vikars mit einem Seminar. Buansa liegt am unteren Kongo, nicht weit von der Grenze des zweiten Ap. Vik., das auch den Namen Ubanghi führt. Die Kannibalenstämme an diesem Nebenflusse, auf dem zwei Missionsschiffe im Dienste stehen, bilden den Hauptgegenstand der Missionsarbeit. Brazzavilla ist Sitz des Vikars (zusammen: 13 P., 3500 Kath.).

20 Der Kongostaat (Belgisch Kongo) umfaßt 2 Ap. Vik. Zu dem ersten, (4.) des unabhängigen Kongo, gehört der nördliche Teil des Staates, in welchem die Scheutvelder Kongr. „vom unbefleckten Herzen" weit zerstreut, bis an die Stanleyfälle und Luluaburg 7 Stationen hat, auf deren einer belgische Trappisten Landbau treiben (62 P., 3516 Kath.). Das zweite Vik. nimmt den östlichen Teil des Staates, an den Ufern des Tanganyika
25 ein und ist unter dem Namen (5.) Vik. des oberen Kongo den „Weißen Vätern" anvertraut, die auf 5 Stationen 2376 Getaufte und gegen 5080 Taufbewerber hatten. In Mpala halten sie ein Seminar. Auch ist noch die 6. Präf. am Uelle zu erwähnen, wo belgische Prämonstratenser 2 Stationen haben. — Außerdem besteht seit 1892 eine Mission der belgischen Jesuiten am Kuango mit 3 Stationen und einem kleinen Seminar.

30 In den Portugiesischen Besitzungen Kabinda und Angola besteht die 7. Ap. Präf. des unteren Kongo, in der die alte Kongomission, wie schon erwähnt, 1865 erneuert wurde. Zwischen den Befugnissen der Missionare und denen der portugiesischen Priester der Diöcese Angala sind bestimmte Grenzen geordnet (22 P., 4530 Kath.).

Südlich davon in Benguella hat die (8.) Ap. Präf. Ober-Cimbebasien ihr Feld, auf
35 dem ebenfalls Väter vom hl. Geiste auf 6 Stationen (auch in Bihe und Bailundo neben amerikanischen Protestanten) thätig sind, unterstützt von St. Josephs-Schwestern. 16 P., 5000 Kath.

Das westliche Centralafrika. Summa: 67 Stat. (67), 204 P. (167), 130 F., 127 S., 84 Sch. (115), 1070 Schl. (6737), darunter 918 Mdch. 940 (2845) 39015 Kath.
40 (11354).

C. Südafrika. In Deutsch-Südwestafrika besteht seit 1892 eine Präf., die als (1.) Unter Cimbebasien bezeichnet wird mit Stationen in Windhuk und Swakopmund. Hier ist die k. M. (von deutschen Oblaten der unbefl. Maria) noch in den Anfängen. Acht Jahre älter ist die der Salesianer im Namaqualande, das mit einigen Bezirken des
45 Kaplandes zusammen das (2.) Ap. Vik. des Oranjeflusses bildet. Stationen haben sie im Kleinen Namaqualande (Pella, Springbock) und südlich (Calvinia). Unter den 500 angegebenen Kath. dürften sich auch Europäer befinden. Im Kaplande selbst wird schon seit 1837 gearbeitet. Der (3.) westliche und der (4.) östliche Distrikt sind Ap. Vikariate; zwischen ihnen liegt die Ap. Präf. (5.) des Centraldistrikts, zu der auch St. Helena ge-
50 rechnet wird. Die Erfolge sind nur gering. Von den beiden letzten Distrikten sind 1622 farbige Christen angegeben; bei dem ersteren sind mit Einschluß der Europäer 6240 gezählt. Nach Verhältnis berechnet dürften darunter 780 Farbige sein. Danach würden für ganz Kapland 2400 zu rechnen sein. Die Missionsthätigkeit auf 27 Stat. mit 48 P. (meist Weltgeistlichen) erstreckt sich größtenteils auf die weiße Bevölkerung; so auch zahl-
55 reiche Schulen (darunter einige höhere), an denen Maristen, Salesianer und Jesuiten sowie Dominikanerinnen u. a. arbeiten.

Vom Vikariat des östlichen Distrikts ist seit 1850 das von (6.) Natal abgezweigt in den Händen von Oblaten der unbefl. Maria. Die ausgedehnteste Thätigkeit aber haben deutsche Trappisten in ihrem großen Kloster Marianhill (2 Stunden von D'Urban) und
60 21 Filialen, mit blühender Ökonomie und Industrie. 273 F. und 305 S. Von den

52 Schulen des Vik. gehören 18 mit 1165 Kindern dieser Kongr., welche hier 2606 getaufte Schwarze und 1175 Katechumenen zählt (Kath. M. 1899, 186). Wie viel von den 12000 Kath. außerdem Farbige sind, ist nicht ersichtlich. Dasselbe gilt von den 5600 im (7.) Vik. Oranje-Freistaat (seit 1886), das auch Griqualand, West- und Betschuanaland umfaßt. Die Arbeit der Oblaten der unbefl. M. auf 10 Stationen scheint sich hauptsächlich auf die weiße Bevölkerung zu erstrecken. Größere Ernten aus den Eingebornen haben Brüder der letztgenannten Kongr. im benachbarten (8.) Basutoland gehabt, das eine besondere Präf. bildet. Jedenfalls sind jedoch manche von den 4000 Kath. daselbst nicht aus den Heiden, sondern aus den protestantischen Gemeinden der Pariser Mission gewonnen.

Dieselbe Kongr. wirkt auch in der 9. Ap. Präf. Transvaal auf 4 Stationen. Auch hier ergiebt die Statistik nicht die Zahl der Farbigen unter 6200 Kath. Hier wie in anderen südafrikanischen Gebieten ist das Überwiegen der weiblichen Schülerzahl bemerkenswert.

Südafrika: Stat. 82 (580), P. 147 (574), F. 369, S. 425, Sch. 161 (1400), Schl. 7493* (87421), darunter Mdch. 3565 (36333), Farb. Chr. 9508** (333984).

* Für Oranjefreistaat und Transvaal fehlen die Angaben nach der durchschnittlichen Schülerzahl, im Verhältnis zu den Schulen dürften 1000 mehr zu rechnen, also ca. 8500 (4000 Mdch.). ** Ergänzt man die mangelhafte Angabe nach dem Verhältnis des Kaplandes, so ergeben sich etwa 12200.

D. Ostafrika mit dem östlichen Centralafrika. Nördlich vom Transvaal folgt das Gebiet der den Jesuiten seit 1879 überwiesenen (1.) Sambesi-Mission das im Norden bis an die Grenzen des Kongostaats reicht. Bis jetzt bestehen nur 3 Stationen, 2 im Maschonalande und 1 im Matebelegebiet. Die Thätigkeit erstreckt sich nicht bloß auf die Eingeborenen, sondern auch auf die weißen Kolonisten, für die in Buluwayo, dem Sitze des Oberen, eine höhere Schule besteht. Wie viel unter den 1200 Kath. farbige sind, ist fraglich. Seit 1897 besteht die (2.) Ap. Präf. Nyassa im Westen des gleichnamigen Sees, wo die weißen Väter auf 3 Stationen 1800 Katechumenen angeben. (3.) Die Präf. des südl. Sansibar im südöstl. Teile Deutsch-Ostafrikas ist in den Händen der bayerischen Benediktiner von St. Ottilien, die 8 Stationen (Dar es Salaam, Iringa im Uhehelande u. a.) haben, sowie 20 Schulen und 9 Waisenhäuser. 1300 Kath. Im Westen grenzt (4.) das Ap. Vik. Tanganyika mit 6 Stationen am östlichen Ufer des gleichnamigen Sees, unter denen Karema unter dem Wabende-Volke am weitesten entwickelt zu sein scheint. Hier (Sitz des Vik., Seminar) wie jenseits des Sees arbeiten weiße Väter hauptsächlich an Christianisierung der Kinder, deren auch viele in Todesgefahr getauft werden. 1689 Kath. und 2436 Katech. Im Osten grenzt das (5.) Ap. Vik. des nördl. Sansibar, das von 7° S.B. bis zum Kap Guardafui hinaufreicht. Es umfaßt also den nordöstl. Teil von Deutsch-Ostafrika und den östlichen der britischen Interessensphäre. In letzterer liegen 5 Stationen (Sansibar, Mombas u. a.), in ersterem 13, unter denen vor allen die Musterstation Bagamoyo an der Küste zu nennen; andere liegen in Usakami und Usagara, sowie 2 Trappistenstationen in Usambara. Die anderen sind mit Vätern vom hl. Geiste besetzt. Auch hier waltet die Erziehungsthätigkeit vor. Gegen 3000 Knaben und 2000 Mädchen in 22 Schulen und Anstalten werden fast ausnahmslos kath. Gemeindeglieder, deren Zahl seit 1890 von 1800 auf 7860 gestiegen ist. Im Westen grenzt an das vorige das Gebiet von Uganda, in dem nach der neuesten Teilung (1894) folgende 3 Vikariate bestehen: (6.) Am oberen Nil mit 4 Stationen der engl. Bruderschaft St. Joseph von Mill-Hill, (7.) des nördl. Viktoria Nyanza mit 12 Stationen der weißen Väter und (8.) des südl. Vikt. Nyanza (Deutsch-Uganda mit 4 Stat. derselben Kongr. (Kamoga, Marienberg, Neuwied (auf der Ukrewe-J.) u. U. l. Fr. v. Lourdes. Unter der durch die ältere evang. Mission gegebenen Anregung ist im Volke von Uganda eine auffallende Bewegung zum Christentum vorhanden, welche in Verbindung mit den politischen Parteikämpfen der k. M. zu statten kam. Besonders ausgedehnte Scharen sind im nördl. V. N. gesammelt. Die Statistik giebt 39586 Kath. und 166150 Katech., für welche 32 P. mit 9 Gehilfen nur unzureichende Arbeit thun können. Ein Seminar mit 60 Zöglingen soll eingeborne Geistliche liefern. Am oberen Nil zählt man 3530 Kath. und 9910 Katech., während in Deutsch-Uganda nur 1290 Kath. und 1097 Katech. angegeben sind. Gegen Süden folgt endlich auf deutschem Gebiet gelegen das Ap. Vik. von Unianyembe, in dem ebenfalls die weißen Väter 5 Stationen (Uschirombo, Msalala u. a.) haben mit 1133 Kath. und 6755 Katech.

Ostafrika. Sa.: 63 Stat. (128), 162 P. (239), 89 F., 64 S., 107 Sch. (227), 7771* Schl. (33050), darunter 3578** Mdch. (11852**), 69288*** Kath., (46639) Chr.

* Angaben von 2 Feldern fehlen. ** Unvollständig. *** Auf einigen Feldern sind Europäer mit eingeschlossen.

E. Nordafrika. An das Ap. Vik. des nördl. Sansibar grenzt im N.W. 1. das der Gallaländer in dem schon seit 1846 italienische Kapuziner arbeiteten — seit 1863 französische. In neuester Zeit hatte diese Mission (wie manche andere in Ostafrika) viel von Dürre und Heuschrecken zu leiden. Der Vikar hat seinen Sitz in Harar. Ein Seminar steht in Blüte; aber nur 8 Elementarschulen sind vorhanden mit 320 Schülern (darunter 40 Mdch.). Die Zahl der Kath. wird auf 7000 geschätzt (1890: 6000). Neben 15 Missionaren wirken 5 eingeborene Weltpriester. Die genannte Kongr. wirkt auch in der 2. Ap. Präf. Erythräa, in der gleichnamigen italienischen Kolonie auf 24 Stationen, von denen Keren der Sitz des Präfekten ist. Früher gehörte das Gebiet mit zu dem 3. Ap. Vik. Abessinien, von dem es 1894 abgezweigt wurde. Letzteres besteht seit 1838. Wegen des heftigen Widerstandes des abessinischen Klerus gegen die römische Mission hat man den äthiopischen Ritus zugelassen. Unter den Kämpfen mit der italienischen Macht war die Arbeit der Lazaristen zeitweise abgebrochen, ist aber neuerlichst wieder aufgenommen. Vor der Teilung zählte man 30000 Kath. Jetzt werden von Abessinien 4000, von Erythräa 7900 angegeben. 4. Ägypten, das ebenfalls ein Ap. Vik. bildet, hat eine ausgedehnte kath. Bevölkerung verschiedener Riten. Von 78580 halten sich 56180 zum lateinischen und 20500 zum koptischen Ritus. Auf zahlreichen Stationen, in Schulen und anderen Anstalten, sind viele Priester verschiedener Kongr. in Thätigkeit. Das (5.) Nil-Delta hat eine besondere Präf. mit Lyoner Missionaren. In der (6.) Ap. Präf. Tripolis arbeiteten die Franziskaner seit ein paar Jahrhunderten und haben nun in 4 Parochien 5450 Kath. Denselben ist die (7.) Präf. Marokko überwiesen, wo 1859 ihre alte Mission erneuert wurde. Man zählt jetzt dort 6260 Kath. In der (8.) Ap. Präf. des Sudan hatten früher österreichische Priester unter den Negern am weißen Nil gearbeitet. Sie wurde 1872 der Missionsanstalt zu Verona überwiesen, unter deren Sendboten sie zur Blüte gelangte. Ihre Stationen wurden bis nach Kordofan vorgeschoben. Durch die Empörung des Mahdi wurde das Werk zerstört. Jetzt hat jene Anstalt, die seither die Kongr. der Söhne vom heil. Herzen Jesu bildet, nur einige Stationen in Aegypten mit Schulen und Wohltätigkeitsanstalten. Erst kürzlich nach dem endgiltigen Falle des Mahdismus (1898) ist Omdurman (gegenüber von Khartum) wieder besetzt worden. Schließlich ist das (9.) Ap. Vik. der Sahara zu nennen, in dem die weißen Väter auf 11 Plätzen (El Golea, Sedi Scheikh, Timbuktu, Segu u. s. w.) arbeiten. Die Zahl der Kath. ist noch nicht ersichtlich, da die Missionare aus Not der Verhältnisse sich weniger um Einzelbekehrungen als um die Vorbereitung der Bekehrung ganzer Stämme bemühen. Doch werden jährlich Taufen vollzogen meist an Knaben in articulo mortis.

Von den gesamten kath. M. in Nordafrika fällt nach unserer Auffassung nur die letztere und die unter den Gallas in den Rahmen wirklicher Missionsthätigkeit (unter Nichtchristen). Wir zählen daher in Nordafrika nur 15 Stat., 45 P., 14 F., 24 S., 18 Sch., 571 Schl., 175(?) Mdch. und 7000 Kath. Die M. C. zählen 108930, also über 100000 Konvertiten aus anderen christl. Bekenntnissen oder deren Nachkommen.

F. Die afrikanischen Inseln. (1.) Annobom, Korisko und Fernando Poo bilden eine Ap. Präf. in der spanische Missionare (Söhne v. unbefl. Herzen M.) 10 Stationen mit 3100 Kath. Madagaskar ist neuerlichst in 3 Ap. Vik. geteilt: (2.) Nord, (3.) Süd und (4.) Central-Mad. In dem letzteren haben die Jesuiten seit lange als Konkurrenten der evang. M. gearbeitet. Schon 1886 findet sich die Zahl ihrer Bekehrten auf 84000 angegeben. Später 41135. Nach der französischen Eroberung sind die Gemeinden sehr gewachsen, da die mit äußeren Gewaltmitteln bedrohten Evangelischen sich vielfach zum Übertritt verleiten ließen. So geben die M. C. neuestens 61500 Kath. und 258956 Katech. Nachdem ruhigere Verhältnisse eingetreten sind, hat der äußere Druck nachgelassen, da die Verwaltung im Prinzip die Religionsfreiheit aufrecht erhält. Nur einzelne Beamte wissen die Verfügungen so auszulegen, daß sie mit der kath. M. mit äußeren Mitteln Vorschub leisten. Im südlichen Mad. haben die Lazaristen seit 1896 einen neuen Anfang gemacht; im nördlichen hielten die Väter v. hl. Geist 1898 ihren Einzug. Sie fanden 6000 Kath. vor, meist Europäer. Derselben Kongregation ist die 5. Ap. Präf. von Mayotta Nossibé und den Komoren überwiesen. Unter den 1600 Kath. sind viele schwarze Christen von Reunion, welches letztere schon lange eine kath. Diöcese bildet, ebenso wie

die Seychellen. Diese beiden Sprengel rechnen wir nicht mehr zu den Missionen*. 28 Stat. (85), 90 P. (88), 82 F., 61 S., 863 Sch. (2247), 118503 Schl. (136980), 68509 M. (34201), 64900 Kath. (138216).

Ganz Afrika. 328 Stat. (1070), 833 P. (1275), 13** eingeb. (890), 796 F., 927 S., 1382 Sch. (4718), 181105 Schl. (307357), 80981 Mdch. (98766), 242136 Chr. (699899).

* Von einer Arbeit an den vorhandenen heidnischen Kulis wird nichts erwähnt.

** Scheint unvollständig.

II. **Asien.** A. Vorderasien mit den kath. M. in Kleinasien, Mesopotamien, Syrien, Palästina, Arabien und Persien, welche nach den M. C. 145580 Kath. zählen, übergeben wir, da auf dem ganzen Gebiete nur an der Gewinnung von Christen anderer Konfessionen (Syrer, Chaldäer, Armenier u. s. w.) gearbeitet wird. Die Bekehrung von Muhammedanern wird in keiner Weise erwähnt. Wir wenden uns sofort nach

B. Vorderindien. Hier fallen die Anfänge der kath. M. zusammen mit der portugiesischen Kolonisation im 16. Jahrhundert. Die Arbeiten der Franziskaner und Dominikaner, obwohl von der weltlichen Macht und der Schärfe der Inquisition unterstützt, hatten jedoch wenig Erfolg. Nur geringe Christengemeinden konnten dem 1534 errichteten Bistum von Goa unterstellt werden. Erst mit Franz Xaver, der mit 2 Jesuiten 1542 dort eintraf, beginnt eine ausgedehntere Christianisierung. Zunächst galt seine Arbeit der in unsäglicher Unsittlichkeit verwahrlosten Kolonie. Unter den Heiden hatte er dort weniger Erfolge. Äußerlich großartige wurden ihm in der südlichsten Landschaft, Tinneveli zu teil, wo die Portugiesen von den Einwohnern gegen muhammedanische Eroberer zu Hilfe gerufen waren. In einem Monate konnte er dort 10000 Heiden taufen. Die großen Scharen kamen freilich nur aus den Paravern, einer niederen Kaste. Auch in Madura und an der Westküste in Travankor wirkte der eifrige Missionar, den die Legende mit Wundern geschmückt, und der jetzt als Heiliger und als Apostel Indiens verehrt wird. Aber schon nach einigen Jahren verließ er wenig befriedigt dies Feld, um in Ceylon, Malakka und Japan zu arbeiten. Es ist bezeichnend, daß er damals den König von Portugal bat, die Ausbreitung des Christentums dem Statthalter zu übertragen, und daß jede Vernachlässigung der Beamten in diesem Stücke strengstens bestraft werden sollte. Über eine äußerliche Pflanzung der kath. Kirchenformen war er nicht hinausgekommen. Andere Jesuiten traten in seine Fußstapfen und wußten mit Geschick und Anwendung von Gewalt das Christentum auszubreiten. Als Goa 1557 zum Erzbistum erhoben wurde, zählte man in den portugiesischen Besitzungen in Indien 300000 Christen. Einen großen Zuwachs erhielt die Kirche durch die Vereinigung eines Teils der in Malabar vorgefundenen syrischen Thomaschristen, die mit List und Gewalt unter Mitwirkung der Inquisition 1599 zuwege gebracht wurde.

Die bisher gewonnenen Heidenchristen stammten aus den niedrigsten Kasten, die höheren waren ganz unzugänglich geblieben. Seit 1606 versuchte der Jesuit Roberto de' Nobili in der Gegend von Madura als angeblicher Brahmane höchsten Ranges, durch ein mit großem Geschick angefertigtes heiliges Buch (V Veda) den Brahmanen die christliche Lehre beizubringen. Wie auch sonst Sektenstifter in Indien, fand Roberto seinen Anhang, der schließlich bis auf 30000 Seelen stieg. Das Akkomodationsverfahren wurde zwar vom Papste verdammt, aber erst nach langen Streitigkeiten von den Jesuiten aufgegeben. Die Qualität des damit erzielten Christentums wird man sich vorstellen können.

Eine Zeit lang hatten die Jesuiten auch in Nordindien ein hoffnungsvolles Feld, wo sie am Hofe des Großmoguls Akbâr als Leute der Kunst und Wissenschaft zu Einfluß gelangten. Mit seinem Tode (1606) fand diese Mission ohne bleibende Erfolge ihr Ende.

Mit Gründung der Propaganda wurden von dieser verschiedene Punkte des weiten Feldes besetzt. In Bengalen fand man im Anschluß an die französische Kolonie Tschandernagar Eingang. Bis nach Dhaka und Tschittagong wurden Stationen vorgeschoben. Von den anderen Orden die außer den Jesuiten zur Arbeit in Indien berufen wurden, sind besonders die unbeschuhten Karmeliter (Barfüßer) und die Kapuziner zu nennen. Sie blieben jedoch in untergeordneter Stellung. Das 18. Jahrhundert war durch die Entwickelung der politischen Verhältnisse der kath. M. nicht günstig. Als aber 1773 der Jesuitenorden aufgehoben wurde, sank sie vollends zu einem Schatten herab. Die Massen der gesammelten Heidenchristen verwahrlosten. Sie bildeten eine Kaste neben den anderen. An Bekehrung der Heiden war fast nicht mehr zu denken. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts wird der Zustand des Katholicimus in Indien von einem kath. Augenzeugen

als trostlos geschildert. Streitigkeiten der portugiesischen Krone mit dem päpstlichen Stuhle über das Patronatsrecht der Erzdiöcese Goa führten zu einem ärgerlichen Schisma, wodurch der Verfall nur befördert wurde. Der Riß konnte nicht geheilt werden durch eine kirchliche Ordnung, welche Gregor XVI. besonders durch die Bulle Multa praeclare (1838) einführte. Es bedurfte noch mehrfachen schmerzlichen Nachgebens seiner Nachfolger, bis endlich der Streit durch das Konkordat von 1886 beigelegt wurde. Die Erzdiöcese Goa und die Diöcesen Daman, Cochin und St. Thomas von Meliapur mit 531000 Seelen, fast ein Dritteil aller Kath. in Indien, sind der Jurisdiktion Portugals verblieben und stehen unter dem Primas von Goa, der den Titel Patriarch von Indien erhalten hat.

Auf die übigen Gebiete des Britischen Ostindiens hat Portugal seine Patronatsansprüche fallen lassen. Die dortigen früheren Ap. Vik. sind seit 1886 sämtlich in Bistümer, bezw. Erzbistümer verwandelt.

Unsern Rundgang durch dieselben beginnen wir mit (1.) Madura im südlichsten Teile der Halbinsel, wo einst Xaver die Massen taufte und Roberto als Brahmane wirkte. Das jetzige Bistum, welches vom Kaveri bis zum Kap Komorin reicht, umfaßt die größten Scharen der kath. Bevölkerung, nämlich 206000 unter 5 Millionen Seelen, mehr als 4 Proz. Hier unter den Tamulen hat die Mission den fruchtbarsten Boden gefunden, ganz anders als unter den Hindus im Norden, wo in einigen Diöcesen der Prozentsatz nur 0,03 Proz. und noch weniger beträgt. Auch die ev. M. hat hier eines ihrer fruchtbarsten Gebiete, und zählt in den südl. Distrikten Madura und Tinneveli fast noch einen höheren Prozentsatz der Bevölkerung in ihren Gemeinden. Bischofssitz und Seminar ist in Trichinopoli, 51 Jesuiten, 15 farbige Ordenspriester und 9 Weltpriester arbeiten auf 37 Stat. Schulen und Wohlthätigkeitsanstalten sind in den Händen von Ordensleuten — neben Jesuiten Brüder von den 7 Schmerzen der sel. Jungfrau Maria auch mehrere eingeborene Schwesternschaften sind vertreten. In den letzten 15 Jahren hat sich die Zahl der Kath. um mehr als 25 Proz. vermehrt.

Im Norden folgt bis zum Palarflusse die Erzdiöcese (2.) Pondichery, von der erst 1899 die Diöcese (3.) Kumbakonam abgetrennt wurde. Hier wirken Priester vom Pariser M.-Seminar unterstützt von nicht weniger als 332 Schwestern verschiedener Orden. In beiden Sprengeln zusammen beträgt der Prozentsatz der Kath. 2,7 Proz. Die meisten kommen auf das französische Pondichery. Die Zunahme ist nur etwa halb so stark wie in Madura. Die Erzdiöcese (4.) Madras umfaßt den nördlichen Teil des Tamulen-Gebiets sowie die südlichen Telugu-Distrikte. Selbst die im Kanaresen-Gebiete gelegene Station Bellary gehört dazu. Die Weltpriester von Mill-Hill (23 nebst 22 eingebornen) haben 29 Stat. Die Zahl der Kath. (44870) beträgt nur 0,6 Proz. der Bevölkerung und zeigt gegen 1895 einen kleinen Rückgang. Den westlichen Teil des Tamulenlandes umfaßt die (5.) Diöcese Koimbatur, zu der auch die blauen Berge gehören. 22 Stat. 41 P. vom Pariser M.-Seminar, 35870 Kath. Den bisher genannten Sprengeln, welche das Tamulenland umfassen, gehört annähernd die Hälfte (41 Proz.) der gesamten indischen Kath. an, obgleich die Zahl der Stat. und P. nur ein Viertel der Gesamtzahl beträgt.

Auch an der Westküste des südlichen Indiens giebt es neben den zu Goa gehörigen Diöcesen solche, die dem römischen Stuhle direkt unterstellt sind. Auch diese zählen viele Katholiken (60—87000). In Travankor liegt die Diöcese (6.) Quilon, die bis zum Kap Komorin reicht. Sie grenzt im Norden an die Erzdiöcese (7.) Verapoli, die schon nach Malabar hineinreicht. Der ganze Küstenstrich bis zum Gebiete von Goa bildet die Diöcese (8.) Mangalur. Diese ist seit 1878 den Jesuiten überwiesen. Früher arbeiteten auf dem ganzen Küstenstriche die unbeschuhten Karmeliter, denen die beiden südlichen Kirchenprovinzen auch jetzt noch anvertraut sind. Dort bestehen die Gemeinden größtenteils aus unierten Syrern. Ihr Wachstum ist nur mäßig. Dagegen hat in der Diöcese Mangalur die Zahl der Kath. sich in den letzten 15 Jahren um ca. 66 Proz. gehoben auf 83690. Die Rührigkeit der Jesuiten in Rivalität gegen die Basler ev. M., von der öfters Abgefallene als Konvertiten aufgenommen werden, hat dabei mitgewirkt.

Jenseits der Ghats liegt die Diöcese (9.) Mysore (Maisur), deren Grenzen über das gleichnamige Reich hinausgehen. Hier wirken Missionare vom Pariser Seminar, die in den letzten 15 Jahren den bedeutenden Fortschritt von 27000 auf 41000 Kath. zu verzeichnen haben (falls nicht in den M. C. von 1886 und 1901 eine verschiedenartige Zählung vorliegt). Die Arbeit erstreckt sich auf die verschiedenen hier zusammenstoßenden Völkerschaften: Tamulen, Kanaresen, Telugu und selbst Konkani.

Die Diöcese (10.) Haiderabad, die letzte im Gebiete der dravidischen Völker, ist dem

Mailänder Missionsseminar anvertraut, neben dessen 19 Missionaren hier auch Franziskaner arbeiten. Die Kath. zählen etwas über ein Zehntel Prozent der Bevölkerung.

Unter den arischen Völkern im nördlichen Indien erscheint die Erzdiözese 11. Kalkutta vor allen übrigen durch große Fruchtbarkeit ausgezeichnet. Dies kommt von den großen Scharen der Bergvölkerschaften (Kols) der Provinz Tschota Nagpur, welche angelockt durch die Versprechungen einer sozialen Reformation sich von den Jesuiten taufen ließen, meist nach einem ganz ungenügenden, viele überhaupt ohne Unterricht. Ein Teil der Konvertiten bestand aus abgefallenen evangel. Christen, welche durch die laxe Praxis der Kath. (namentlich der Trunksucht gegenüber) verführt waren. Nach der neuesten Statistik muß ein erheblicher Rückschlag, der wahrscheinlich mit der Niederwerfung der sozialen Sardâr-Bewegung zusammenhängt, eingetreten sein. Die M.C. geben die Gesamtzahl der Kath. der Erzdiöcese 1898 auf 65090 an, 1901 aber auf 54290. (Evang. Kols sind 63658 in der Goßnerschen M. und über 15000 bei der S.P.G.). Die Erzdiöcese ist aus dem früheren Ap. Vik. Westbengalen gebildet. Ost- und Centralbengalen sind jetzt die beiden Suffraganbistümer (12.) Dakka (Dhaka) und (13.) Krischnagarh geworden. Das erstere unter Missionaren vom heil. Kreuz, umfaßt zunächst das Flachland am unteren Brahmaputra, wo noch Bengalisch gesprochen wird, sowie das östliche Küstenland des bengalischen Meerbusens bis Akyab, mit barmanischer Bevölkerung, reicht aber auch hinauf in die Berge von Tippera, wo 4 Sprachen von Aborigines in Betracht kommen. Die meisten Stationen sind an Orten, wo auch englische Baptisten arbeiten. Schon 1886 wurden 15000 Kath. gezählt, 1892: 7680 und 1901: 11000. Im Westen folgt die dem Mailänder M.-Seminar überwiesene Diöcese Krischnagarh, genannt nach dem nördlich von Kalkutta gelegenen Distrikt, in welchem 1839 eine außerordentliche Bewegung Tausende von Dorfleuten in die evangel. Kirche führte. Später fielen ihrer viele wieder ab und wurden leicht von den kath. Missionaren gewonnen. Die meisten der jetzt aufgeführten 4050 Kath. dürften dieser Klasse angehören. (14.) Assâm ist seit 1889 eine Ap. Präf., welche neben der gleichnamigen Provinz noch Manipur und Bhutan umfaßt. Die dort wirkenden Missionare gehören der „Gesellschaft vom Göttl. Erlöser" an. Unter einer Bevölkerung von 7 Millionen giebt es 1310 Kath. Die Diöcese (15.) Allahabad (früher Ap. Präf. Patna) umfaßt die südöstl. Hälfte der Nordwestprovinzen, mit den Hauptstat. Allahabad, Benares, Kânpur (Cawnp.), Lakhnau u. a. Die Hindubevölkerung bildet einen harten Boden. Unter 38 Millionen werden 6420 Kath. gezählt. Die Mission ist in den Händen der Kapuziner, ebenso wie in der 1892 abgezweigten Ap. Präf. (16.) Bettiah, die sich im Osten anschließt. Sie hat ihren Namen von der sonst nicht bedeutenden Ortschaft, in welcher erfolgreiche kath. Wohltätigkeitsanstalten (Waisenhaus u. s. w.) bestehen. Sie umfaßt die Distrikte Gorakhpur, Patna, Gazipur und selbst Königreich Nepâl. Die nordwestliche Hälfte der N.W.-Provinzen umfaßt die Erzdiöcese (17.) Agra, ebenfalls mit Kapuzinern besetzt. Von den Erfolgen, die hier im 16. Jahrhundert von Jesuiten erzielt wurden, war nichts übrig. Obgleich schon im 17. die kath. M. erneuert wurde und nun seit $2^1/_2$ Jahrhunderten besteht, beträgt der Prozentsatz der Kath. unter der Bevölkerung wenig mehr als 0,03 Proz., wobei, wie es scheint, auch die kath. Europäer mit einbegriffen sind. Abgezweigt wurde 1892 die Ap. Präf. (18.) Radschputana, wo ebenfalls die Kapuziner in den wichtigsten Städten Stationen haben. Die Residenz ist Adschmir. Auch die Diöcese (19.) Lahore (früher Ap. Vik. Pandschâb) ist von Agra abgetrennt, aber der genannten Kongregation verblieben. Neuerdings ist von derselben wieder die Ap. Präf. (20.) Kafiristan und Kaschmir abgezweigt mit den Haupstationen Peschawar, Rawalpindi, Srinagar u. a. Hier arbeiten Br. von St. Joseph von Mill-Hill.

Als letzte Erzdiöcese ist endlich (21.) Bombay zu nennen. Sie erstreckt sich von Kabul und Afghanistan über Sindh bis in das Marathaland, dessen größerer Teil jedoch seit 1886 als besondere Diöcese (22.) Puna abgelöst ist. Die Mission ist in den Händen der Jesuiten, die in Bombay großartige Erziehungsanstalten haben. Nach Osten zu schließt sich die Diöcese (23.) Nagpur an, welche die gleichnamige Division nebst den andern Teilen der Centralprovinzen umfaßt. Die Mission ist den Salesianern übertragen. Bei einer Seelenzahl der Kath. von 8000 fanden hier im Jahre 1900 nicht weniger als 30827 Taufen statt. Einbegriffen sind 28930 Kindertaufen, die in Todesgefahr gespendet wurden. Daß die Eltern dazu ihre Einwilligung gegeben hatten, oder auch nur wußten, was mit ihren Kindern geschah, ist wohl nicht anzunehmen. Dieselbe Kongregation arbeitet auch in der zuletzt zu nennenden Diöcese (24.) Vizagapatam, welche Teile des Telugulandes sowie von Orissa umfaßt. Hauptstationen sind: Vizagapatam, Vizianagaram, Berhampur, Kattak u. a.

Wir lassen die statistische Tabelle nach den neuesten M. C. folgen. Man darf nicht übersehen, daß unter den Kath. auch die Europäer und Eurasier mitgezählt sind, deren Zahl bereits im Census von 1891 auf mehr als 71 000 angegeben wurde. Die Tabelle enthält nur die unter der Propaganda stehenden Kirchenprovinzen. Eine sichere Angabe über die in der M. thätigen Ordensleute ist nicht zu gewinnen, da nicht überall die eingebornen von den europäischen unterschieden sind. Im ganzen finden wir außer den Missionspriestern 195 Ordenspriester (Kapuz., Franzisk., Karmel., Jes., Salesianer u. a.) und 1873 Klosterfrauen, letztere jedenfalls meistens eingeborne.

Missionsgebiete*.	Einwohner.	Katholiken.	Hauptstationen.	Kirchen und Kapellen.	Schulen.	Seminare.	Europäische Missionare.	Eingeborne Priester.	Waisenhäuser.
1. D. Madura	5 000 000	206 000	37	980	239	—	51	24	10
2. E.D. Pondichery	5 000 000	133 770	51	275	80	1	77	27	19
3. D. Kumbakonam	3 000 000	85 000	27	502	54	—	19	17	4
4. E.D. Madras	7 075 790	44 870	29	142	76	1	23	22	6
5. D. Koimbatur	2 028 020	35 870	22	114	59	1	36	8	8
6. D. Quilon	1 210 000	87 000	29	167	—	1	16	28	3
7. E.D. Verapoli	1 200 000	59 700	41	53	149	1	13	32	5
8. D. Mangalur	3 709 000	83 690	34	73	64	1	34	47	15
9. D. Maisur	5 500 000	41 170	27	97	71	1	47	10	15
10. D. Haiderabad	11 054 000	12 590	11	54	30	—	19	—	5
11. E.D. Kalkutta	21 000 000	54 290	32	290	127	—	77	27	7
12. D. Dakka	17 000 000	11 000	6	22	15	—	8	—	8
13. D. Krischnagarh	15 000 000	4 050	6	43	18	—	8	—	6
14. A. Pr. Assâm	7 000 000	1 340	7	9	9	—	9	—	—
15. D. Allahabad	38 147 000	6 420	15	32	27	—	19	5	6
16. A. Pr. Bettiah	13 000 000	4 025	11	11	13	—	15	—	11
17. E.D. Agra	25 000 000	8 095	24	36	19	1	35	—	12
18. A. Pr. Radschputana	14 200 000	3 650	9	14	5	1	12	2	5
19. D. Lahore	13 600 000	3 590	13	20	22	—	23		4
20. A. Pr. Kafiristan und Kaschmir	2 000 000	3 000	10	11	4	—	14	-	6
21. E.D. Bombay	12 380 000	16 160	27	46	23	—	51	22	2
22. D. Puna	7 000 000	13 000	22	38	98		21	10	2
23. D. Nagpur	15 500 000	8 000	10	28	15	—	20	5	11
24. D. Vizagapatam	9 000 000	12 915	14	59	25	—	18	—	4
	254 603 790	885 195	514	3116	1242	9	672	286	174
Kath. unter Portug. Jurisdiktion		534 000							
Kath. in Vorderindien		1 419 195							
Evangel. „ „		776 562**	719		6866		1057	884	

* D. = Diöcese, E.D. = Erzdiöcese, A. Pr. Apostolische Präfektur. ** Nur Eingeborene.

C. Ceylon, obgleich eng mit Indien verwandt (wie denn die Tamulen der nördlichen Teile sich von denen des Festlandes nur wenig unterscheiden), führen wir hier besonders auf, da die Insel als britische Kronkolonie mit eigener Verwaltung mit dem Kaiserreiche Indien nicht verbunden ist. Buddhistische Singhalesen bilden den Hauptbestandteil der Bevölkerung, etwa dreimal so viele wie die der Hindureligion anhangenden Tamulen. Während der 140jährigen portugiesischen Herrschaft von 1517–1658 hatte der Katholicismus viel Boden gewonnen. Während der holländischen, bis 1796, wurde mit äußeren Mitteln reformiertes Bekenntnis und Gottesdienst eingeführt. Als darauf mit der englischen die Religionsfreiheit kam, hielt es nicht schwer, bedeutende Scharen jener Reischristen zum Kath. zurückzuführen. Die für C. anzugebenden Zahlen bedeuten

also nur zum geringeren Teile die Ergebnisse moderner kath. Missionsarbeit. Der Umfang der letzteren ist nicht festzustellen.

C. wurde 1836 als Ap. Vik. von der Diöcese Cochin abgelöst und 1847 davon wieder das Ap. Vik. Jaffna abgezweigt. Das erste ist seit 1887 Erzdiöcese Kolombo, das andere Suffragandiöcese, beide unter Pflege der Oblaten d. unb. E. Im Innern ist die Diöcese Kandy in den Händen von Benediktinern. Die östlichen und südlichen Provinzen der Insel bilden die den Jesuiten überwiesenen Diöcesen Trinkomalli und Galle. Die Gesamtzahl der Kath. wird auf 275220 angegeben. Darunter sind außer Europäern auch viele portugiesische Mischlinge mitgerechnet. Nach dem offiziellen Census scheint die obige Angabe irrtümlich zu sein. Dort sind 1891 nur 153000 Kath. angegeben. Auf 88 Stat. arbeiten 111 europ. und 43 eingeb. P. bei 592 K. und Kap. und 847 Sch., 4 Sem., 17 W. H., 70 F., 308 S., letztere meist eingeboren.

(Evang.: 45 Stat., 49 europ. M., 95 ordin. Eingeb., 31953 Chr., 861 Sch.

D. Hinterindien. Im Reiche Barma war die ältere Mission nur unbedeutend. Bis 1722 stand es unter dem Bischof von Meliapur; dann wurde es zu einem Ap. Vikariate erhoben. Verschiedene Kongregationen arbeiteten im 18. und 19. Jahrhundert ohne sonderlichen Erfolg, bis endlich nach der englischen Eroberung die Verhältnisse sich günstiger gestalteten. Seit 1856 befindet sich die Mission in den Händen des Pariser Missionsseminars. Das Gebiet ist in drei Ap. Vik. geteilt: Süd-Barma mit 41000 Kath. – unter denen sich auch Tamulen, Chinesen und nicht wenige durch die evangel. Mission bekehrte Karenen befinden. Nord-Barma (6000 Kath.), wo auch unter Schan gearbeitet wird, und Ost-Barma mit dem Hauptplatze Toungu, das dem Mailänder Missionsseminar übergeben ist und sich östlich bis an die Grenzen Tonkins erstreckt (9600 Kath.). Auch hier wird der längst bestehenden evang. Karenenmission Konkurrenz gemacht.

In Siam war die Mission im vorigen Jahrhundert schon einmal zur Blüte gelangt, ging jedoch zu Grunde, als das Land unter barmanische Herrschaft kam. Erst 1840 wurde die Mission wieder aufgenommen. Jetzt werden dort 22000 Kath. angegeben. Es ist nicht ersichtlich, wie viele davon Chinesen sind. Bedeutend ist die Zahl der Waisenhäuser (23), aus denen, wie es scheint, sich die Gemeinden hauptsächlich vermehren. Abgezweigt wurde die Diöcese Malakka (jetzt 19850 Kath., darunter viele Chinesen), sowie das Ap. Vik. Laos mit 9430 Kath. Die Mission in den drei Gebieten hat das Pariser Missionsseminar in der Hand.

(Den 99010 Kath. in Barma und Siam stehen 127707 evang. Heidenchristen gegenüber.)

In den östlichen Reichen Hinterindiens Kambodscha, Annam und Tongkin, die mehr oder weniger unter chinesischem Einfluß standen, haben die Jesuiten schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine ausgedehnte Thätigkeit entfaltet. Als unter ihnen hervorragend verdient Alexander von Rhodes erwähnt zu werden. Unter geschickter Benutzung politischer Verhältnisse wußten sie sich Anhang zu verschaffen. Die Folge davon war, daß schwere Christenverfolgungen ausbrachen, in denen viel Blut geflossen ist. Mehr als 200 Missionare wurden dort Märtyrer. In neuerer Zeit ist Frankreich als „Soldat der kath. Kirche" mit den Waffen eingeschritten. In den dadurch hervorgerufenen Kämpfen, welche zur Gründung des französischen Kolonialbesitzes führten, kam es wiederholt zu weiteren Christenverfolgungen. Aber gestützt auf französische Macht gewinnt die kath. M. immer weiteren Anhang. Schon 1693 waren in Ost-Tongkin neben den Jesuiten spanische Dominikaner in die Arbeit eingetreten. Zwischen den Vertretern beider Orden gab es ärgerliche Streitigkeiten. In der Folge kamen die Gebiete der Jesuiten an das Pariser Seminar. Jetzt arbeiten die Priester des letzteren in den Ap. Vikariaten Kambodscha, Nord-, Ost- und West-Kotschintschina, sowie in Süd-, West- und Ober-Tongkin, während Ost-, Mittel- und Nord-Tongkin das Arbeitsfeld der Dominikaner sind.

Die neueste Statistik (M. C.) giebt für ganz Hinterindien 918820 Kath., 512 europ. und 527 eingeb. Priester, 2342 Sch. Auf die östlichen Gebiete unter französ. Macht kommen davon 830960 Kath. In 20 Jahren ist die Zahl um mehr als 300000 gewachsen. Dort bestehen viele Frauenklöster mit Eingeb., die z. T. besondere Orden, wie Liebhaberinnen des Kreuzes, Tertiarierinnen des hl. Dominikus u. a. bilden.

(Evang.: 127707 Chr., 46 Stat., 94 Miss., 209 eingeb. Pf. 599 Sch.)

E. Holländisch-Indien. Auf diesem Gebiete hat die k. M. nur das Ap. Vik. Batavia (Jesuiten), und die Ap. Präf. Nord-Borneo und Labuan (Väter von Mill-Hill). Die letztere mit dem Sitze auf der Insel Labuan hat einige Stat. im brit. Borneo, sowie in Sarawak, wo sie der anglikanischen M. Konkurrenz zu machen sucht, und zählt im

ganzen 1200 Kath. Zu Batavia gehören 10 Stat. auf Java, 1 auf Sumatra, 3 auf Celebes, von denen 2 in der bereits christianisierten Minahaßa (woselbst sie 21 Schulen haben), 2 auf Timor und 5 auf Flores. Die Gesamtzahl der Kath. ist nach dem M. C. 19831. Nach der K. K. S. 255 ist die Zahl auf 48846 angegeben, darunter 22382 Europäer und 26464 Asiaten. Die meisten der letzteren finden sich auf Flores (16615) und Celebes (5974) und Timor (1727). Im ganzen kann man für Holl.-Indien nur 38464 Kath. rechnen. 40 Stat., 62 K. und Kap., 62 europ. M. 48 Sch., 6 W.-H. (Evang. Eingeb.: 356112).

Die Philippinen, welche ihre kirchliche Hierarchie haben, stehen nicht unter der Propaganda, und sind daher in den M. C. nicht aufgeführt. Nach der K. K. sind in den Diöc. Manila, Nueva Segovia, Nueva Carceres, Cebú und Jaro neben einer nur geringen Anzahl von Weltpriestern die Vertreter einer ganzen Reihe von Orden (Augustiner, Rekollekten, Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten und Benediktiner) thätig. In 736 Pfarreien, 105 Missionspfarreien und 116 Missionen wurden gezählt 6559998, für die 957 Pfarrer, bezw. Missionare vorhanden waren. Da die Gesamtbevölkerung 7150000 zählt, sind also noch 590000 Heiden vorhanden, mit denen aber die Mission in neuerer Zeit wenig Berührung zu haben scheint.

F. China. Schon im 14. Jahrh. hatten die Franziskaner im chinesischen Reiche eine Mission (Joh. von Monte Corvino), die nach achtzigjährigem Bestande 1370 unter Kriegsunruhen zu Grunde ging. Wieder aufgenommen wurde die Arbeit von den Jesuiten. Franz Xaver zwar erreichte nicht das Ziel seiner glühenden Wünsche, sondern starb an der Schwelle des Arbeitsfeldes (1552). Von seinen Nachfolgern, die sich stützend auf die portugiesische Kolonie Makao (seit 1576 Bistum) weiter vordrangen, ist besonders Matteo Ricci (1582—1610) zu nennen. Er verstand es, mit großer Geschicklichkeit durch Geschenke und durch Verwertung seiner mathematischen Kenntnisse hohe Beamte sich günstig zu stimmen und mit ihrer Hilfe (1601) selbst die Gunst des Kaisers, ja die Stellung eines hohen Staatsbeamten zu erlangen. Seine Missionsmethode ist mit der des Robert de'Nobili verwandt. Mit schlauer Accomodation ließ er Ahnenverehrung und Ahnenopfer, ja selbst die Verehrung des Khungfutß (Confucius) bestehen, und es wurde ihm leicht, den Gebrauch der Kruzifixe, Marienbilder, Gebetsformeln u. s. w. einzuführen. Ähnlich wirkte Adam Schall (1628—1666), Verbiest (bis 1688) und mehrere andere, die sich als Künstler, Uhrmacher, Drechsler, Maler, Kanonengießer, Kalenderschreiber, Kartographen unentbehrlich machten und eine große Anzahl von ihren Ordensgenossen ins Land zogen. Wenn sich auch zeitweise die Verhältnisse verdunkelten und hier und da Verfolgungen entstanden, so mehrten sich doch die Anhänger der Jesuiten, besonders seitdem der Kaiser Kwanghi durch ein Gesetz die christliche Religion für gut erklärt und ihre Annahme seinen Unterthanen gestattet hatte. Es soll gegen Ende des 17. Jahrhunderts 300000 Christen in China gegeben haben. — Neben den Jesuiten aber waren seit 1630 zahlreiche Dominikaner und Franziskaner in das Arbeitsfeld eingetreten, welche die Accomodationsmethode angriffen. Darüber kam es zu heftigen, ärgerlichen Streitigkeiten. Ja als der Papst zur Beseitigung der verwerflichen Praxis einen Legaten nach China sandte, brachten sie es dahin, daß er ins Gefängnis geworfen wurde. Ein zweiter wurde in Peking mit Hohn und Spott abgewiesen. Bald darauf starb der Kaiser Kwanghi (1723). Sein Sohn und Nachfolger Yungtsching sah in der Einmischung des Papstes etwas Staatsgefährliches, und verbot das Christentum. Unter den nun entstehenden Verfolgungen schmolz die Zahl der Christen schnell zusammen. Trotzdem hielten sich die Jesuiten noch lange und achteten nicht der päpstlichen Bulle, welche ihre Praxis aufs neue verdammte, während die Priester der anderen Orden ausgewiesen waren. Durch die Aufhebung des Jesuitenordens und die Ungunst der Revolutionszeit kam die Mission immer weiter zurück. Dazu wiederholten sich bis gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts immer wieder die Christenverfolgungen.

Erst als China im Frieden von Nanking (1842) sich demütigen mußte, erlangte der französische Abgeordnete auch einen Duldungserlaß für die Katholiken, welcher im Frieden von Peking (1860) sogar dahin erweitert wurde, daß den Katholiken alle ihre früheren Kirchengüter zurückerstattet werden sollten. Seitdem hat die k. Mission, die sich immer auf politische Macht stützte und mit Waffengewalt drohte, sich immer weiter ausgebreitet. Die zahlreichen Christenverfolgungen, für die durch diplomatischen Druck hohe Sühngelder erzwungen wurden, haben äußerlich die kath. Sache gefördert, weit und breit im Volke aber eine tiefe Erbitterung hervorgerufen, zumal da diese gehaßten Fremden es durchgesetzt haben, daß ihren Würdenträgern der Mandarinenrang zuerkannt ist. Daß sie über ihre Anhänger nun auch geradezu die Gerichtsobrigkeit bilden, und die Katholiken

der richterlichen Gewalt des Reiches entzogen sind, führt ihnen zwar fortgesetzt viele Neophyten zu, die bei ihnen Schutz vor dem drohenden Arme der Staatsbeamten suchen, aber es liegt auf der Hand, daß (wenngleich auch wohl hier und da ein Unschuldiger der Bestechlichkeit der Beamten aus dem Wege geht) im großen und ganzen recht zweifelhafte Elemente in die kath. Gemeinden hineinkommen. Die bedeutenden Verluste, welche die k. M. in den Wirren von 1900 gehabt hat, lassen sich z. Z. noch nicht übersehen. (Die Liste der Märtyrer, 35 europ. Missionare [darunter 2 Deutsche] und 7 deutsche Schwestern wird bereits ziemlich vollständig sein. Die Zahl der eingeb. Katholiken wird [wahrscheinlich zu hoch] auf 20000 geschätzt.) Ob der neue Aufschwung, den das chinesische Reich nach der jüngsten Demütigung durch die europäischen Mächte vermutlich nehmen wird, der kath. Kirche zu gut kommt, muß die Zukunft lehren. Die Zahlen, die wir der K. K. (S. 256) entnehmen, scheinen überall den Stand vor den Wirren zu bedeuten.

Die 41 Ap. Vik., welche zur Zeit in China bestehen, sind in folgende 5 Gruppen verteilt:

I. Petschili (Nord-, Ost-, Südwest-, Südost-), Mandschurei (Süd-, Nord- und Ost-), Mongolei (Ost-, Mittel- u. Südwest-) und Nord-Honan.

II. Kuldscha, Kansu, Schensi (Nord- und Süd-), Schansi und Schantung (Nord-, Ost- und Süd-).

III. Tschekiang, Süd-Honan, Hunan (Nord- und Süd-), Hupe (Nordwest-, Ost- und Südwest-), Kiangnan und Kiangsi (Nord-, Ost-, Süd-).

IV. Kweitschau, Sztschuen (Nordwest-, Ost-, Süd-), Yünnan und Tibet.

V. Fuhkien, Amoy (Emoi), Hongkong und die Ap. Präf. Kwangsi und Kwangtung.

Im ganzen sind in China folgende 10 Miss.-Gesellschaften thätig:

	Felder	Europ. Miss.	Kath. (ohne Katechum.)
1. Pariser Miss.-Seminar	In Yünnan, Kwangtung, Kwangsi, O.-, Nw.- u. S.-Sztschuen, N.- u. S.-Mandsch. u. Tibet . . .	313	235 973
2. Lazaristen	N.- u. W.-Tschili, Tschekiang, N.-, O.-, S.-Kiangsi	115	128 563
3. Jesuiten	Kiangnan, S.-O.-Tschili . . .	168	168 921
4. Franziskaner . . .	Schensi, Schansi, N.- u. O.-Schantung, Hunan u. Hupe . . .	126	109 428
5. Dominikaner . . .	Fuhkien u. Amoy	43	42 684
6. Augustiner	N.-Hunan	8	215
7. Mailänder Seminar .	Hongkong, Honan	39	22 200
8. Römisches Seminar .	S.-Schensi	13	9 180
9. Scheutvelder M. . .	Kansu, Mongolei, Kuldscha . .	84	30 342
10. Steyler M.	S.-Schantung	33	15 252
		942	762 758

Die neuesten **M. C.** geben bei anderweitiger Ordnung etwas andre Zahlen. Wahrscheinlich sind die Verluste durch die jüngste Verfolgung schon berücksichtigt. 720 540 Kath., 734 Stat., 904 eur. Miss., 471 eingeb. Pr., 3584 Sch. [K. K.: 4051 mit 65 990 Schl., 47 Priesterseminare mit 869 Alumnen, 47 Kollegien und Knabenseminare mit 2263 Zögl., 239 W.H., 26 825 W., 235 Spitäler, 239 europ. **S.** und 720 chines.]. Die Schwestern gehören meistens dem Franziskanerorden an. Daneben sind **Filiae Charitatis**, Schwest. von St. Paul v. Chartres, Töchter St. Josephs u. a. vertreten. Es giebt auch mehrere chinesische Orden, wie z. B. die Helferinnen der a. Seelen im Fegefeuer.

(Evang.: 478 Stat., 973 Miss., 297 eingeb. Pf., 205 747 ev. Chr., 1823 Sch., 37057 Schl.)

G. Korea wurde erst 1784 als Missionsfeld aufgenommen. Als sich in den ersten Jahrzehnten die Schar der Katholiken mehrte, erhoben sich immer wiederkehrende Verfolgungen, in denen im Laufe der Zeit 3 Bischöfe, 11 Priester und ungezählte Laien Märtyrer wurden. Das Ap. Vik. war 1831 errichtet und dem Pariser M. Seminare anvertraut. Damals war das Land noch unter ziemlich loser Oberherrschaft von China. Nach dem Kriege von 1894 ist es unter dem Einflusse Japans ein selbstständiges Kaisertum geworden, in dem freilich auch Rußland, in Rivalität mit Japan, seinen Einfluß geltend zu machen sucht. Seitdem sind die Gefahren und Schwierigkeiten der Mission zum [illegible] Teil beseitigt und die Übertritte mehren sich von Jahr zu Jahr. Nebem dem [illegible] Ap. Vik., Söul, bestehen 34 weitere Stationen. An 40 Kirchen und Kapellen [illegible]

39 europ. und 9 koreanische Priester. Ohne Katech. zählte man 42 450 Kath., 1 Sem., 59 Sch. mit 481 Schl., 2 W.H. mit 342 W.; weitere 346 W. werden in kath. Familien erzogen. Klosterfrauen v. St. Paul v. Chartes: 11 europ. und 11 kor. nebst 33 Novizinnen.

H. Japan. Hier machte F. Xaver 1549 die ersten Missionsversuche, die keinen bedeutenden Erfolg hatten. Erst seinem Nachfolger gelang es, einige der mächtigen Feudalherrn zu gewinnen, die ohne weiteres ihre gesamten Unterthanen zum Übertritt brachten. Noch mehr wuchs die Schar der Kath., als Nobunaga die bisherige Dynastie stürzte und die Herrschaft an sich brachte. Er trat offen als Beschützer der Christen auf, während er die ihnen widerstrebenden Buddhistenpriester grausam verfolgte. Die Mission war mit der obsiegenden politischen Partei verbunden und zählte mit der Zeit 600000 Anhänger. Mit Jesuiten kamen auch Augustiner, Dominikaner und Franziskaner ins Land. Auch die Inquisition entfaltete ihre Thätigkeit. Die politischen Verhältnisse wechselten jedoch. Es folgten schwere Verfolgungen. 1641 wurden alle noch im Lande befindlichen Missionare mit Gewalt entfernt. Das Christentum schien ausgerottet. Japan verschloß sich auf 2 Jahrhunderte allem auswärtigen Verkehr. Erst 1854 wurde es durch amerikanische Macht wieder eröffnet. 5 Jahre später konnte die Mission erneuert werden, vorhandene Reste der alten kath. Gemeinden kamen ans Tageslicht. Obwohl sich noch einmal der Christenhaß regte, kam es unter dem Heißhunger, mit welchem Japan die europäische Kultur aufzunehmen begann, bald zur Duldung der Mission, die nun wieder bedeutende Fortschritte machte, die in neuester Zeit jedoch unter dem Einfluß einer mächtigen nationalen Richtung verlangsamt erscheinen. Das ganze Werk ist dem Pariser M.-Seminar überwiesen. Es bestehen z. Z. 4 Kirchenprovinzen: die Erzdiöc. Tokio und die Diöcesen Osaka, Nagasaki und Hakodate. Unter einer Bevölkerung von 41 Millionen Seelen giebt es 55 453 Kath., 86 Miss.-Stat., 115 europ. und 32 jap. P. 36 Sch. mit 2826 Schl. (darunter 2041 Mädchen) und 23 W.H. mit 1497 W., 35 F. und 109 S. von verschiedenen Kongr.

(Evang.: 145 Stat., 237 europ. Miss., 297 eingeb. Pf. 85715 japan. Chr., 104 Sch., 7141 Schl. darunter 851 M.).

Ganz Asien: 2 966 142 Kath.*, (1 583 796 Chr.), 1930 Stat. (1632), 2348 P. und 1368 eingeb. (2632 Miss., 5809 eingeb. Pf.), 8358 Sch. (10 768), Schl.** (413 428).

* Ohne 534 000 portugiesische Kath., die hier ausgelassen sind, weil über sie für die anderen Rubriken keine Angaben vorhanden sind. Ebenso sind die Philippinen mit angeblich 6 560 000 Kath. übergangen.

** Die Angaben über die Schülerzahl sind so lückenhaft, daß sich eine zutreffende Gesamtzahl nicht ermitteln läßt.

III. **Amerika.** A. Das anglosaxonische Amerika. 1. Die Vereinigten Staaten. Für unsere Betrachtung gliedert sich der Erdteil Amerika in zwei Teile, die mit der geographischen Einteilung in Nord- und Südamerika nicht ganz übereinstimmen. Die politischen Gebilde, welche unter germanischer (bezw. anglosaxonischer Vermittelung) in der neuen Welt entstanden sind, sondern sich scharf von denen, welche sich unter romanischen Kultur-Einflüssen bildeten. Dort herrscht das evangelische Bekenntnis, hier das katholische. Zwar waren auch in Nordamerika an den älteren Kulturarbeiten die kath. Franzosen beteiligt. Aber seit der Entstehung der Vereinigten Staaten sind auch die früheren französischen Kolonien ganz unter den angloamerikanischen Einfluß gekommen. Der heutige Stand der kath. Kirche in den V. St. hat sich nicht sowohl aus den alten kath. Kolonien entwickelt, sondern aus dem Strom der kath. Einwanderer, unter denen Iren und deutschredende Kath. besonders in den Vordergrund getreten sind, dann aber auch der äußerst rührigen Propaganda, welche alle ihren Zwecken günstige Gelegenheit mit viel Geschick gründlich ausgenützt hat. Dies waren die Faktoren, aus denen die großartige kath. Hierarchie entstanden ist, an deren Erweiterung auch jetzt unausgesetzt gearbeitet wird. Die k. M. in N.-Amerika ist ganz überwiegend Konvertierung von Protestanten. In den Rahmen unserer Darstellung gehört nur, was von kath. Seite zur Christianisierung von Nichtchristen geschieht. Wir übergehen daher die ausführlichen Mitteilungen der M. C. über die in 87 Kirchenkreisen mit 10 309 970 Kath. getriebene Thätigkeit und beschränken uns nur auf die Arbeiten unter Indianern und Negern.

Die Indianer-Mission kann nach den direkten Angaben der M. C. nur eine sehr beschränkte sein. Nur in 5 Kirchenkreisen ist die Zahl bekehrter Indianer angegeben, zusammen 9187. Dazu werden in Arizona 25000 erwähnt. Im Anhange wird dafür die Zahl 11000 gesetzt und bemerkt, daß einst ihre Vorfahren unter spanischer Herrschaft

kath. wurden, aber nachdem die Mission unter ihnen aufgehört hatte, in die Barbarei zurückgefallen seien, obwohl die meisten sich Kath. nennen. Ähnlich steht es mit vielen der 28000 Indianer in Neu-Mexiko (Pueblos), während andere noch ganz in ihrem alten Heidentum sind.

Aus dem erwähnten Anhange ersehen wir ferner, daß unter den Indianern in Alaska auf einigen besonderen Stationen gearbeitet wird und daß im Territorium Washington die Jesuiten 4 Stationen mit Schulen haben. Ferner, daß von den 4000 Indianern in Oregon die Mehrzahl katholisch ist und 2 Priester und 2 Schulen hat, sowie daß unter den Indianern in Nord- und Süd-Dakota, von denen ein Zehntel [also 2631] katholisch ist, die Benediktiner 5 Stationen und Jesuiten 1 Schule haben. In Minnesota (bei Duluth) bestehen ebenfalls 3 Benediktinerstationen. Dort sind 2100 kath. Indianer. Auch unter den 14000 Indianern [genauer 13582, von denen 7161 evang. sind] in Wiskonsin und Michigan sollen die meisten katholisch sein. — Rechnen wir die aus dem Anhange zu entnehmenden Zahlen — bei Oregon 2500 angenommen — zu den obigen 9487 hinzu, so erhalten wir 23139 als Zahl der durch die k. M. gewonnenen Indianer — wobei die (wahrscheinlich nur geringen) Angaben von Alaska und Washington fehlen. K. K. III S. 197 giebt 98638 an. Der Jahresbericht des Büreaus für kath. Indianerangelegenheiten (die Kath. M. 1899 S. 188) hat 74468. Die Zahl scheint kaum zu erreichen, auch wenn man die in der Barbarei zurückgesunkenen spanischen Indianer mitzählen wollte. (Die evangel. Indianer zählten 74735).

Noch weniger ist zu erfahren über die Erfolge der k. M. unter den Negern der V. St., obwohl eine besondere (St. Josephs-) Gesellschaft für dieselbe besteht und in Baltimore ein eigenes Seminar hat. Die M. C. enthalten nur einige vereinzelte Angaben über die Zahl der kath. Neger. Nach K. K. III S. 196 giebt es in 25 Jurisdiktionsbezirken unter 4914000 Negern 145000 kath., die 16 Kirchen, 48 Priester, 111 Schulen mit 8533 Schülern und 21 Wohlthätigkeitsanstalten. Kindertaufen fanden 1900 statt 4914, solche von Erwachsenen 851. (Die evangel. Neger werden auf 4—7 Millionen geschätzt.)

2. Britisch Nordamerika, jetzt Dominion of Canada, der halbsouveräne Bund, der (mit Ausnahme der selbstständigen Kolonie Neufundland) das gesamte Brit. N.-Amerika, 7 Provinzen, 5 Distrikte und 2 Territorien umfaßt. Über den Zustand der Indianermission in diesem Gebiete geben die Quellen für die neueste Zeit nur sehr ungenügende Auskunft. In den M. C. finden sich darüber fast gar keine Angaben, und die Kath. K. schweigt davon völlig. — Von Kanada aus, wo mit französischer Kolonisation der Katholicismus feste Wurzeln geschlagen hatte, war bereits viel von Jesuiten unter den Rothäuten gearbeitet. Mit der englischen Herrschaft erlahmte die Thätigkeit, wurde aber im 19. Jahrhundert wieder aufgenommen. Oblaten von der unbefleckten Empfängnis drangen weit in die unwirtlichen Gebiete um die Hudson-Bai und bis an die Felsengebirge vor. Anknüpfungen waren ihnen gegeben durch den Verkehr kanadischer Pelzjäger; angespornt wurden sie durch die sich kräftig entfaltende evangel. Mission. Während in den Erzdiöc. Quebec und Toronto die meisten der hinschwindenden Indianer schon kath. waren, wurden im Westen aus den wilden Stämmen neue Gemeinden gesammelt, die aber auch durch die unaufhaltsam vordringende Kultur zu verkümmern begannen. So ist es am Red River, wo einst neben der evang. die k. M. zu St. Bonifacius arbeitete. Jetzt ist dort die aufblühende Provinz Manitoba mit ca. 200000 Einw. entstanden. Das ehemalige Ap. Vik. ist zur Erzdiöcese geworden aber man erfährt nicht, wie viel unter ihren 35000 Kath. noch Indianer sind — die jetzt nur auf Reservationen leben. Die Missionsarbeit ist weiter nach Westen gedrängt worden. Es ist die Diöcese St. Albert entstanden und die Ap. Vikariate Saskatchevan und Athabaska-Mackenzie, letzteres bis an das Felsengebirge und die Gestade des Eismeeres reichend. Jenseits des Gebirges wurden die Vik. Brit. Kolumbia und Vancouver gegründet, welche jetzt zur Diöc. Neu-Westminster vereinigt sind. Unter den 30000 Kath. derselben sollen nach den M. C. 15000 Indianer sein. Überall arbeiten Oblaten der unb. Empf. Genauere Angaben sind über das ausgedehnte Gebiet nicht zu finden. Nur in den Kath. M. 1898 S. 238 ist nach dem Globus die Notiz reproduziert, daß damals nach den neuesten offiziellen Angaben 99391 Indianer vorhanden waren (1892 waren es noch 10620[illegible]. Darunter waren 70000 Christen und zwar 44813 Kath. (daselbst sind von den Ev. nur 16129 Anglikaner und 10273 Methodisten angegeben. Mit Hinzurechnung der Presbyterianer u. s. w. kommt die Zahl der Ev. auf mehr als 36000). Die Zahl der kath. Schulen wird (a. a. O., S. 71) auf 208 angegeben mit 9714 Schülern.

B. *Das romanische Amerika und Westindien.* Süd- und Mittelamerika, einschließlich Mexiko sind von Spanien und Portugal kolonisiert worden, und empfingen mit der europäischen Kultur ohne weiteres das kath. Kirchentum. Schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren mehr als 20 Bistümer vorhanden. Zur Bekehrung der Eingebornen waren in der ersten Zeit Franziskaner und Dominikaner thätig, mit denen auch Augustiner und Angehörige einiger anderer Orden arbeiteten. Später traten die Jesuiten ein, deren äußerlich großartige Mission im 17. Jahrhundert alle die anderen in den Schatten stellten. Sie vereinigten die Indianer in Reduktionen (in den nördlichen Gebieten: Aldeas) und gewöhnten sie an katholische Lebensformen. Innere christliche Bildung zu selbstständiger Weiterentwickelung vermochten sie ihnen nicht zu geben. Als sie selbst mit Auflösung des Ordens vom Schauplatz abtreten mußten, fielen ihre glänzenden kirchlichen und sozialpolitischen Gebäude in Trümmern. Die Insassen der Reduktionen kehrten in die Wälder zu ihrem alten heidnischen Leben zurück. — Ein großer Teil der Indianer hatte im Laufe der Zeit etwas von Civilisation angenommen. Es finden sich in allen süd- und mittelamerikanischen Ländern verschiedene Klassen von mehr oder weniger civilisierten Eingebornen. Dazu kommen die zahlreichen Mischlinge verschiedener Rassen, unter denen auch die afrikanische ein bedeutendes Kontingent geliefert hat. Im großen und ganzen sind die hier in Betracht kommenden Länder katholisch geworden; aber selbst Vertreter des Katholicismus müssen zugeben, daß die Verhältnisse ungesund sind. Die Schuld wird gewöhnlich dem Liberalismus zur Last gelegt, der, als die Kolonien das Joch der Regierung des Mutterlandes abschüttelten, auch die Religion untergraben habe. Unter den politischen Unruhen, da *eine* Revolution die andre drängt, ist allerdings eine gesunde Entwickelung nicht zu erwarten. Der niedere Bildungsstand des Klerus spottet oft aller Beschreibung, ganz zu schweigen von der Sittenlosigkeit. Dazu war die Freigeisterei eingedrungen. Nicht wenige Priester und einzelne Bischöfe waren Freimaurer u. s. w. Alle von Rom aus gemachten Anstrengungen (z. B. ein südamerik. Seminar daselbst) haben wenig ausgerichtet. Auch das 1899 dort zum erstenmal versammelte südam. Nationalkonzil wird den Schaden nicht heilen können, dessen tiefste Wurzel darin liegt, daß die k. M. diesen Ländern wohl Kirchenformen aber nicht die Lebenskraft des Evangeliums gebracht hat. Dieser Mangel zeigt sich auch darin, daß für die jetzt noch vorhandenen Heiden wenig und in vielen der betreffenden Länder gar nichts geschieht. Betrachten wir dieselben im einzelnen.

In *Mexiko* wurde mit der blutigen Eroberung des „merkwürdigen und wohlgeordneten" Inka-Reiches (Cortez 1519) durch Franziskaner das Christentum eingeführt. Nach 6 Jahren waren 200000 Heiden bekehrt. Dominikaner und Augustiner kamen zu Hilfe. Es wurden Bistümer gegründet und 1546 Mexiko zum Erzbistum erhoben. Der erste Erzbischof rühmte sich, 1 Million Heiden bekehrt zu haben. Das Vizekönigreich Neu-Spanien dehnte sich allmählich über ganz Mittelamerika aus. Mit der spanischen Herrschaft wurde überall das Christentum verbreitet. Jetzt sind in der Republik Mexiko über 12 Mill. Kath. (2 Mill. spanische Kreolen, 4 Mill. Indianer, 70000 Neger — die übrigen Mischlinge) nur 200000 in den nördlichen Gegenden umherschweifende wilde Indianer (**Indios bravos**) sind Heiden. Von Mission bei diesen verlautet nichts. (Dagegen sei hier bemerkt, daß von amerikanischen Independenten, Presbyterianern und Methodisten u. a. eine sehr rege Evangelisationsarbeit unter der kath. Bevölkerung getrieben wird. Die 3 genannten Denominationen zählen bereits über 20000 Anhänger. Ähnliches wäre auch zu den meisten folgenden Gebieten zu bemerken; doch es möge bei dieser Andeutung bewenden.

Ähnliches ist von den *Mittelamerikanischen Staaten* zu sagen, unter deren Bevölkerung von 3000000 sich 1200000 Indianer befinden sollen, die größtenteils kath. sind. Aber auch hier giebt es heidnische **Indios bravos**, bei denen von k. M. nichts erwähnt wird. Obgleich die genannten Gebiete unter der Propaganda stehen, ist in den M. C. doch nur das Ap. Vik. Honduras aufgeführt. Dort arbeiten Jesuiten unter einer Bevölkerung von 27000 E., von denen 19000 Kath. sind. Um Heidenmission scheint es sich dabei nicht zu handeln.

Auch von den Kirchenprovinzen auf den *Antillen* dürfte dasselbe in ganz überwiegendem Maße, wenn nicht ausschließlich gelten. Es werden aufgeführt: das Ap. Vik. Jamaika, wo ebenfalls Jesuiten arbeiten. Unter 727630 Einwohnern werden 13000 Kath. gezählt. Ferner die Erzdiöc. Port of Spain, welche die Inseln Trinidad, Tobago, Grenada, St. Vincent und Sa. Lucia umfaßt, mit 180340 Kath. unter einer Bevölkerung von 391000. Die Diöcese Roseau mit Dominika, Antigua, Barbuda, St. Thomas,

Ste. Croix u. s. w. zählt 146000 Einw., unter denen 50000 Kath. Das Ap. Vik. Curaçao, mit 38200 Kath. unter 46190 Einw. umfaßt die gleichnamige Insel samt den übrigen holländischen: Aruba, St. Eustatius, Saba. Auf den 3 letztgenannten Gebieten sind Dominikaner, Redemptoristen u. a. thätig. Von eigentlicher Mission kann hier kaum die Rede sein. Es handelt sich, abgesehen von der Pflege kath. Gemeinden, wohl um Konvertierung aus der evangel. Negerbevölkerung. Nicht erwähnt sind in den M. C. die anderen großen Antillen, deren Bevölkerung längst als völlig katholisch galt. Auf Haïti ist jedoch in neuester Zeit das schrecklichste Heidentum in ausgedehntem Maße wieder aufgetaucht.

Von Südamerika führen die M. C. nur Guayana und Patagonien auf. In ersterem Gebiet bestehen die beiden Ap. Vik. Demerara und Suriname nebst der Ap. Präf. Cayenne. Zu dem ersteren gehört auch Barbados mit 500 Kath. unter 200000 Einw., während auf dem Festlande unter 260000 sich 23500 Kath. befinden. Hier sind Jesuiten thätig. Suriname ist den Redemptoristen überwiesen, welche 17000 Kath. aus 64000 Einw. gewonnen haben. Nur wenige davon gehören zu den Buschnegern oder Indianern. Die meisten sind Neger, die großenteils vorher schon Protestanten waren. Wie viele von den in Cayenne vorhandenen 29000 Kath. (bei 31000 Einw.) aus den noch vorhandenen Indianern gewonnen sind, ist nicht ersichtlich.

Endlich sind das Ap. Vik. Nord-Patagonien und die Ap. Präf. Süd-Patagonien zu nennen. Im ersteren schätzt man die in den bis jetzt erforschten Gebieten lebenden Indianer auf 15000 (bei 90000 Kath. und 3000 Häretikern), in der letzteren sind neben 13000 Kath. und 2700 Evang. etwa 2000 Eingeborne vorhanden. Auch die Falklands-Inseln gehören mit zur Präfektur. In beiden Gebieten arbeiten Salesianer. — Erst im Jahre 1900 ist eine Präfektur in der Republik Peru errichtet und wie es scheint Franziskanern überwiesen.

Anhangsweise erwähnen die M. C. eine Anzahl Kollegia der Franziskaner und Kapuziner, die Mission unter den heidn. Indianern treiben. In Chile besteht ein solches schon seit 1756 in Chillan, 100 km (N.O.) von Concepcion, ein anderes seit 1837 zu Castro auf Chiloe, von denen aus eine Reihe von Stationen gegründet ist, meist mit Schulen (Internaten) zur Erziehung von Indianerkindern (Araukaner). Auch besteht eine Druckerei und es erscheint ein Missionsblatt: El missionero Franciscano. Auch die Kapuziner missionieren in den Provinzen Arauco, Valdivia und Llanquihue und haben 26700 kath. Neophyten. In Bolivia bestehen ähnliche Kollegia in Tarija, La Paz, Tarata, Sucre und Potosi. Zu dem letzteren gehören Reduktionen mit ca. 1000 Seelen, Knaben- und Mädchenschulen u. s. w. In Argentinien sind 5 Franziskaner-Kollegia. Es wird jedoch nicht gesagt, ob sie auch Indianermission treiben. Dagegen haben die Franziskaner in Brasilien seit 1870 eine Anzahl von Stationen zur Bekehrung der heidnischen Indianer angelegt, besonders an den Flüssen Vaupèz und Tiquiè, die beim Sturz des Kaiserreiches beinahe gänzlich verlassen wurden, jetzt aber wieder aufgenommen werden. Auch die Kapuziner haben Missionskollegia zu Rio Janeiro, Bahia und Pernambuco. Ihre 47 Missionare arbeiten unter 500000 Heiden und haben 20350 Neophyten aus den Waldbewohnern gewonnen.

Die heidnischen Indianer Südamerikas werden auf 2 Millionen geschätzt. Dagegen erscheinen die vorstehend genannten Missionen doch sehr gering.

Die Angaben über die k. M. in Amerika sind so lückenhaft und ungenau, daß eine genauere statistische Zusammenstellung, wie wir sie über die anderen Erdteile geben, nicht möglich ist. Wir können nur sagen, daß in ganz Amerika nach den erreichbaren Angaben 544102 Kath. vorhanden sind. (Evang.: 813700 — ohne die Neger.) Wenn wir hiernach eine weitere Schätzung nach dem Durchschnitt der anderen Missionsfelder wagen dürfen, würden wir die übrigen Rubriken unserer Statistik folgendermaßen ausfüllen:

Ganz Amerika: 407 St. (861), 560 P. (463), 372 F; 700 S., 328 Sch. (517), 15088 Schl.* (58707).

* Geschätzt nach Maßgabe von Oceanien.

III. Australien und Oceanien. 1. Das Festland Australien. Hier, wo die Propaganda eine ausgedehnte Arbeit unter der Kolonialbevölkerung treibt, hat sie nur eine geringe M. unter den aussterbenden Eingebornen. Die 1846 von spanischen Benediktinern gestiftete Abtei Neu Nursia in Westaustralien hat in ihrer Umgebung noch 100 (nach K. K. 140) Eingeborne, für deren leibliches und geistliches Wohlsein 1 P., 11 F. und 2 Sch. sorgen. Sie wird als ein „neues kleines Paraguay" gerühmt. Die

verwendeten Missionskräfte sind unverhältnismäßig groß. Weiter im Norden an der Beagle Bai ließen sich 1890 Trappisten nieder, die Nebenstationen in Broonee und an der Disaster Bai errichteten. Dort leben in den Wäldern herumstreichend 250, hier 100 Eingeborne. Wir erfahren nur, daß im letzten Jahre 8 P. und 10 F. dort arbeiteten,
5 60 getauft, 6 Ehen eingesegnet und 35 zur Kommunion zugelassen waren, als 1901 die Ordensbrüder abberufen wurden. Die verwaiste Mission wird jetzt von den Pallottinern wieder aufgenommen. In der Diöcese Port Viktoria und Palmerston werden mehrere Tausend Aborigines erwähnt, aber nichts von Mission unter ihnen. Für die in Queensland lebenden wurde 1887 eigens ein Ap. Vik gleichen Namens errichtet; aber wir finden
10 in den Berichten und statistischen Tabellen an den betr. Stellen nur eine Lücke. Bei diesem Stande der Dinge muß die Behauptung der K. K. (S. 328) befremden, daß die kath. Missionare die einzigen seien, die sich dieses für unbezähmbar gehaltenen Volkes wirklich angenommen haben.

Die ev. M. hat unter den Aborigines 23 Stat. mit 1100 Chr. und außerdem 11 für
15 Chinesen mit 700 Chr. und 8 für eingeführte Insulaner mit 2000 Chr.

Der an letzter Stelle erwähnten Heiden scheint sich die k. M. überhaupt nicht angenommen zu haben.

2. Neuseeland. Als die Erfolge der ev. Mission in der Südsee den erwachenden Missionseifer in der kath. Kirche, auf dasselbe Gebiet lenkten, wurde im
20 Jahre 1833 das Ap. Vik. Ostoceanien, drei Jahre später ein zweites Westoceanien errichtet. Dies letztere wurde der Gesellschaft Mariä (Maristen) unter Leitung des Bischofs Pompallier übertragen, der 1838 auf Neuseeland eintraf, und gerade dort, wo die ev. Mission am meisten ihre Thätigkeit entfaltet hatte, seine Stationen Hokianga und Kororareka errichtete. Es gelang ihm, eine Menge der Eingeborenen anzuziehen, und
25 man zählte in jenem Gebiete um 1850 mehr als 5000 kath. Maori. Infolge des bekannten Krieges und der veränderten Verhältnisse ist diese Mission zu Grunde gegangen. Die Thätigkeit wandte sich der schnell wachsenden Kolonialbevölkerung zu. Es wurden weitere Bistümer in Auckland und Wellington errichtet, aber eine Mission unter den Maori bestand nicht mehr, wie der neueintretende Bischof von Auckland 1870 klagte.
30 Seither ist sie wieder aufgenommen. In der jetzigen Erzdiöcese Wellington werden 4 Stat. (Hiruharama [Jerusalem], Okato, Otaki und Wairoa) erwähnt, auf denen 1500 bekehrte Maori leben — der Stolz des Erzbistums. In der Diöcese Auckland sollen derselben 5000 sein (M. C.) K. K. giebt 5700 an, sowie daß bei ihnen 8 P. von Mill-Hill an 24 Kirchen thätig sind.

35 Von dem erwähnten Ap. Vik. West-Oceanien wird 1842 Mittel-Oceanien und zwei Jahre später Mikronesien und Melanesien abgezweigt. Einige Jahre zuvor war die große Insel

3. Neu Kaledonien durch die Londoner M. mit polynesischen Gehilfen besetzt worden. Ihren Spuren folgend besetzten die Maristen dies Gebiet und hatten bald die
40 ev. M. verdrängt. Ihre Fortschritte waren so bedeutend, daß die Insel 1847 zu einem selbstständigen Ap. Vik. erhoben wurde. Bald darauf aber wurde das ganze Werk durch einen Aufstand der Eingebornen, in dem ein Missionar das Leben verlor, zerstört. Erst 1853 wurde es mit der Französischen Besitzergreifung wieder aufgenommen und breitete sich unter dem Schutz der Waffen langsam aus. Unter verkehrter Behandlung schmolzen
45 die Eingebornen schnell zusammen. Von 100000 sind jetzt noch 25000 übrig. Auch die hier gegründete Verbrecherkolonie wirkte nicht günstig. Schließlich gelang es im Laufe der Zeit doch Gemeinden von Eingebornen zu sammeln, wozu Erziehung von Waisenkindern mitwirken mußte. – Neben dieser Insel liegt die Gruppe der Loyaltyinseln, wo ev. Missionare sehr erfolgreich arbeiteten. Die Bevölkerung war bereits größtenteils
50 christianisiert. Unter dem Schutze französischer Waffen drangen die Maristen auch hier ein. Es entstanden zwei Parteien, die sich blutig befehdeten. Die Inseln wurden von Frankreich annektiert, ein ev. Missionar gefangen genommen und verbannt und die kath. konnten leicht die kleinere Partei für ihre Kirche gewinnen. Die Mehrzahl der anderen blieb unter Führung von eingeb. Predigern ihrem Glauben treu. So namentlich auf Mare. –
55 Es ist nicht ersichtlich, wie viele von den 11500 Kath. des Ap. Vik. auf die Loyaltyinseln kommen. Dort bestehen 8 von den vorhandenen 33 Stat. Wenn man nach Verhältnis rechnen darf, gehören dazu 2120 Kath. So bleiben für Neu Kaledonien etwa 9280, wovon noch vielleicht 1000 auf die Fichteninsel im Süden und auf die kleinen Belebinseln im Norden kommen. Somit hält noch immer der überwiegende Teil der
60 zusammenschmelzenden Bevölkerung der Hauptinsel sich von der k. M. fern. Es ist eine

bemerkenswerte Erscheinung, daß eingeborne Lehrer von den Loyaltyinseln (die ev. M. zählt dort 3 Stat., 2 Miss., 34 eingeb. Pf. und 10195 Chr.) selbstständig eine erfolgreiche ev. M. dort angefangen hatten, die neuerlichst, unter etwas veränderter Richtung der Kolonialpolitik, von der Pariser ev. M. übernommen werden konnte. Die k. M. wird von zahlreichen Ordensleuten betrieben. Maristenschwestern haben 15 Sch. für Eingeb., 78 S. von hl. Joseph (Cluny) arbeiten unter der Kolonialbevölkerung.

4. Die Ap. Präf. der Neu-Hebriden ist erst 1901 von dem vorgenannten Vik. abgelöst. Auf dieser Gruppe, wo Williams 1839 den Märtyrertod erlitt, arbeiten seitdem unter den größten Schwierigkeiten ev. M. Ihre Gemeinden sind auf 9000 Chr. angewachsen. In neuerer Zeit haben sich die Maristen eingedrängt und haben 16 P. 7 Sch., ein Hospital. M. C. giebt nicht die Zahl von Kath. an; K.M. zählt 1200.

5. Das Ap. Vik. Mittel-Oceanien hatte seine Hauptstätten auf Wallis-J. und Futuna, wo schon 1837 Bataillon (später Ap. Vikar) von der Kongr. der Maristen die Mission begonnen hatten. Die ganze Bevölkerung wurde bekehrt. Von hier aus aber drangen sie auf die benachbarten Gruppen in die Arbeitsfelder der Methodisten und der Londoner M. ein. Auf Tonga, wo sie von den Eingeb. zurückgewiesen waren, wurde ihr Eintritt durch Frankreichs Macht erzwungen. Außer den oben genannten Inseln gehört allein diese Gruppe zum Vik. Mittel-Oceanien. Es ist aber nur ein kleiner Teil der Bevölkerung kath. geworden (1890 unter 22000). Der Hauptsitz der k. M. bleiben Futuna und Wallis (Uëa). Auf letzterer besteht ein Priesterseminar. 15 Stat., 18 P., 2 F., 59 S., 9450 Kath., 44 Sch., 2000 Schl.

6. Die Samoa-Inseln waren schon 1851 als Ap. Vik. von dem vorstehenden abgelöst, wo Mgr. Battaillon auch bereits 1845 in das Arbeitsgebiet der ev. M. eingedrungen war. Der konfessionelle Zwiespalt führte in der Folge zu blutigen Fehden, die nicht beseitigt werden konnten durch die gemeinsame Oberhoheit dreier rivalisierender Mächte. Jetzt wird es unter deutschem Regimente besser werden. Die k. M. hat es auch hier verstanden aus politischen Verhältnissen Vorteil zu ziehen. In diesem Sinne ist auch wohl die Begründung eines deutschen Missionshauses in Meppen zur Ausbildung von Südseemissionaren zu deuten. 15 Stat. (25), 18 P. (10 Miss.), 1 desgl. eingeb. (181), 3 F., 21 S. (darunter 11 eingeb.), 6000 Kath. (33310 Chr.), 67 Sch. (261), 758 Schl. (8783).

7. Die Vitiinseln waren 1863 als Ap. Präf. von Mittel-Oceanien abgelöst und wurden 1887 zum Ap. Vik. erhoben. Schon 1844 war auch hier Mgr. Bataillon in das Arbeitsfeld der Methodisten eingedrungen, als sie unter der schrecklichen Kannibalenbevölkerung eben einen sicheren Halt gewannen. Lange Zeit hatten die kath. Versuche sehr wenig Erfolg. Als später von Australien her viel weiße Kolonisten auf die Inseln kamen, die schließlich (1874) eine englische Kolonie wurden, mehrte sich die Zahl der Kath. Jetzt beträgt ihre Zahl 9848 (neben 97254 Ev.), 16 Stat. (10), 27 P. (11 Miss.), 11 F., 28 S., 315 eingeb. Lehrer und Katecheten (3845 inkl. 66 eingeb. Pf.), 31 (ohne die Dorfschulen) Sch. (2013). 2471 Schl. (34966). Bei diesen Angaben ist auch die kleine, abseits gelegene Insel Rotuma mit eingeschlossen. — Aus dem Ap. Vik. West-Oceanien wurden 1844 zwei neue gebildet, erstens Melanesien. Ein Versuch der Maristen auf der Insel St. Isabel in der Salomogruppe wurde durch Ermordung der Missionare abgebrochen (1846); auch ein zweiter auf Woodlark scheiterte, da der Bischof starb. Mailänder M. nahmen 1852 das Werk wieder auf, aber zogen sich zurück, nachdem einer von ihnen erschlagen war. Erst 1881 wurde das Ap. Vik. erneuert und der Kongr. U. L. Fr. vom heiligsten Herzen zu Issoudun übertragen. Daraus sind 1889 die beiden folgenden entstanden:

8. Neu-Guinea, den englischen Teil der Insel nebst den Louisiaden und Torres-Inseln umfassend. Der Bischof residiert auf Yule-J. Vorher hatte hier die ev. Londoner M. unter vielen Schwierigkeiten Bahn gebrochen. Jetzt bestehen 8 Stat. (10), 18 P. (10 Miss. und 104 eingeb. Pf.), 22 F., 37 S., 29 Sch. (45), 1084 Schl (2011), 4000 Kath. (6492).

9. Neu-Pommern ist das andere, 1889 aus dem früheren Melanesien hervorgegangene Vik. Es umfaßt den ganzen Bismarckarchipel und ist ebenfalls der vorgenannten Kongr. anvertraut. Hier hatten zuvor austral. Methodisten eine mit Märtyrerblut gezeichnete, erfolgreiche Arbeit getrieben. Aus ihren Gemeinden wurden die meisten der kath. Konvertiten gesammelt, nicht aus den Tausenden der auf sehr niedrigen Kulturstufe stehenden Heiden. Die neueste Statistik ist: 11 Stat. (3), 20 P. (3 europ. und 4 eingeb. M. nebst 98 Gehilfen), 29 F., 17 S., 13 Sch. (101), 600 Schl. (3000), 3 Waisen

häuser mit 225 Kn. Der Bischofssitz ist Vuna-Popi bei Herbertshöhe. Auch die Marschall-Inseln sind diesem Vik. zugewiesen (ein deutsches Missionshaus zu Hiltrup bei Münster liefert die Missionare). Von demselben sind 1896—98 die 3 folgenden Ap. Präf. abgezweigt:

10. Ap. Präf. Kaiser Wilhelmsland, der Gesellschaft des Göttl. Wortes von Steyl überwiesen. Zwei ev. Missionsgesellschaften waren bereits seit einem Jahrzehnte auf diesem Gebiete thätig. Die kath. Stat. liegen im nordwestl. Teile des Schutzgebietes bei Berlin- und Potsdamhafen. 3 Stat. (7), 7 P. (13 Miss.), 9 F., 1 Sch. (4). Auch werden Klosterfrauen (Mägde des hl. Geistes) genannt, ohne Angabe der Zahl. Die M. C. erwähnen keine Bekehrten; die K. K. schreibt 400. Die Bewohner der Insel Tumleo sollen sämtlich Kath. sein.

11. u. 12 die englischen und die deutschen Salomoinseln sind 1897 und 98 als Ap. Präf. den Maristen zugeteilt. Hier sind 3 dort 4 Missionare eingetreten. — Das 1844 von West-Oceanien abgelöste Ap. Vik. Mikronesien besteht nicht mehr. Schon 1886 wurde davon abgezweigt, das der

13. Karolinen, als der Papst diese Gruppe den Spaniern zugesprochen hatte, die mit ihren Karmelitern die ev. M. auf Ponape zu unterdrücken suchten. Trotz der Verbannung der Missionare ist ihnen das nicht gelungen. Immerhin haben sie durch Einschüchterung Scharen von eingeb. Christen zu sich herübergezogen und nun da die Inseln deutsch geworden sind, behalten sie dort ihren Grund. Auf den Ostkarolinen (Yap) waren schon früher P. derselben Kongr. thätig. Die M. C. zählen 4 Stat. (3*), 12 P. (7 Miss. nebst 22 eingeb. Pf.*, 14 F. Die K. K. hat noch 16 Sch. (120*), 900 Sch. (5587*), 1400 Kath. (18115 ev. Chr.". *Einschl. der Marschall-J.).

14. Gilbert-Inseln, welche früher zu Mikronesien gehörten, wurden 1897 ein selbständiges Ap. Vik. Die Ellices-J. wurden hinzugefügt. Die Miss. gehört der Kongr. von Issoudun an. Bischofssitz ist Nonuti. Auch hier wird der amerik. und engl. ev. M. Konkurrenz gemacht. 11 Stat. 11 P. (27 eingeb. Pf*.), 12 F., 9 S., 67 Sch. (27*), 1220 Schl. (3357), 11000 Kath. (10734 ev. Chr.*). *Einschl. der Tokelau-In. — Aus dem ursprünglichen Ap. Vik. Ost-Oceanien wurden im Jahre 1844 die 3 folgenden gebildet:

15. Tahiti. Hier geschah das Eindringen der k. M. in das ev. Arbeitsfeld in der empörendsten Weise. Nachdem 1836 zwei Patres, die den ersten Versuch machten, nach den Landesgesetzen ausgewiesen waren, erzwang französische Kriegsmacht ihre Rückkehr sowie eine hohe Strafzahlung seitens der evangelischen Königin. Weiter aber wurde die letztere 1842 genötigt, das französische Protektorat anzuerkennen, durch welches ihre Macht zum Schatten wurde. Das durch Gewaltthätigkeit gereizte Volk erhob sich zum Kriege und konnte erst nach zweijährigem Kampfe unterworfen werden. Die evangelischen Missionare wurden alles Einflusses beraubt und verließen die Insel. Das Volk wurde mit den verschiedensten Maßregeln dazu gedrängt, zum Katholicismus überzutreten. Es blieb jedoch unter den eingeborenen Predigern seinem Bekenntnis treu. Alle Bemühungen der Priester wie der Regierung haben im Laufe von sechs Jahrzehnten nicht mehr erreicht, als einige Hundert Konvertiten, die nicht zu den Besten des Volkes gehören. Die große Kathedrale zu Papeïti, zu deren Bau das ganze Volk gezwungen wurde, stimmt wenig dazu. Größere Erfolge haben die Missionare (die übrigens der Gesellschaft der heiligsten Herzen Jesu und Maria angehören) auf der benachbarten Gruppe der Paumotu-(Tuamotu-)Inseln, sowie auf den südlicheren Gambier-J. (Mangareva) gehabt. Auf den letzteren hatten sie schon gegen Ende der dreißiger Jahre, nachdem sie die noch schwachen Anfänge der ev. M. überwunden hatten, die ganze Bevölkerung gewonnen. Auf den anderen kleinen Koralleninseln, die meistenteils noch nicht von ev. M. berührt waren, wurde unter vielen Mühsalen und Gefahren gearbeitet. Die meisten der 7500 Bewohner sollen katholisch sein, obwohl auf einigen Inseln sich noch immer evangelische finden und Mormonen nicht unbedeutenden Anhang gewonnen haben. Jedenfalls kommen die meisten der unter dem Ap. Vik. Tahiti gerechneten Kath. auf dieses Gebiet. Das Vik. aber ist auch über die westl. Inseln (unter dem Winde) ausgedehnt, wo jedoch die k. M. bisher keinen Eingang finden konnte. Wohl aber ist ihr dies auf den Hervey-J. gelungen, die ebenfalls zum Vik. gerechnet werden. Wie es scheint, fand man an einem ausgeschlossenen eingeb. Prediger Anhalt, durch den bald eine kath. Gemeinde zusammengebracht wurde. Das Heidentum war auf diesen Inseln schon vor Jahrzehnten völlig erloschen. Von den 32000 Einwohnern des Gebietes sind 7230 Kath. (18470), 26 Stat. (7), 18 P. (8), 12 F., 21 S., 52 Sch. (16 ?), 1800 Schl. (3389 ?).

16. Das Ap. Vik. der Markesas-Inseln besteht seit 1844. Auch hier waren

Missionare der Picpus-Gesellschaft gerade bei der Station der nach langem Bemühen unter der wilden Bevölkerung eben aufblühenden ev. M. angestellt worden und hatten die Oberhand gewonnen, als Frankreich 1842 die Inselgruppe im Besitz nahm. Lange machten die Kath. nur sehr geringe Fortschritte. Mit der Zeit ist es ihnen gelungen, den größeren Teil der Bevölkerung, die in schnellem Aussterben begriffen ist, zu gewinnen. Von 4000 Eingeb. zählt man 3150 Kath., 8 Stat., 7 P., 10 F., 10 S., 7 Sch., 660 Schl.

17. Das Ap. Vik. von Hawaii wurde gleichzeitig mit dem vorgenannten gegründet. Nach längeren vergeblichen Versuchen wurde den Priestern der Picpus-Gesellschaft dort der Eintritt in das Missionsgebiet des American Board durch die französische Regierung erzwungen. Aus der Bevölkerung, welche bereits ohne Ausnahme das Heidentum aufgegeben hatte, wandten sich alle, die mit der strengen Zucht der ev. Missionare unzufrieden waren, oder durch den äußeren Glanz des Gottesdienstes sich bestechen ließen, den Kath. zu. So ist es nicht schwer geworden, einen größeren Teil der aussterbenden Insulaner zu gewinnen, besonders seitdem die ev. Gemeinden durch die verfrühte Verselbstständigung eines festen Haltes entbehrten. Einer der Missionar, P. Damian Deveuster, hat mit Hingebung unter den auf der Insel Molokai gesammelten Aussätzigen gearbeitet, bis er selbst der schrecklichen Krankheit erlag. Von kath. Seite wird jedoch dies Beispiel in übertriebener Weise benutzt, um die Vortrefflichkeit der kath. Miss. und ihre Überlegenheit über alle anderen darzuthun. Auch ev. Miss. treiben hingebungsvolle Arbeit unter den Aussätzigen, und einer von ihnen hat ebenfalls infolge der Ansteckung sein Leben daran gegeben. — Von den jetzt noch übrigen 30000 Insulanern sind 14000 kath. (14922). Aus der großen Menge der Einwanderer (darunter 19000 Chinesen, 22000 Japaner, 13700 Weiße, 8232 Portugiesen u. a.) sind ungefähr ebensoviele gewonnen, darunter aber werden auch die kath. Portugiesen mitgezählt. 15 Stat. (1), 24 P. (3), 33 F., 48 S., 17 Sch (50?), 1943 Schl. (5599).

Ueber die gesamte k. M. in der Südsee giebt die K. K. folgende Statistik.

205 Stat. (207), 268 P. (122 Miss.), 219 F., 452 S., 126032 Kath. (278000 Chr.), 426 Sch. (2917), 19927 Schl. (71437).

Die entsprechenden Zahlen, welche sich auf die Aborigines des Festlandes beziehen, sind nicht zu ermitteln.

Für die gesamte katholische Heidenmission ergeben sich folgende Zahlen:

2870 Stat. (3790), 4009 P. (4485 Miss.), 1954 F., 4937 S. (3119 unverheir. Missionarinnen nach Dennis), 10491 Sch. (18921), ca. 5–700000 Schl. (867370), 3878712 Kath. (3371588 Chr. ohne Neger in Amerika). **R. Grundemann.**

Mission unter den Heiden: 2., protestantische. Einleitung. Unter den zahlreichen Religionen der Erde giebt es nur drei, welche als missionierende bezeichnet werden können, deren Anhängerzahl freilich mehr als Zweidrittel der Menschheit umfaßt: den Buddhismus, das Christentum und den Mohammedanismus. Sie allein erheben den Anspruch Universalreligionen zu sein, weil sie ihren Besitz nicht an Geburt und nicht an eine bestimmte Nationalität binden und sie haben sich ausgebreitet durch Sendung. Aber den Beruf zur Weltreligion und darum auch zur Weltmission hat allein das Christentum, obgleich es den Missionstrieb mit dem Buddhismus und Mohammedanismus teilt. Und zwar beruht dieser Beruf nicht bloß auf dem direkten Auftrage zur Weltmission, der den beiden anderen missionierenden Religionen fehlt, sondern er liegt im Wesen des Christentums selbst, eine Begründung der Mission, wie sie weder im Buddhismus noch im Mohammedanismus vorhanden ist. Das Christentum ist seiner Natur nach Missionsreligion, nicht nur in dem historischen Sinne, daß der ganze Bestand der heutigen Christenheit auf Mission beruht, sondern in dem dogmatischen Sinne, daß der Missionsgedanke einen integrierenden Bestandteil der gesamten Heilsoffenbarung Gottes in Christo bildet. Der Missionsbefehl steht nicht als etwas Accidentielles in der Schrift des NTs, sondern er ist so sehr aus ihrer ganzen mit universalen Heilsgedanken durchtränkten Heilslehre herausgewachsen, daß wir Mission treiben müßten, selbst wenn ein direkter Missionsauftrag nicht da wäre. Am überzeugendsten läßt sich das erweisen an dem evang. Grundartikel vom rechtfertigenden Glauben, dessen sieghafter Vertreter nicht zufälligerweise derselbe Apostel ist, der vor anderen „der Apostel der Heiden“ gewesen.

Der evang. Grundartikel, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt, beruht auf der doppelten Voraussetzung, daß alles, was Mensch heißt, unter der Herrschaft der Sünde steht und darum Gotte verschuldet ist, und daß ohne menschliches Zuthun an-

seiner souveränen Gnade Gott ein Weltheil bereitet hat, welches dem Weltunheil überlegen ist. Wie die Menschen alle ohne Unterschied verloren gehen müßten, wenn sie sich selbst überlassen blieben, so sollen sie alle ohne Unterschied selig werden, nachdem Jesus sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung. In diesem Evangelio liegt die Kraft Gottes zur Errettung für jeden, er sei Jude oder Grieche, Weiser oder Unweiser, Mann oder Weib, Freier oder Knecht. Und zwar allein unter der Bedingung des Glaubens. Diese Heilsbedingung stellt das Heil nicht auf irgend eine eigene menschliche Leistung, sondern ganz auf die in Christo erschienene Rettungsgnade, die frei geschenkt wird, und von dem gefallenen Menschen, der ohnmächtig ist, selbst etwas zu seiner Erlösung zu thun, nichts verlangt als vertrauensvolle Annahme und Hingabe. Diese trostvolle Heilsbedingung, die den Besitz wie die Kraftwirkung der objektiven Heilsgabe für das Subjekt nur an den Glauben bindet, ermöglicht ihre Annahme allen Menschen ohne Unterschied der Nationalität, der Bildung, der sozialen Stellung, des Geschlechts, des Alters, denn sie ist erfüllbar für jeden. Nur das Christentum öffnet in der Proklamation des Glaubens als Heilsbedingung einen Heilsweg, der an allen Orten und zu allen Zeiten für jedermann gangbar ist.

So haben wir in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ein universales Heilsbedürfnis, eine universale Heilsgnade und eine universale Heilsbedingung. Mit logischer wie mit dogmatischer und ethischer Notwendigkeit folgt daraus auch eine universale Heilsanbietung, d. h. die Sendungsveranstaltung durch die ganze Welt (Rö 10, 4—17).

Entsprechend diesem Charakter des Christentums als Missionsreligion ist auch seine Geschichte; mit Mission beginnt und mit Mission schließt sie. Wie das Missionsgebiet die ganze Erde, so umfaßt die Missionszeit den ganzen gegenwärtigen Äon. Die Acta apostolorum, die den Eingang in die christliche Kirchengeschichte bilden, sind Missionsgeschichte und wenn die Mission ihre Aufgabe vollendet, d. h. wenn allen Völkern zum Zeugnis das Evangelium vom Reich verkündigt sein wird, dann ist die Kirchengeschichte an ihrem Ausgange angelangt, denn dann wird das Ende kommen. Und was dazwischen liegt, ist von Missionsgeschichte durchzogen; die ganze Christenheit der Gegenwart, die reichlich den dritten Teil der Menschheit umfaßt (530 Millionen), ist das Ergebnis früherer Missionsarbeit.

Es giebt eine große Missionsgeschichte der Vergangenheit. Zwei abgeschlossene Missionsperioden liegen hinter uns: die apostolische mit der nachapostolischen und die mittelalterliche. Beiden war ihr Arbeitsgebiet vorsehungsvoll ebenso erschlossen wie umgrenzt. Der apostolischen war durch die jüdische Diaspora, die Verbreitung der griechischen Sprache und den damaligen Weltverkehr die antike griechisch-römische Welt, besonders so weit sie um das Mittelmeer herumlag, als Arbeitsgebiet zugewiesen, während der mittelalterlichen Mission durch die Völkerwanderung und die gesamte damalige politische Konstellation als Objekt die germanisch-slavische Welt zugewiesen wurde. Beide Missionsperioden endeten mit der völligen Christianisierung der ihr überwiesenen Gebiete.

Freilich die Art, wie in ihnen missioniert wurde, war ziemlich verschieden. Die apostolische Mission hielt sich streng an das Missionsmittel des Worts. Das Wort Jesu und von Jesu, in Rede und Schrift, im Handeln und Leiden, im Leben und Sterben seiner Boten und Bekenner bezeugt, war ihr die zureichende Macht zur Christianisierung. Das war die Heroenzeit des jungen Christentums und diese Heroenzeit ist die Zeit der klassischen Mission, ein Vorbild für die Mission aller Zeiten. Berufsmäßige und gelegentliche Missionsarbeit gingen neben einander her; auf dem Wege der Einzelbekehrung kam es zur Gründung kleiner Gemeinden und wesentlich durch Assimilierung gliederten sich im weiteren Verlaufe immer wachsende Scharen diesem ursprünglich kleinen und ganz vorwiegend den mittleren und unteren Ständen der Bevölkerung angehörnden Kerne an. Nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben vollzog sich der Christianisierungsprozeß.

Diese Art zu missionieren trat zurück, seitdem das Christentum durch Konstantin und seine Nachfolger in Verbindung erst mit dem römischen Staate und dann mit den fränkischen, germanischen und slavischen Herrschern trat. Jetzt fing man an, auch mit Gewalt zu missionieren, indem man Götzenbilder umstürzte, Tempel zerstörte, heilige Bäume fällte und allerlei Druck auf die Nichtchristen ausübte. Natürlich bediente man sich auch des Worts als Missionsmittel, aber im ganzen legte man es weniger darauf an, persönliches Christentum auf dem Wege des Zeugnisses und der Überzeugung zu erzielen, als die Herrschaft der Kirche aufzurichten und die Massen in die Kirche einzuführen.

Erst hernach sollte durch kirchliche Schulung die christliche Überzeugung geweckt werden, welche Voraussetzung der Aufnahme in die Kirche hätte sein sollen. Statt durch den Einzelnen zur Gesamtheit vorzudringen, suchte man zuerst die Gesamtheit zu gewinnen, um innerhalb derselben auf den Einzelnen einzuwirken, eine Missionsmethode, die freilich auch in der Beschaffenheit der mittelalterlichen Missionsobjekte, besonders der Germanen, darum begründet lag, weil bei ihnen die Abhängigkeit von dem Volks- oder Stammesganzen eine übermäßige war. Es ist jetzt die Kirche, welche Mission treibt, auch wenn es Mönche oder Fürsten sind, die sie ins Werk setzen, und kirchliche Organisation: Gründung von Bistümern, Pfarrsystemen und Klosterschulen geht ihr voran oder folgt ihr auf dem Fuße. Und weil die Kirche selbst zu einem Reiche von dieser Welt geworden, nimmt sie keinen Anstoß daran, sich mit der Eroberungspolitik zu verbinden, entweder diese in den Dienst der Mission oder die Mission in ihrem Dienst stellend.

Mit diesen beiden abgeschlossenen Missionsperioden ist die Mission aber nicht zum Stillstand gekommen. Zwar hörte im Laufe des 14. Jahrhunderts die immer mehr veräußerlichte Missionsthätigkeit zunächst auf, nachdem Europa fast ganz christianisiert und durch die Kreuzzüge vergeblich versucht worden war, die durch die mohammedanische Gegenmission verloren gegangenen christlichen Gebiete zurückzugewinnen; aber der Stillstand war nur vorübergehend. Mit dem im 15. Jahrhundert anbrechenden Entdeckungszeitalter, in welchem durch die Auffindung des Seeweges nach Indien und die Entdeckung Amerikas eine ganz neue heidnische Welt kennen gelernt und von den katholischen Mächten Spanien und Portugal in Besitz genommen wurde, lebte der Missionstrieb wieder auf, und wenn dann auch später im 18. Jahrhundert noch einmal eine Zeit kam, wo er erlahmte, und in der evangelischen Kirche es lange dauerte, bis er überhaupt erwachte, so ist doch seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ein neues Missionszeitalter angebrochen, das, was den Umfang des Missionsgebiets, die Zahl der Missionsarbeiter und die Organisation des Missionsbetriebs betrifft, die beiden Missionsperioden der Vergangenheit weit überragt. 1800 Jahre, nachdem er gegeben, ist Jesu Missionsbefehl in der Christenheit wieder so lebendig geworden, daß er je länger je mehr eine Sendung an alle Völker in Gang gebracht, eine wirkliche Weltmission ins Werk gesetzt hat. Und zwar in der römischen wie in der protestantischen Christenheit. Wir haben es aber nun nur mit der protestantischen Mission zu thun.

I. Die Zeit von der Reformation bis zum Anbruch des gegenwärtigen Missionszeitalters am Ende des 18. Jahrhunderts. Die missionslose Zeit und die ersten Missionsunternehmungen.

Warneck, Abriß einer Gesch. der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. 7, Berlin 1901. Erste Abteilung. Abschnitt 1—4. Kalkar, Gesch. der christl. Mission unter den Heiden, deutsch von Michelsen, Gütersloh 1877. Erster Teil, Einleitung; Brown, The history of Christian missions in the 16., 17., 18. and 19. century, 3 vols., Lond. 1864; Thompson, Protestant missions, their rise and early progress, Newyork 1874.

1. Das Reformationszeitalter.

Plitt, Gesch. der luth. Mission, 2 Aufl. von Hardeland, Leipzig 1894, 1. Abschnitt: Luthers Auffassung und Erfüllung der christlichen Missionspflicht. Kawerau, Warum fehlte der deutschen evang. Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für die Missionsgedanken der hl. Schrift? Breslau 1896; Drews, Die Anschauungen reformatorischer Theologen über die Heidenmission, Ztschr. f. prakt. Theol. 1897, 1, 193. 289.

Dem Reformationszeitalter ging voran und fiel noch mit ihm zusammen eins der größten Entdeckungs- und Eroberungszeitalter in der Weltgeschichte und die römische Kirche benutzte die neue Weltöffnung als eine ihr gegebene Missionsgelegenheit. Mit den Entdeckern und Eroberern zogen ihre Missionare, durchweg Ordensleute, nach drei Erdteilen: Afrika (Kongo und Mosambique), Amerika (Westindien, Mexiko und Südamerika) und Asien (Indien, Japan, malaiischer Archipel) und setzten eine ausgedehnte, freilich an Äußerlichkeit und Gewaltsamkeit die entartete mittelalterliche noch überbietende, aber an Massenerfolgen fruchtbare Mission ins Werk. Man hätte nun denken sollen, die neue große Missionsgelegenheit, welche die römische Kirche zu so bedeutsamen Missionsunternehmungen antrieb, hätte auch auf die Kirchen der Reformation einen mächtigen Eindruck gemacht und um so mehr Missionsantrieb auch in ihnen geweckt haben müssen, als ein so kraftvolles religiöses Leben in ihnen pulsierte und die reformatorische Lehre sie in die apostolischen Anfänge zurückführte. Aber das ist nicht der Fall. In den reformatorischen Schriften wird der neuen Weltöffnung und der durch sie angeregten kath. Mission nur wenig gedacht und von einer evangelischen Mission ist vollends nie die Rede. Und das

trotzdem die Pflicht zur Mission in beredtester Weise durch einen Mann in Erinnerung gebracht wurde, dessen Stimme im protestantischen Lager gehört worden sein muß, nämlich von Erasmus in seinem Ecclesiastes sive de ratione concionandi. Wie ist diese Missionsindifferenz in den Kirchen der Reformation zu erklären?

5 Zwei gewichtige Gründe müssen geltend gemacht werden, um sie zu verstehen und zu entschuldigen: 1. daß es kath. Staaten waren, welche damals die Herrschaft zur See inne hatten, die neuen Entdeckungen machten und den überseeischen Landerwerb sich aneigneten; und darüber kann kein Zweifel sein, daß weder Spanien noch Portugal evangelische Missionare in ihren Kolonien geduldet haben würden; 2. daß der Kampf 10 gegen das Heidentum innerhalb der alten Christenheit, das Ringen um die eigne Existenz gegenüber der feindlichen weltlichen und kirchlichen Macht und die Notwendigkeit der eigenen Konsolidierung den Kirchen der Reformation Aufgaben stellte, welche ihre ganze Kraft in Anspruch nahmen. „Es sind unter uns — sagt Luther wiederholt — Türken, Juden, Heiden, Unchristen allzuviel, beide mit öffentlicher falscher Lehre und ärgerlichem, 15 schändlichem Leben". Er sagt das nicht in dem Sinne, wie man das wohl heute hört, um die Unterlassung der Heidenmissionsarbeit damit zu entschuldigen; er polemisiert nie gegen die Heidenmission, er redet überhaupt nicht von ihr, sondern er charakterisiert mit solchen Aussprüchen den unchristlichen Zustand der Christenheit seiner Zeit, um sich und seinen Mitarbeitern die überwältigende Aufgabe vorzuhalten, die ihnen dieser traurige Zu- 20 stand stellte. Die Reformatoren haben eine große innere Missionsthätigkeit geübt, aber Mission in dem Sinne der Sendung von Glaubensboten in die nichtchristliche Welt zum Zwecke ihrer Christianisierung haben sie nicht getrieben. Wenn Luther von den Heiden redet, so versteht er unter ihnen stets die nichtisraelitischen Völker, welche christlich geworden sind. So z. B. in dem bekannten Liede: Es wolle Gott uns gnädig sein, wenn es da heißt: 25 „Und Jesus Christus Heil und Stärk bekannt den Heiden werden und sie zu Gott bekehren. Es danken Gott und loben dich die Heiden überalle." Wir sind da gemeint, die wir aus den Heiden abstammen und jetzt Christen sind. Unter uns soll das Evangelium im Schwange gehen.

Aus den angegebenen Gründen muß man es begreiflich finden, daß dem Protestan- 30 tismus im Zeitalter der Reformation die Missionsthat fehlt; aber nicht bloß diese, sondern die Anerkennung der fortgehenden Pflicht der Kirche zur Mission in dem eben definierten Sinne fehlt. Selbstverständlich vertritt Luther mit allem Nachdruck den christl. Universalismus; er erkennt den Beruf des Christentums: die Weltreligion zu sein, voll an, aber es habe diesen Beruf, so meint er, bereits erfüllt. Er behauptet zwar nicht geradezu, was die späteren 35 luth. Theologen sogar geschichtlich zu beweisen suchen, schon die Apostel hätten thatsächlich in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt, aber zu seiner Zeit gilt ihm diese Weltpredigt für ausgerichtet. So oft er auf den Missionsbefehl zu reden kommt, schauen seine Auslegungen zurück auf die Vergangenheit; niemals ziehen sie für die Gegenwart die Konsequenz einer fortdauernden Geltung dieses Befehls. Wohl finden sich Äuße- 40 rungen bei ihm, daß die Predigt des Evangeliums noch nicht überallhin gelangt sei, auch „seien viele Inseln erfunden worden noch zu unsren Zeiten, die da Heiden sind und niemand habe ihnen das Evangelium gepredigt"; aber nie knüpft er die Aufforderung daran, Missionare zu diesen Heiden zu senden. Er vergleicht die missionarische Predigt mit einem Stein, der ins Wasser geworfen wird und der von selbst „Bülgen und Kreise 45 und Striemen um sich macht, und die Bülgen walchen sich immer fort und fort, eine treibt die andere, bis daß sie ans Ufer kommen." Höchstens denkt er an eine gelegentliche Predigt unter Nichtchristen durch Laien oder Prediger, die aus der Heimat verjagt sind, niemals an eine ordnungsmäßige Sendung. „Nach den Aposteln hat niemand mehr solchen gemeinen apostolischen Befehl, sondern ein jeglicher Bischof oder Pfarrherr hat 50 sein bestimmt Kirchspiel oder Pfarre."

Auch die Erwählungslehre und die Eschatologie Luthers ist in Rechnung zu setzen. Allerdings hat Gott nach ihm überall seine Auserwählten, die er durch allerlei Veranstaltungen zum Glauben führt, aber wie er das vollbringt, das ist die Sache seiner souveränen Gnade; eine fortgehende menschliche Sendungsveranstaltung liegt nicht im 55 Plane seines Ratschlusses. Freilich betont er: „ehe der jüngste Tag kommt . . . muß das Evangelium durch die ganze Welt laufen, auf daß sie alle Zeugnis haben über ihr Gewissen, ob sie glauben oder nicht glauben". Aber — fährt er dann fort — „das Evangelium ist gewesen in Ägypten u. s. w. Christus thut als ein Drescher, erstlich schlägt er mit einem Flegel die Ähren aus, danach wirft er die Spreu auch auf einen Haufen und 60 giebt sie den Säuen zu fressen. Also hat Johannes Baptista, die Apostel und alle

christlichen Prediger auch gethan . . . und wo sie das gethan haben, ist dann nichts mehr übrig als eitel Spreu". Es ist also eine Strafe Gottes für die Mißachtung des bereits angeboten gewesenen Evangeliums, daß die jetzige nichtchristliche bezw. nichtevangelische Welt es nicht noch einmal angeboten erhält, ein Gedanke, dem wir bei den orthodoxen Dogmatikern des 17. Jahrhunderts in der ausgeprägtesten Form begegnen. Nimmt man endlich dazu, daß Luther und seine Zeitgenossen in dem Glauben standen, das Ende der Welt sei angebrochen, die Vorboten des jüngsten Tages seien bereits vorhanden, der Antichrist im Papste, Gog und Magog in den Türken, so blieb für eine weitere Ausbreitung des Christentums auch gar keine Zeit und es wird vollends begreiflich, daß eine geordnete Sendungsveranstaltung außerhalb des Gedankenkreises der Reformatoren lag.

Ähnlich wie Luther stehen alle seine Mitarbeiter. Melanchthon behauptet, daß der Missionsbefehl nur den Aposteln gegolten, daß aber die christliche Obrigkeit, welche über heidnische Unterthanen herrsche, die Pflicht zu ihrer Christianisierung habe. Am nächsten kommen einer wenigstens relativen Anerkennung einer Missionspflicht der Kirche Zwingli und Bucer, aber auch sie denken entfernt nicht daran, in praxi mit ihrer missionsgünstigeren Theorie Ernst zu machen. Auch bei Calvin findet sich keine Anerkennung der Missionspflicht. Der Apostolat ist ihm ein munus extraordinarium, das sich in der christlichen Kirche nicht fortgepflanzt habe. Es sei ausschließlich Gottes Sache, wie sich sein Reich weiter ausbreite. Eine besondere industria der Menschen, also eine Sendungsveranstaltung, sei nicht nötig. Nur der christlichen Obrigkeit spricht auch er die Pflicht zu, die wahre Religion in ein noch ungläubiges Land einzuführen.

Einen einzigen nachreformatorischen Theologen zweiten Ranges gab es, der sich über diesen Bannkreis erhob. Das war der erst in der neuesten Zeit sozusagen wieder entdeckte, von einem spanischen Vater abstammende, 1531 in Holland geborne, als Pastor in Antwerpen und Brüssel und als Professor in Leiden thätige, spätere nach England übergesiedelte und dort als angesehener Dechant am Westminster 1613 gestorbene Adrian Saravia. Auf englischem Boden gab dieser Saravia im Jahre 1590 eine Schrift heraus, die den Titel führte: De diversis ministrorum gradibus sic ut a domino fuerunt instituti. In dieser Schrift, deren Zweck die Verteidigung der bischöflichen Verfassung ist, begründet er u. a. die Notwendigkeit des mit apostolischer Autorität umkleideten Bischofsamtes auch durch die Hinweisung auf die Pflanzung neuer Kirchen. In diesem Zusammenhange widmet Saravia der Mission ein besonderes Kapitel, das 17., unter der Überschrift: „der Befehl, allen Völkern das Evangelium zu predigen, verpflichtet die Kirche, seitdem die Apostel in den Himmel aufgenommen sind; hierfür bedarf es apostolischer Vollmacht." In diesem Kapitel führt er folgende Gedanken aus: der Auftrag, das Evangelium in der ganzen Welt zu predigen und die Pflicht der Sendung zu allen Völkern bezieht sich auf alle Jahrhunderte bis zum Ende der Welt, 1. weil er verbunden ist mit der Verheißung: ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. So gewiß diese Verheißung nicht den Aposteln allein gilt, sondern allen Jesusjüngern, so gewiß auch der Befehl: gehet hin. 2. Weil die Apostel durch die Thatsache, daß sie Mitarbeiter und Fortsetzer ihres Missionswerkes erwählten, selbst bezeugen, es sei ihnen nur der Anfang dieses Werkes aufgetragen. 3. Weil das Werk viel zu groß war, als daß die wenigen Apostel in der kurzen Spanne Zeit ihres Lebens es hätten vollenden können, und 4. weil eine lange Missionsgeschichte bezeugt, daß thatsächlich fort und fort die Ausbreitung des Evangelii unter immer neuen Völkern betrieben worden ist. Auch heute, fährt er dann fort, ist das Evangelium noch nicht allen Völkern verkündigt, und es ist nicht Schwarmgeisterei sondern Pflicht der Kirche, dem den Aposteln nur zuerst erteilten Missionsauftrage gehorsam zu sein. Die Kirche hat dazu wie die Pflicht, so auch die Vollmacht. Geschieht das nicht, so liegt das nur an dem Mangel apostolischer Männer und eines lebendigen Missionseifers. Freilich Geistesausrüstung gehört dazu, wenn man dieses große Werk angreifen will und weil der einzelne sich über seinen Beruf zu solchen Werke täuschen kann, so muß kirchliche Vollmacht ihn autorisieren.

Aber mit diesem gesunden Verständnis des Missionsbefehls blieb Saravia isoliert. Zwei hervorragende Theologen, reformierterseits Theod. Beza in Genf und lutherischerseits Joh. Gerhard in Jena, machten sich, der erste schon 1592, der andere 25 Jahre später, daran, Saravia zu bekämpfen. Beza that es in einer besonderen Gegenschrift: Ad tractationem de ministrorum gradibus ab Adriano Saravia Belga editam — Theod. Bezae responsio und Gerhard im 23. Locus seiner vielbändigen Dogmatik: Loci theologici. Beza giebt zwar zu, daß in Mt 28 Verheißung und Befehl zusammengehöre, erhebt aber den Einwand, daß in dem Befehle unterschieden werden müsse,

was sich ausschließlich auf die Apostel bezogen habe und das sei eben die Aussendung zu allen Völkern; was für alle Zeiten bleibe, das sei nur die Berufung zur Predigt des Evangelii überhaupt. Viel schärfer und mit der spitzfindigsten dogmatischen Scholastik bekämpft Joh. Gerhard den Saravia. Da wir aber später auf ihn zurückkommen müssen, so sei jetzt nur angeführt, wie er die Zusammengehörigkeit von Befehl und Verheißung in Mt 28 widerlegt: der Befehl gehe allein auf die Apostel, die Verheißung nach Mt 18, 20 auf alle Gläubigen; wolle man behaupten, daß der Missionsbefehl ebenso weit gehe wie die angehängte Verheißung, dann würde ja folgen, daß alle Gläubigen zu den Heiden gehen müßten und das sei absurd. Trotz Saravia blieben also die alten Missionsvorurteile in ungeschwächter Kraft.

Nun ist es allerdings in den Jahren 1555 und 59 zu zwei Unternehmungen gekommen, einer reformierter- und einer lutherischerseits, die als Missionen registiert werden. Die eine wurde durch einen französischen Abenteurer, der sich später als Verräter der Protestanten entpuppte, Durand de Villegaignon, in Brasilien ins Werk gesetzt, um dort eine französische Kolonie zu gründen. Die Kolonisten wurden von vier Geistlichen aus Genf — ob mit Zustimmung von Calvin ist nicht ausgemacht — begleitet, welche auch den eingeborenen Heiden das Evangelium verkündigen sollten. Aber das ganze Unternehmen scheiterte und zu einer wirklichen Missionsthätigkeit kam es nicht.

Ähnlich ging es mit dem Versuche des schwedischen Königs Gustav Wasa, die schon im 12. Jahrhundert nominell katholisierten Lappen, der evangelischen Kirche einzuverleiben. Es war dies ein reformatorischer Akt territorialer Kirchengewalt, der in der Entsendung von (wenig qualifizierten) Pfarrern und der Einrichtung von Pfarreien bestand. Auch er führte zu keinem Ergebnis; eine wirkliche Lappenmission kam erst durch Thomas von Westen (gest. 1727) und Stockfleth (gest. 1866) zu stande.

2. Das Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie. —

Grössel, Die Mission u. die ev. Kirche im 17. Jahrh., Gotha 1897; ders., Justinianus v. Weltz, der Vorkämpfer der luth Mission, Leipzig 1891; Faber, Der Missionsweckruf des Baron Justinian von Weltz in treuer Wiedergabe des Originaldruckes vom Jahre 1664, Leipzig 1890; Plath, Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibnitz, Berlin 1869; Germann, Ziegenbalg u. Plütschau, Die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission, Erlangen 1868; Van Troostenburg de Bruyn, De hervormde kerk en Nederlandsch Oost-Indie onder de Oost-Indische Compagnie 1602—1795, Arnhem 1884; Grothe, Archief voor de geschiedenis der oude Hollandsche zending, Utrecht 1884—1891; Callenbach, Justus Heurnius. Eene bijdrage tot de geschiedenis des Christendoms in Nederl. Oost-Indie, Nijkerk 1897; Fritschel, Gesch. d. christl. Missionen unter den Indianern Nordamerikas im 17. u. 18. Jahrh., Nürnberg 1870. Allen and Mc Clure, Two hunderd years: the history of the Soc. for promoting Christian Knowledge 1698—1898, London 1898; Classified digest of the records of the Soc. propagation of the gospel (S. P. G.) 5., Lond. 1896.

Auch in diesem Zeitalter tritt in den missionsungünstigen Anschauungen der Reformatoren zunächst in Deutschland noch kein Wandel, sondern insofern sogar eine Verschärfung ein, als eine direkte Opposition gegen die fortgehende Missionspflicht der Kirche zu einer mit exegetischer, dogmatischer und historischer Sophistik getriebenen Polemik führt, in deren unnatürliche Gedankengänge wir uns heute kaum finden können. Diese Polemik wird verursacht durch einige erst schüchterne und allmählich kraftvollere Stimmen, die sich aus Theologen und Laien-Kreisen wider die Missionsversäumnis der Kirche erheben; und insofern ist doch ein Fortschritt da, als die Mission in Sicht kommt und sich eine öffentliche Debatte über sie erhebt.

Die Hauptvertreter der Missions-Opposition sind die führenden theologischen Autoritäten: der Jenenser Joh. Gerhard in seinen von 1610—1621 erschienenen Locis theologicis (in den beiden Artikeln de ecclesia und de ministerio ecclesiastico) und die Wittenberger theologische Fakultät in einem amtlichen Gutachten aus dem Jahre 1651, welches durch den Reichsgrafen Truchseß von Wetzhausen provoziert worden war, der Anstoß daran nahm, daß die luth. Kirche seiner Zeit dem Missionsbefehle nicht nachkam.

Es sind vornehmlich zwei Grundgedanken, die von der theologischen Opposition geltend gemacht werden: 1. Die Apostel haben bereits in der ganzen Welt das Evangelium verkündigt und 2. mit den Aposteln ist der missionarische Beruf der Kirche erloschen. Die erste Behauptung wird sowohl durch die buchstäbliche Auslegung von Mc 16, 20; Rö 10, 18; Ko 1, 6 u. 23 wie durch eine naiv-geschichtliche Deduktion zu beweisen gesucht, daß die Kunde vom Evangelio thatsächlich in der ganzen Welt von Alters her bekannt gewesen, was besonders durch Gerhard mit einem großen Aufwande von

Gelehrsamkeit geschieht. Aus dieser exegetischen und historischen Befangenheit ergaben sich dann geradezu erschreckende Konsequenzen; sei jetzt noch Heidentum vorhanden, so komme das daher, daß die Vorfahren dieser Heiden das ihnen angebotene Evangelium verworfen oder ihren Nachkommen nicht überliefert haben. Diese Heiden stehen folglich unter Gottes Gericht und Gott sei nicht schuldig solchen Völkern dasjenige zu restituieren, quod semel iuste ablatum est — eine Argumentation, wie sie mit der größten Schroffheit die Wittenberger Fakultät führt. Die zweite Behauptung wird umständlich dogmatisch begründet durch die Theorie vom apostolischen Amt im Unterschiede von dem ordentlichen Kirchenamte. Das apostolische Amt sei nur ein personale privilegium gewesen, jetzt gebe es nur ein kirchliches Predigt- und Regieramt, jenes sei an eine bestimmte Gemeinde gebunden, dieses habe nur Auftrag zur Berufung ins gemeindliche Priesteramt. Wer aber ohne Vokation predige, der sei ein Schwärmer. Zudem seien zu dem Missionsamte Wundergaben und -kräfte nötig, die heute nicht vorhanden. In dieser ablehnenden Stellung gegen die Mission wurden die Theologen auch durch die namentlich von Bellarmin inaugurierte kath. Polemik nicht erschüttert: die prot. Kirche könne nicht die rechte sein, weil sie keine Mission treibe. Die Antwort, die sie geben, ist wahrhaft kläglich: die Ausbreitung des Christentums unter allen Völkern sei gar kein wesentliches Merkmal der Kirche, die nach Apk 12, 6 vielmehr dem in die Wüste fliehenden Weibe gleiche. Die Bekehrung römischer Katholiken zum Evangelio sei im Grunde auch Heidenbekehrung, und wenn die Kirche eine Missionspflicht habe, warum dann nicht auch der Papst und seine Kardinäle ausgingen die Heiden zu bekehren? Ein jeglicher Lehrer habe bei der ihm anvertrauten Gemeinde zu bleiben nach dem Worte: weidet die Herde, die euch befohlen ist.

Neben dieser missionsgegnerischen Polemik machten sich nun aber auch vereinzelte missionsfreundliche Stimmen geltend, so seitens der Theologen Prätorius, Meisner, Calixt, Scultetus, Duräus, Dannhauer, Havemann, Beiel und besonders Scriver (in seinem Seelenschatz) und Spener (in einer Himmelfahrtspredigt). Man kann diese Stimmen in drei Gruppen klassifizieren: 1. in solche, welche eine Sendungspflicht der Kirche zwar nicht anerkennen, aber den christlichen Obrigkeiten eine Christianisierungspflicht gegenüber ihren heidnischen Unterthanen zusprechen; 2. in solche, welche prinzipiell eine Missionspflicht der Kirche gelten lassen, aber aus Opportunitätsgründen zur Zeit sie für unausführbar halten und 3. in solche, die ohne alle Klauseln den Gehorsam gegen den Missionsbefehl verlangen. Sie alle entbehrten aber der praktischen Spitze und hatten keinerlei positives Ergebnis. Freilich, man muß zur Entschuldigung sagen, daß auch die traurige Zeit des 30jährigen Krieges den Gedanken an eine Missionsunternehmung nicht aufkommen ließ. Nur ein Unternehmen ist zu registrieren, das man aber, streng genommen, nicht als Missionsversuch bezeichnen kann und das auch ganz individualistisches Gepräge trägt, nämlich die vermutlich auf den Einfluß von Hugo Grotius zurückzuführende Reise des Lübecker Juristen Peter Heiling nach Abessinien, um die dortige erstorbene Kirche zu neuem Leben zu erwecken. Außer der Übersetzung des NTs ins Amharische hat aber der 20jährige Aufenthalt Heilings in Abessinien kein Ergebnis gehabt; fortgesetzt wurde seine Arbeit von niemand.

Mit wirklichem Nachdruck wurde die deutsche lutherische Christenheit zum ersten Male an ihre Missionspflicht erinnert durch den 1621 in Chemnitz gebornen und in Ulm erzogenen, einem österreichischen Adelsgeschlechte entstammenden Frhrn. Justinian von Weltz, einen Pietisten vor dem Pietismus, der im Zusammenhange mit dem Drängen auf eine geistliche Belebung die Begründung einer freien Missionsgesellschaft forderte. Er that das in drei 1664–66 herausgegebenen Flugschriften, von denen die erste die wichtigste war. Sie führte den Titel: „Eine christliche und treuherzige Vermahnung an alle rechtgläubigen Christen der Augsburgischen Konfession, betreffend eine sonderbare Gesellschaft, durch welche nächst göttlicher Hilfe unsere evangelische Religion möchte ausgebreitet werden. In den Druck verfertiget zu einer Nachrichtung allen evangelischen Obrigkeiten, Baronen, und von Adeln, Doktoren, Professoren und Predigern, studiosis theologiae am meisten, auch studiosis iuris und medicinae, Kaufleuten und allen Jesus liebenden Herzen." Außer Fragen und Ermahnungen an die genannten Adressaten gliedert sich der Inhalt dieser Schrift in drei Hauptteile: 1. in die Gründe, mit denen die Notwendigkeit einer Missionsveranstaltung bewiesen wird (der Wille Gottes, das Beispiel der Geschichte, die Bitten im Kirchengebet und der Vorgang der Papisten); 2. in die Widerlegung der Einwände, die seitens der orthodoxen Theologen gegen die fortgehende Missionsverpflichtung geltend gemacht wurden (daß der Missionsbefehl nur den Aposteln gelte, daß das Evan-

gelium nicht wieder gepredigt werden dürfe, wo sein Licht erloschen sei, daß die Prediger nur an ihre Gemeinden gewiesen seien und daß man erst im Lande das Christentum zu einem besseren Stand bringen müsse); 3. in bestimmte Vorschläge, wie eine Mission ins Werk zu setzen sei, die auf die Begründung einer organisierten Gesellschaft hinauslaufen. Diese Schrift, wie auch die zweite: „Einladungstrieb zum herannahenden großen Abendmahl und Vorschlag zu einer christlichen Jesus-Gesellschaft, behandelnd die Besserung des Christentums und Bekehrung des Heidentums" übergab Weltz dem **Corpus Evangelicorum** auf dem Reichstage zu Regensburg, wo sie aber nach einer formalen Besprechung zu den Akten gelegt wurde. Verstimmt schrieb er eine dritte Schrift, begab sich dann nach Holland und ging, nachdem er hier ordiniert worden war, als Missionar nach Suriname, wo der als „Fanatiker" und Schwärmer" verschrieene Missionsprophet bald ein einsames Grab fand.

Zunächst blieb sein Weckruf die Stimme eines Predigers in der Wüste. Als Gegner stand der angesehene Regensburger Superintendent J. H. Ursinus gegen Weltz auf in der Schrift: „Wohlgemeinte, treuherzige und ernsthafte Erinnerung an Justinianum, seine Vorschläge, die Bekehrung des Heidentums und Besserung des Christentums betreffend". Der in dieser Schrift angeschlagene Ton ist aber mehr heftig als treuherzig; Weltz wird in ihr „der Lästerung wider Moses und Aaron", des „Münzerischen und Quäkerischen Geistes" beschuldigt und seine Broschüren werden „Fluchscharteken" genannt. Inhaltlich ist sie überaus schwach. Sie wagt allerdings nicht mehr die Gerhardschen Behauptungen zu verteidigen, aber wegen der Hindernisse, die auf seiten der Christen, der Heiden und Gottes der Ausführung einer Mission entgegenstehen, erklärt sie dieselbe für nicht opportun.

Während die Theologen sich ablehnend verhielten, trug sich ein Philosoph von Weltruf, Leibnitz, angeregt von der jesuitischen Chinamission, mit Missionsgedanken, ja er veranlaßte sogar, daß „die Fortpflanzung des wahren Glaubens", als eine ihrer Aufgaben in die Statuten der Berliner Akademie der Wissenschaften (1700) aufgenommen wurde. Seine Projekte sind allerdings nicht zur Ausführung gekommen, aber sie veranlaßten einen Briefwechsel mit A. H. Francke, auf den sie befruchtend gewirkt haben.

Zu den ersten Missionsthaten innerhalb des Protestantismus kam es in dem nach seiner Befreiung von dem spanischen Joche zur Kolonialmacht werdenden Holland. Es waren aber weniger religiöse als kolonialpolitische Motive, die 1602 zur Mission trieben. Die Missionsschrift von Heurnius: **De legatione ad Indos capessenda admonitio** erschien erst 1618. Die Kolonialobrigkeit, damals die niederländisch-ostindische Kompagnie, war das Sendungsorgan, sie inaugurierte, leitete und unterhielt die Mission; die kirchlichen classes und Synoden beteiligten sich nur an der Gestellung von Kolonialgeistlichen, die zugleich die Missionare waren. Ein in Leiden von Prof. Waläus eröffnetes Seminar zur Ausbildung derselben bestand nur von 1622–34. Die Theorie von der Missionspflicht der Kolonialobrigkeit wurde hier zum ersten Male in größerem Maßstabe in die Praxis übersetzt. Vorbild dieser Mission, die sich nach und nach über den ganzen großen holländischen Kolonialbesitz im malaiischen Archipel ausdehnte, war die römische, auf äußere Massenbekehrungen abzielende Methode, obgleich dieselbe nicht unwesentlich dadurch modifiziert wurde, daß in der Sprache der Eingebornen gepredigt, die Bibel übersetzt und auch für Heranbildung von eingebornen Gehilfen Fürsorge getroffen wurde. Es fehlte ja nicht an trefflichen, geistlich gesinnten Kolonialgeistlichen z. B. Dankärts, Heurnius, Candidius, Junius, Hambroek, Baldäus, aber die Mehrzahl verrichtete ihr Amt in sehr äußerlicher Weise und kehrte bald in die Heimat zurück. Es wurden allerdings Hunderttausende getauft, aber ihr Christentum war vielfach nur ein übertünchtes Heidentum, dem meist auch die geduldige Pflege fehlte und das keinen Bestand hatte, wo, wie z. B. in Ceylon die Herrschaft der Kompagnie zu Ende ging oder der koloniale Missionseifer in Indifferenz umschlug. Der ziemlich verwahrloste Rest dieser alten holländischen Mission ist dann aber in Verbindung mit der neu auflebenden Mission seit Anfang des 19. Jahrhunderts wieder Gegenstand sorgfältigerer pastoraler Pflege geworden. Bei unserer Rundschau über die Missionsgebiete kommen wir auf ihn zurück.

In England, das nach dem Untergange der spanischen Armada (1588) gleichfalls eine Seemacht zu werden begann, verhinderten vornehmlich die fortgehenden politisch-religiösen Kämpfe das Erwachen eines Missionsinnes. Diese Kämpfe wurden aber die Veranlassung zu dem ersten Missionsversuche unter den Indianern Nordamerikas und von diesem gingen in England die ersten Missionsanregungen aus. Nachdem schon 1584 von den sog. Kavalieren die erste englische Kolonie in Nordamerika gegründet worden

war, der man zu Ehren der „jungfräulichen" Königin den Namen Virginien gegeben, fand unter dem religiösen Drucke der Stuarts 1620 die zweite größere Auswanderung, die der Puritaner, der sog. Pilgerväter statt, welche in dem heutigen Massachussets Neuengland gründeten, der 1682 noch eine dritte unter Penn folgte, die sich in Pennsylvanien niederließ.

Die Puritaner hatten sofort die Bekehrung der Indianer in ihr Kolonialprogramm mit aufgenommen, aber es kam leider eher zu blutigen Zusammenstößen mit ihnen als zur Mission. Erst 1646 wurde diese durch den ebenso wissenschaftlich gebildeten wie herzensfrommen Pastor von Roxbury (Boston) John Eliot ins Werk gesetzt, und zwar abgesehen von seinen alttestamentlich-theokratischen Idealen in ganz evangelischer Weise. Er predigte in der Indianersprache, übersetzte in dieselbe die Bibel, bildete eingeborne Mitarbeiter heran, taufte erst nach sorgfältigster Unterweisung und organisierte eine Reihe von kirchlich-bürgerlichen Gemeinwesen, in welchen er die Indianer zugleich in civilisiertes Leben eingewöhnte. Es gelang ihm dreizehn solcher Gemeinwesen „betender Indianer" zu stande zu bringen, leider mußte er aber am Ende seines aufopferungsvollen Lebens (gest. 1690) den Schmerz erleben, daß durch die furchtbaren Indianerkriege, die mittlerweile ausgebrochen waren, die meisten derselben zerstört wurden.

Die heroische und erfolgreiche Missionsthätigkeit Eliots hatte in England Aufsehen erregt und veranlaßte eine durch das lange Parlament beschlossene Landeskollekte und 1649 die Gründung einer corporation for the propagation of the gospel in New England, die sich aber wesentlich auf Gabensammlung beschränkte. Eine von Cromwell geplante protestantische congregatio de propaganda fide kam nicht zur Ausführung und vereinzelte Missionsaufrufe frommer Geistlicher (Oxenbridge, Prideaux) verhallten wirkungslos. Erst 1695 und 1701 wurden zwei Gesellschaften gegründet, die nach und nach für die Mission von Bedeutung geworden sind: die Society for promoting Christian knowledge, die besonders die dänisch-hallesche Mission in Indien unterstützte und die Soc. for propagation of the gospel in foreign parts (S. P. G.), deren Thätigkeit sich aber im 1. Jahrhundert ihres Bestehens wesentlich auf die kirchliche Versorgung der englischen Kolonisten beschränkte. Der mächtigen ostindischen Kompagnie, die 1600 durch die Königin Elisabeth ihren Freibrief erhielt, lag jeder Gedanke an Mission fern.

Neben Holland und England besaß seit 1620 in Ost- und seit 1672 in Westindien auch Dänemark Kolonien und von hier ging 1705 die erste lutherische Mission aus und zwar auf Anregung des Königs Friedrich IV. Da man aber in Dänemark keine Missionare fand, so wendete sich der von Berlin nach Kopenhagen berufene Hofprediger Lütkens an seine pietistischen Freunde in Deutschland. So kam diese dänische Mission in Verbindung mit den deutschen Pietisten und bald mit Aug. H. Francke. Zwei Schüler desselben: Ziegenbalg und Plütschau gingen als „Königliche Missionarien" nach Ostindien (Trankebar), wo sie der evangelischen Mission die Bahn gebrochen. In Kopenhagen wurde ein königliches collegium de cursu evangelii promovendo gebildet, dem die offizielle Leitung der Mission übertragen wurde, das sie aber zu Tode regiert haben würde, wäre A. H. Francke nicht ihr Hauptträger geworden. Durch ihn verband sich der Pietismus mit der Mission und nur diese Verbindung hat sie am Leben erhalten.

Und noch eine zweite Mission wurde von Dänemark aus ins Werk gesetzt, nämlich in Grönland, die aber nicht vom Könige sondern von einem Pastor auf den Lofoten, Hans Egede, ausging, dem es allerdings nur in Verbindung mit einer königlich privilegierten Handelsgesellschaft nach unsäglichen Mühen 1721 gelang, in das Land seiner Sehnsucht zu kommen. Fünfzehn Jahre lang arbeitete Egede in Grönland unter großen Schwierigkeiten fast ohne Erfolg und sein geduldreiches Werk wäre vermutlich abgebrochen worden, wenn nicht wieder deutsche Hilfe gekommen wäre. So führt uns dieser Rundgang wieder nach Deutschland zurück und hinein

3. in das Zeitalter des Pietismus.

Kramer, Aug. H. Francke. Ein Lebensbild. 2 Bde, Halle 1880; Fenger, Gesch. der Trankebarschen Mission. Aus dem Dänischen, Grimma 1845; Spangenberg, Leben Zinzendorfs, 1772 [illegible]; v. Schrautenbach, Graf Zinzendorf und die Brüdergemeine seiner Zeit. Herausg. von Kölbing, Gnadau 1817; Römer, Nik. Ludw. Graf v. Zinzendorf. Sein Leben u. Wirken, Gnadau [illegible]; Kölbing, Uebersicht der Missionsgesch. der ev. Brüderkirche in ihrem 1. Jahrh., Gnadau [illegible]; Reichel, Rückblick auf unsere 150jährige Missionsarbeit, Herrnhut 1882; v. Tewitz, In [illegible] Westindien, Die erste Streiterzeit in des Grafen von Zinzendorfs Tagen, Niesky 188[illegible]; Ryle, The Christian leaders of the last century of England a hundred years ago, Lond. [illegible]

1869; Schmidt, John Wesley und G. Whitefield, Naumburg 1851 und 53; Bauer, Die Anfänge der Brüderkirche in England. Ein Kapitel vom geistigen Austausch Deutschlands u. Englands, Leipzig 1900.

Der Pietismus, die erste große Reformbewegung innerhalb der Kirchen der Reformation, drang auf persönliches Christentum gegenüber der bloßen Unterwerfung unter äußere Autorität, auf Thatchristentum gegenüber der bloßen Kirchlichkeit, auf Bibelchristentum gegenüber dem Dogmatismus, auf allgemeines Priestertum gegenüber einer starren Amtstheorie. Sein Drängen auf Bethätigung des Glaubens, auf Aktivität, qualifizierte ihn zur Mission, sobald sein Blick auf die nichtchristliche Welt gerichtet wurde. Trotz seiner „Weltflucht" wurde er eine welterobernde Macht. Er ist der Vater der Heidenmission wie fast aller heute als innere Mission bezeichneten Rettungsveranstaltungen, eine Verbindung, die sich sofort in Aug. H. Francke typisch darstellte. Es hafteten ihm freilich Schwächen an: ein zu einseitiger Subjektivismus, eine oft süßliche Tändelei, eine engherzige Ängstlichkeit und Unfreiheit gegenüber dem Bereiche des natürlichen Weltlebens und eine zu methodische Behandlung der Bekehrung; aber trotz dieser Einseitigkeiten war er eine belebende Macht und obgleich als Konventikelchristentum verspottet, ging von ihm die gegenwärtige Weltmission aus, deren Betrieb dann freilich auch mit den Licht- die Schattenseiten des Pietismus an sich trug.

Aug. H. Francke wurde der Bannerträger der vom Pietismus ausgehenden Missionsbewegung. Durch seine universalen pädagogischen Pläne, durch den Briefwechsel mit Leibnitz und durch die (ohne sein Zuthun erfolgte) Berufung zweier seiner Schüler in den dänischen Missionsdienst wurde er in die Arbeit für die Heidenmission geführt. Sein Verdienst um dieselbe besteht in folgendem: 1. daß er ihr die Arbeiter stellte. Als ein Pädagog von großer Begabung verstand er sein Waisenhaus zu einem seminarium universale für die Erziehung von Arbeitern aller Art im Dienste des Reiches Gottes zu machen. 2. Daß er in der evangelischen Christenheit das Bewußtsein weckte, sie selber müsse die Trägerin der Mission werden, indem sie mit ihren Gebeten hinter den Missionaren stehe und Gaben für sie darreiche. 3. Daß er durch eine periodische Schrift Kenntnis und Verständnis für die Mission weithin verbreitete. Francke war der erste, der eine betende, gebende und interessierte heimatliche Missionsgemeinde sammelte und so die Mission aus dem Banne zu befreien anfing, als sei sie nur die Regentenpflicht der christlichen Kolonialobrigkeit. Er zuerst flocht die christliche Freiwilligkeit in die Mission hinein und entband dadurch eine bis dahin in der luth. Christenheit fast schlummernde Macht.

Allerdings waren es vorerst nur die pietistischen ecclesiolae in Nord- und Süddeutschland, welche sich an der Mission beteiligten; die Orthodoxie bekämpfte sie noch immer mehr oder weniger heftig. Waren auch die älteren Einwürfe fast verstummt, so wurden die Missionare von der Wittenberger theol. Fakultät doch als „falsche Propheten" stigmatisiert und von dem Hamburger Pastor Neumeister die Parole ausgegeben, „daß die sog. Missionen heutzutage nicht nötig seien". Es sind aus den Franckeschen Stiftungen im Laufe des 18. Jahrhunderts ca. 60 Missionare hervorgegangen, unter ihnen neben Ziegenbalg, Fabricius u. a. als Stern erster Größe Chr. Friedr. Schwartz, so daß die Trankebarsche Mission mit Recht als die dänisch-hallesche bezeichnet wird. Unter vielem durch Chikanen der Kolonialbeamten, Kriegswirren und Streitigkeiten allerlei Art verursachtem Gedränge hielt sich diese Mission, bis vom letzten Viertel des 18. Jahrhunderts an der Rationalismus ihr in der Heimat die Wurzeln abgrub. Englische Unterstützungen retteten sie vor dem gänzlichen Untergange; später trat die luth. Leipziger Mission in das alte Erbe ein, soweit es noch nicht von anglikanischen Gesellschaften in Besitz genommen war. Halle wie Kopenhagen hörte ganz auf, Sendungsstelle zu sein.

Ein ganz neuer Zug kam in die Missionsbewegung durch den Eintritt der Brüdergemeine in dieselbe. Graf Zinzendorf war das Werkzeug, dessen sich Gott bediente, um die Mission auf einen Leuchter zu stellen, wie sie bisher noch auf keinem gestanden. Man kann Zinzendorf als einen missionarischen Genius bezeichnen. Der Missionstrieb ist bei ihm nicht das Ergebnis bloßer Anregungen von außen. Allerdings haben diese nicht gefehlt. Schon als Schüler des halleschen Pädagogiums erhielt er sie in Franckes Hause und den letzten Anstoß zur praktischen Verwirklichung seiner Missionspläne gab der Aufenthalt in Kopenhagen 1731, wo er sowohl mit Grönländern wie mit einem Neger aus St. Thomas in Westindien bekannt wurde; aber der Zug zur Mission lag in der ganzen Beschaffenheit seiner religiösen Natur. Sein Christentum war voll Zeugentrieb, zur Aktivität drängend, Mitarbeiter um sich sammelnd und organisierend, für deren Thätigkeit er keine lokalen Grenzen kannte. Schon als Jüngling stiftete er noch in Halle einen

Orden, dessen Regel lautete: „darauf soll unsere unermüdete Arbeit gehen durch die ganze Welt, daß wir die Herzen für den gewinnen, der sein Leben für unsere Seelen dahin gegeben."

An seinem Hochzeitstage machte er einen Bund mit seiner Gattin: „auf des Herrn Wink alle Stunden den Pilgerstab in die Hand zu nehmen und zu den Heiden zu gehen". Er erklärte es für „eigenliebisch, so jemand denkt, ich will in meinem Neste sterben". „Die ganze Erde ist des Herrn und alle Seelen sind sein; ich bin mich allen schuldig". Für einen solchen Mann mußte die Welt seine Parochie sein. In der Einen Passion, die er hatte, lag sein Missionstrieb und diesen Trieb, der sein einziges Missionsmotiv war, verstand er andern einzupflanzen, die ihm Mitarbeiter wurden.

In der Gewinnung dieser Mitarbeiter ist die göttliche Providenz unverkennbar. Er fand sie in den um ihres Glaubens willen aus ihrem Vaterlande vertriebenen, in Verfolgungsleiden gereiften, heldenmütigen Mähren, die er selbst als gens aeterna bezeichnete. Aus ihnen und den sonstigen in Herrnhut sich zusammenfindenden, oft wunderlichen Pilgern formierte das organisatorische Genie des Grafen eine Gemeinschaft, die durch und durch Missionskirche wurde, „fertig und gewärtig, als ein gutes Salz der Erden nützlich ausgestreut zu werden". Daß jetzt eine Gemeine da war, die so sehr ihre Energie an die Heidenmission setzte, daß geradezu ihre Existenz mit ihr verwuchs und bis heute verwachsen geblieben ist, das ist die große missionsgeschichtliche That Zinzendorfs. Dazu überraschte er durch die Neuheit, daß er Laien als Missionare aussandte und auch dieser Griff in die Laienwelt ist für die gesamte protestantische Mission von der einschneidensten Bedeutung geworden.

Bei des Grafen Tode (1760) übertraf die Missionsleistung der damals noch recht kleinen Brüderkirche alles, was der gesamte Protestantismus bis dahin zur Bekehrung der Heiden gethan hatte. 226 Missionare hatte sie — Australien ausgenommen — in alle Erdteile ausgesandt, und nicht bloß in die damaligen prot. Kolonialreiche. Es lag ja in dieser geschäftigen Hast etwas von dem unruhigen Genie des Grafen; es wurden die Kräfte zersplittert und eine Reihe von Versuchen mußte wieder aufgegeben werden; aber es bleibt doch etwas Heroisches, daß die kleine Brüdergemeine solche weltumfassende Unternehmungen ins Werk setzte. Ja, Zinzendorf war gesetzt Frucht zu schaffen und eine Frucht, welche geblieben ist. Die „formidable Karawane" aus den Heiden, „welche um das Lamm herum stand" als er starb, hat sich auf Hundertausend vermehrt. Proportionaliter kommt die Missionsleistung keiner evangelischen Kirchengemeinschaft bis heute der der Brüdergemeine gleich.

Dennoch übte die bis dahin unerlebte Missionsthätigkeit dieser Gemeine auf den Protestantismus des 18. Jahrhunderts keine Missionsanregung aus. Die Zinzendorfsche Missionsära fiel in die Grenzzeit zwischen dem zu Ende gehenden Zeitalter der Orthodoxie und dem aufgehenden Zeitalter des Rationalismus; beide hatten für die Missionsaufgabe der Kirche kein Verständnis. Dieselbe Abneigung, welche die Orthodoxie gegen die pietistische Mission hegte, hatte sie auch gegen die herrnhutische; die Aufklärung aber, die bald die ganze christliche Welt überflutete, und deren Ruhm die aus dem religiösen Indifferentismus geborne Toleranz war, welche Christen wie Nichtchristen jeden nach seiner Façon wollte selig werden lassen, hatte für alle Mission die gleiche verächtliche Abneigung. Aber indem die Brüdergemeine in einer solchen missionsungünstigen Zeit das Zinzendorfsche Erbe mutig und treu fortpflegte, wurde sie zu einer lebendigen Verbindung mit der großen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts, die in ausgedehnterem Maße, als sich mit Einzelthatsachen belegen läßt, sowohl in Deutschland wie in England von Herrnhut her Anregungen empfangen hat.

Wie in Deutschland der Rationalismus zum Totengräber der dänisch-halleschen Mission wurde, so wirkte er auch in Holland missionszerstörend. Unter dem Schatten der Aufklärung ging die immer mehr zum Mechanismus entartete und längst am Marasmus leidende niederländische Kolonialmission ganz ein. Die alten heidenchristlichen Gemeinden verwahrlosten und neue wurden nicht gesammelt. Dazu änderte die Kolonialregierung ihre Politik, indem sie es für weise hielt, den Mohammedanismus zu begünstigen, ein Umschlag, der bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus angedauert hat.

In England existierten seit 1698 und 1701 die bereits früher genannten beiden Gesellschaften, von denen die zur Verbreitung christlicher Erkenntnis die dänisch-hallesche Mission in Indien, für welche ein Schüler Franckes namens Bohme ihre Teilnahme erweckt hatte, unterstützte und sogar einige ihrer Missionare (besonders Schwartz) ganz in

ihren Dienst nahm. Die andere (die Gesellschaft zur Verbreitung des Evang. in fremden Ländern) trieb neben der kirchlichen Versorgung der wachsenden englischen Kolonialbevölkerung nur eine sehr beschränkte Heidenmissionsarbeit unter den Indianern und Negern Nordamerikas. Erst im 19. Jahrhundert wurde sie zu einer wirklichen Missionsgesellschaft. Auch in Schottland war eine Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntnis ins Leben getreten, die seit 1740 einige Missionare zu den nordamerikanischen Indianern sandte, unter denen Dav. Brainerd zwar nur eine kurze aber einflußreiche Thätigkeit übte (gest. 1747). Sonst gab es in dem gesamten Großbritannien, obgleich es mittlerweile zur gewaltigsten Kolonialmacht geworden war, bis in die letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts nur vereinzelte Missionsstimmen, keine Missionsthaten. Der Grund lag in dem Tiefstande des religiösen und sittlichen Lebens, der mit der Restauration (1662) einsetzte. „Die bischöfliche Kirche existierte, aber sie lebte nicht" und auch in den (seit 1687) zum Besitz religiöser Freiheit gelangten Dissentergemeinschaften war geistlicher Schlaf an die Stelle des religiösen Ernstes der Väter getreten.

Da trat seit dem 5. Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts eine Erweckung ein, die zwar nicht sofort in eine Missionsbewegung ausmündete, aber in der die innere Triebkraft lag, welche in der folgenden Generation die große Missionsbewegung zu stande brachte, mit der das gegenwärtige Missionszeitalter einsetzte. John Wesley (1703–1791) und George Whitefield (1714—1770), beide Geistliche der Staatskirche und beide von Herrnhut und von Halle her geistlich beeinflußt, waren die Werkzeuge dieser nachhaltigen Erweckung, die sich auch auf die folgende Generation und von dieser auf den europäischen Kontinent und auf Nordamerika fortpflanzte. In ihren Grundzügen dem deutschen Pietismus ähnlich gestaltete sich diese Erweckung auf englischem Boden viel treiberischer und tumultuarischer und griff tiefer in das Volksleben ein, führte auch, allerdings mehr durch die Gegnerschaft der Staatskirche gedrängt als aus eigenem Antriebe, zur Bildung einer neuen, allerdings nicht einheitlichen Freikirche, der methodistischen. Eine geordnete Missionsthätigkeit unternahm diese Kirchengemeinschaft erst später; aber durch einen der feurigsten Prediger Wesleys, Thomas Coke, wurde bereits 1786 die erfolgreiche methodistische Mission in Westindien eröffnet, nur blieb dieselbe bis zum Tode dieses energievollen Mannes (gest. 1813), der 18 mal den atlantischen Ozean durchschiffte, unter seiner Privatleitung. Das war die große Bedeutung des englischen Revivals, daß es dem erweckten Teile der evangelischen Christenheit das Ohr öffnete, als durch eine Reihe großer weltgeschichtlicher Ereignisse um die Wende des 18. Jahrhunderts der hl. Geist an den fast vergessenen Missionsbefehl erinnerte und daß es zum Gehorsam gegen diesen Befehl willig und fähig machte. Indem diese Ereignisse den Blick der Christenheit auf die ferne Heidenwelt lenkten, gaben sie dem neuerweckten Glaubensleben eine Missionsrichtung; und in dem providentiellen Zusammentreffen der religiösen Bewegung mit der Blickrichtung auf die nichtchristliche Welt lag das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* für die gegenwärtige Weltmission, der alle bisherigen Missionsstimmen und Missionsthaten nur vorlaufende Dienste geleistet.

II. Vom Beginn der modernen Missionsbewegung bis auf die Gegenwart. Der Protestantismus wird eine missionierende Macht, seine Mission allmählich Weltmission.

Dennis, Foreign missions after a centary[4], New-York 1893; Graham, The missionary expansion of the Reformed churches, Edinburgh 1898; Bliss, Encyclopaedia of missions, 2 vols, New York 1891. — Von jetzt ab sind die Hauptquellen die Monats- und Jahresberichte der Missions-Gesellschaften (vgl. über sie Warneck, Abriß, bei den einzelnen Missionsgesellschaften) und von allgemeinen Missionsorganen: The Missionary Register (London) seit 1813, später eingegangen; Evangelisches Missions-Magazin, Basel, seit 1816; Allg. Miss.-Ztschr., (Gütersloh) später Berlin, seit 1874; Missionary Review of the world, New-York, seit 1887. Auf die Anführung der einschlagenden Aufsätze aus diesen Organen muß ich verzichten. Ueber die Allg. M.-Z. erscheint soeben in Gütersloh ein ausführliches Repertorium (von Horbach), das die fast über die gesamte Mission der Gegenwart sich erstreckende Aufsatz-Litteratur derselben systematisch geordnet hat.

1. Der Anbruch des gegenwärtigen Missionszeitalters.

Warneck, Abriß, 1. Abt. Abschn. 1; Uhden, Leben d. William Wilberforce in s. religiösen Entwickelung dargestellt, nach The life of W. W. by his sons, London 1838; Mortimer, Die Missions-Societät in England, Geschichte ihres Ursprungs und ihrer ersten Unternehmungen, Barby 1797; Lovett, The history of the London Miss. Soc. 2 vols, London 1899; Stock, The history of the Church Miss. Soc. Its environment, its men and its work, 3 vol. London 1899. I. Abschnitt 2: One hundred years ago; G. Smith, The life of W. Carey, shoemaker and missionary. London 1885, Kap. 1 u. 2; Kruijf, Geschiedenis van het Neder-

landsche Zendelinggenootschap, Groningen 1894; Ostertag, Entstehungsgesch. der evang. Missionsgesellschaft zu Basel, Basel 1865; Tracy, history of the American Board of Commissioners for foreign missions, New-York 1842.

Es war nicht bloß das religiöse Revival, das den Anstoß zu der modernen Missionsbewegung gegeben hat, sondern eine Reihe weltlicher Faktoren von geschichtlicher Bedeutung sind als kraftvolle Missionssignale in Mitwirkung getreten. Unter ihnen spielen vier die Hauptrolle: 1. die großen mit den Reisen von James Cook beginnenden geographischen Entdeckungen und der ihnen folgende immer ausgedehntere Weltverkehr; 2. die Kämpfe gegen Sklavenhandel und Sklaverei; 3. die Erweckung des nationalen Gewissens Englands gegen die Gewaltherrschaft der ostindischen Kompagnie, und 4. im Zusammenhange mit der Erkenntnis der Pflicht gegen die Eingebornen der Kolonien das Wachstum der kolonialen Erwerbungen. Dies alles zusammen: Forschungseifer, Erleichterung und Erweiterung des Weltverkehrs durch die modernen Kommunikationsmittel, immer ausgedehntere koloniale Besitzergreifung und der die allgemeinen Menschenrechte proklamierende Humanitätsgedanke war wie ein Glockengeläute in die evangelische Christenheit hinein: gehet hin, die Wege sind gebahnt und die Thore der Welt weit aufgethan; nun prediget das Evangelium aller Kreatur.

Wie sehr die Cookschen Entdeckungen auch die Kreise der gläubigen Christen namentlich in England enthusiasmierten, das erhellt aus einer Reihe von Flugschriften, durch welche in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrh. unter Hinweis auf sie Stimmung für die Mission gemacht wurde; aus dem großen Einfluß, den sie auf William Carey, den Hauptpionier der Missionsbewegung und Gründer der ersten modernen Missionsgesellschaft, der baptistischen, ausübten; und aus der Wahl einer Südseegruppe (Tahiti) zum ersten Arbeitsfeld der zweiten modernen M.G., der Londoner. Den Cookschen Entdeckungen folgten andere, die namentlich in Afrika immer größere Dimensionen annahmen, und immer wiederholte sich die Thatsache, daß nach Livingstones Parole „das Ende der geographischen That der Anfang des Missionsunternehmens" wurde. Geographie und Mission stehen bis auf diesen Tag in engster Verbindung miteinander: eine bahnt immer der anderen den Weg. Dazu kam, daß die alten Verkehrsmittel immer mehr durch neue ersetzt wurden, welche die Entfernungen abkürzten, die Reisegefahren verminderten und (auch infolge der gesteigerten Produktion) den überseeischen Verkehr zu einem wirklichen Weltverkehr machten — lauter Weltöffnung für die Mission.

Zum zweiten war es die im Zusammenhange mit den damaligen politisch-freiheitlichen und den philanthropischen Ideen betriebene Agitation zur Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei, welche die Aufmerksamkeit der Christen auf die Heidenwelt richtete. Der Führer in dieser Agitation war der ebenso beredte Parlamentarier wie im lebendigen Glauben gegründete Christ William Wilberforce, der auch im Kampfe gegen die böse Wirtschaft der ostindischen Kompagnie der Bannerträger war. „Ich kann nicht schlafen, schrieb er, die armen Schwarzen mit ihrem Elend stehen mir immer vor der Seele und die Schuld meines gottlosen Vaterlandes". Nach einem 19 jährigem Kampfe wurde endlich 1807 der Sklavenhandel für ungesetzlich und der Seeräuberei gleich und 1834 die Sklaverei selbst in den englischen Kolonien für abgeschafft erklärt. Schon 1791 hatte sich eine rein philanthropische Gesellschaft gebildet, welche auf der Westküste Afrikas, in Sierra Leone, freigewordene englische und amerikanische Sklaven ansiedelte und lediglich ihre Civilisierung sich zur Aufgabe stellte. Der Versuch mißlang, aber er half mit zur Gründung der englischen Kirchen-M.G. (1799), an der Wilberforce thätigen Anteil hatte.

Wie schon bemerkt, war England mittlerweile zu einer großen Kolonialmacht geworden; aber wie überhaupt die ganze Kolonialgeschichte eines der dunkelsten Blätter im Buche der Weltgeschichte ist, so war auch die alte Kolonialgeschichte Englands voll von Blutvergießen, von Treulosigkeit, Ungerechtigkeit und Härte gegen die Eingebornen, speziell die indische. Seit 1600 besaß eine nach und nach zur erobernden Macht werdende Kompagnie fürstlicher Kaufleute das Handelsmonopol in Indien, die nur das eine Ziel verfolgte: sich zu bereichern. Dazu führten ihre Beamten, von denen man sagte, daß sie ihre Religion am Kap zurückließen, das gottloseste Leben, hielten sich große Harems und betrachteten es als ein ergötzliches Schauspiel, wenn ihre Konkubinen in den Zenanas ihren Götzendienst verrichteten; ja der erste Gouverneur von Bengalen, Charnock, brachte auf dem Grabe einer seiner Konkubinen selbst Götzenopfer dar. Über 80 Jahre lang bestand diese Kompagnie in Indien, ohne daß für ihre zahlreichen Beamten auch nur eine Kirche errichtet worden wäre und den wenigen Kaplänen, die seit 1698 infolge des erneuerten Freibriefs hinausgesandt werden mußten, gab ein General-Gouverneur das [illegible]

„ihr schwarzes Kleid ihnen keinen Schutz gegen die allgemeine Verderbnis der Sitten gewährt habe". Von irgend welcher Fürsorge für das Wohl der Eingebornen, geschweige für ihre Christianisierung war keine Rede; erst war die Kompagnie religiös indifferent, später voll bitterster Feindschaft gegen jeden Missionsversuch, ja sie wurde geradezu eine 5 Patronin des Heidentums. Das allein hätte nun am Ende des 18. Jahrhunderts nicht hingereicht, die öffentliche Meinung in England gegen die ostindische Kompagnie aufzuregen; aber als die ungerechten Kriege, die sie führte, die Vertragsbrüche, die zu ihrer Politik gehörten, die Steuererpressungen, unter denen das Volk verarmte und speziell die schandbaren Handlungen des ebenso begabten wie gewaltthätigen Oberstatthalters Warren 10 Hastings (1772—1785) daheim bekannt wurden, da begann seit 1783 ein 30 Jahre dauernder Kampf gegen diese Mißregierung, welcher trotz der heftigsten Opposition der Kapitalisten der Kompagnie mit der durch Gesetz, die sog. „frommen Klauseln", erzwungenen Öffnung Indiens auch für die Mission endete. Neben Wilberforce und Charles Grant, die den Kampf im englischen Parlamente führten, griffen erfolgreich auch einige 15 fromme Regierungskapläne in denselben ein, namentlich Dav. Brown, Claud. Buchanan und H. Marton, welche einem kleinen Kreise erweckter Christen, unter Führung des energischen als Methodist verspotteten Pastors Simeon in Cambridge, in den indischen Kolonialdienst zu bringen gelungen war. Unter diesen Kämpfen wider die Egoismuspolitik der ostindischen Kompagnie, die 1833 und 53 zu immer vollständigeren Siegen führten, bis 20 1859 die Herrschaft derselben völlig beseitigt wurde, wuchs in England die Erkenntnis seiner Versäumnisschuld gegenüber die dem britischen Regimente unterworfenen Heiden, so daß die Pflicht zur Mission allmählich auch als eine nationale Schuldigkeit erkannt wurde.

Freilich zunächst waren es noch kleine Kreise, in denen das sprossende Missionsleben wurzelte, eine zweite Generation des Revivals, nicht bloß unter den Dissenters, sondern 25 auch in der Staatskirche, deren offizielle Organe sie freilich als eine „Pest des Methodismus" bezeichneten. Ins Rollen gebracht wurde aber der Stein durch einen einzelnen Mann, den früheren Schuster und späteren Baptistenprediger William Carey, einen genialen Autodidakten, besonders von eminenter Sprachbegabung (geb. 1761, gest. 1834), der schon als Schusterlehrling die Cookschen Reiseberichte mit lebhaftestem Interesse studiert 30 und sich eine große Weltkarte angefertigt hatte, in die er alle neuen geographischen Kenntnisse, die er sich erwarb, eintrug und mit statistischen Angaben reichlich ausfüllte. Es war ein dreifaches, wodurch er 1792 die Missionsbewegung in Gang brachte: 1. ein wirkungsvoller Traktat: **An enquiry into the obligations of Christians to use means for the conversion of the heathen, in which the religious state of the different** 35 **nations of the world, the success of former undertakings and the practicability of further undertakings are considered**; 2. eine gewaltige Predigt über Jes 54, 2 und 3: Erwarte Großes von Gott und unternimm Großes für Gott, und 3. die Gründung der baptistischen Missions-Gesellschaft, als deren erster Sendbote er selbst nach Indien ging, wo er eine großartige, namentlich litterarische, der modernen Mission bahn- 40 brechende Thätigkeit entfaltete.

Jetzt war eine That geschehen, die weit über die baptistische Denomination hinaus anregend wirkte. Schon 1794 erschien ein „Missionsaufruf an alle evang. Dissenters, welche die Kindertaufe praktizieren", der vielen Beifall fand, selbst bei Bischöflichen, unter denen Dr. Haweis die führende Rolle spielte. Infolge dieses Aufrufs kam 1795 unter zahl- 45 reicher Beteiligung die zweite moderne Missionsgesellschaft zu stande, die, weil Vertreter aller Kirchenabteilungen an ihr sich beteiligten, schlechthin als „die Missions-Societät" bezeichnet wurde, später aber die Londoner M.G. hieß. „Die kleinlichen Unterscheidungen unter uns von Namen und Formen, und die Verschiedenheiten der Kirchenverfassung sollen heute von dem größeren, edleren und bedeutungsvolleren Christennamen ver- 50 schlungen werden" hieß es am Tage ihrer Stiftung. „Es ist nicht unsere Absicht, Presbyterianismus, Independentismus, Episkopalismus oder irgend eine andere Kirchenform, sondern einzig und allein das herrliche Evangelium unseres gepriesenen Gottes zu den Heiden zu senden" — ein Interkonfessionalismus, der sich freilich auf die Dauer nicht hielt; mit der Zeit ist die Londoner M.G. wesentlich eine independentische geworden. 55 1796 fand die erste Aussendung von 29 Personen auf einem eignen Schiffe nach Tahiti statt.

Teils beschämt durch diese Unternehmungen der Dissenters, teils durch ihre anglikanischen Anschauungen verhindert ihnen beizutreten, thaten sich auch die erweckten Kreise der Staatskirche unter Führung von John Venn, J. Morton, Ch. Simeon, W. Wilber- 60 force u. a. zur Gründung einer kirchlichen M.G., der **Church Miss. Society for Africa**

and the East (C. M. S.), zusammen und setzten sie schon 1799 ins Werk. Im Anfang war ihr Weg sehr dornenvoll: die Bischöfe hielten sich zurück und die ersten Missionare mußte man aus Deutschland beziehen; aber nachdem es 1841 ihrem großen Direktor, Henry Venn, gelungen war, einen modus vivendi mit dem Episkopat herbeizuführen und sie im Kampfe wider den Ritualismus für die evangelische Richtung innerhalb der englischen Staatskirche immer mehr das kräftige Rückgrat bildete, entwickelte sie sich nach und nach zur größten unter allen evang. Missionsgesellschaften.

So waren im Laufe von kaum 7 Jahren drei epochemachende Missionsorgane ins Leben gerufen worden, mit welchen die Missionsthätigkeit des Protestantismus nicht nur in ein ganz neues Stadium getreten war, sondern auch eine feste Fundamentierung erhalten hatte, die eine Garantie für den weiteren gesunden Fortschritt gewährte. Das wurde zunächst darin ersichtlich, daß sich die junge Missionsbewegung sowohl auf den europäischen Kontinent wie nach Nordamerika fortpflanzte. Schon mit der englischen Revivalbewegung war das geschehen, die geistlich belebend, wenn zunächst auch nur auf kleine Kreise beschränkt, nach Deutschland, Holland, Frankreich und die Vereinigten Staaten hinübergewirkt hatte, in Deutschland den älteren Pietismus verjüngend, der namentlich im Süden und im Westen sich erhalten und in der durch den Augsburger Senior Urlsperger (1780) zu stande gebrachten und in Basel domizilierten deutschen Christentums-Gesellschaft eine neue Pflegerin gefunden hatte. Zwischen diesen Kreisen und den englischen Missionsorganen, namentlich mit der Londoner M.G., kam es nun zu einer lebhaften Verbindung, deren Ergebnis nicht bloß die Erweckung eines regen Missionsinteresses, sondern auch die Begründung selbstständiger Missionsorgane war. Zuerst in Holland, unter Vermittelung des Dr. van der Kemp, der im Alter von 50 Jahren als Pionier der Londoner M.G. nach Südafrika ging (geb. 1747, gest. 1811), die Stiftung der Nederlandsche Zendelinggenootschap (1897), dann in Deutschland, unter Vermittelung des Oberforstmeister von Schirnding, die Begründung der ersten Missionsschule durch den Berliner Pastor Jänicke (1800), die sich aber damit begnügte, den damals bestehenden Sendungsorganen ausgebildete Missionare zur Verfügung zu stellen (in Summa 80, unter ihnen hervorragende Männer wie Rhenius, Riedel, Gützlaff). 1815 kam es dann in Basel zur Gründung erst auch einer bloßen Missionsschule, die 88 ihrer Zöglinge (unter ihnen Kölle, Schön, Krapf, Gobat, Pfander, Hörnle, Leupolt, Weitbrecht) allein an die englische Kirchen-M.G. abgetreten hat, die sich dann 1822 zu einer selbstständigen Sendungsanstalt erweiterte. Frankreich trat erst 1824, Nordamerika aber schon 1810 durch die Gründung eigner Missionsorgane in die moderne Missionsbewegung ein.

2. Die Missionsorgane.

Warneck, Ev. Missionslehre², 2. Abteilung, Die Organe der Sendung und Abriß, Abschnitt 5; Dennis, Centennial survey of foreign missions, being a conspectus of the achievments and results of evang. missions in all lands at the close of the nineteenth century, New-York 1902. Vgl. A. M.Z. 1902, 327; Wiggers, Geschichte der evangelischen Mission. I. Geschichte der Missionsanstalten, Hamburg u. Gotha, 1845; Brauer, Das Missionswesen der evang. Kirche in seinem Bestande, nur erschienen I und II: Die Missionsanstalten und Gesellschaften der evang. Kirche des europ. Festlandes, Hamburg 1847 u. 1851; Gundert, Die evang. Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten³, 1. Teil: Die Missionsgesellschaften, Calw 1894; A Handbook of foreign missions, containing an account of the principal Prot. miss. societies in Great Britain with notices of those of the Continent and in America, London 1888; Grundemann, Die Entwickelung der evang. Mission im letzten Jahrzehnt (1878—1888), Bielefeld 1890. I. Das Missionswesen in den heimatlichen Kirchen: Mirbt, Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jahrh., Gießen 1896.

Aus der zahlreichen Litteratur über die einzelnen Missionsgesellschaften gebe ich, nach Ländern geordnet, nur die wichtigsten Monographien: Myers, Centenary of the Bapt. M. Soc., London 1892; Lovett, The history of the London M.S., 2 vol., Lond. 1899; Stock, The history of the Church M.S., 3 vol., Lond. 1899; Parcoe, Two hundred years of the Soc. for the prop. of the gospel, Lond. 1902; Anderson-Morshead, The hist. of the Univers. M. to Central-Africa, Lond. 1897; Armstrong, The hist. of the Melanesian Miss., Lond. 1900; Moister, A hist. of the Wesleyan Missions, Lond. 1871; Weir, For. Missions of the Church of Scotland, Edinb. 1900; G. Guinness, The story of the China Inland-Miss., Lond. 1893; Tracy, History of the American Board, New-York 1842 u. Memorial volume of the first 50 years of the Am. Board, Boston 1863; Reid, Missions and Miss. Soc. of the Meth. Ep. Church. Revised and extensed by Gracy, 3 vol., New York 1896; [illegible] Abriß einer Gesch. der Brüdermission, Herrnhut 1901; Eppler, Geschichte der Basler Mission [illegible] 1815—1899, Basel 1900; v. Rhoden, Gesch. der Rhein. M.G., Barmen 1888; [illegible] Gesch. der Berliner M.G. und ihrer Arbeiter, 4 Bde, Berlin 1872ff.; [illegible] Gesch. der Berliner Mission⁴, Berlin 1893; Genüchen, Fortsetzung derselben [illegible]

1893—1901, Berlin 1902; Karsten, Geschichte der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig, 2 Bde, Güstrow 1897; Kruijf, Geschiedenis van het nederlandsch Zend. Gen. en zeijne zendingsposten. Groningen 1894; Lögstrup, Det Danske Missionsselbskabs historie i 80 aar, Kopenhagen 1907; Dahle, Oversigt over det Norske Miss. S.s historie hjemme og ude[3], Stavanger 1897; Knight, The Miss. Secretariat of Henry Venn, London 1880; Stursberg, G. Taylor und die China-Inland-M., Neukirchen 1897; Hermann, Dr. K. Graul, und seine Bedeutung für die luth. Mission, Halle, 1867; Kober, Chr. Fr. Spittlers Leben, Basel 1887; Hoffmann, Elf Jahre in der Mission, Stuttgart 1853; Hesse, Joseph Josenhans, ein Lebensbild, Calw 1895; Wangemann, Ein Lebensbild von seinem ältesten Sohne, Berlin 1899; Dalton, Joh. Goßner, Berlin 1898; Lebensbeschreibung des Pastor L. Harms von seinem Bruder, Hermannsburg 1868.

Nicht bloß in England, auch auf dem Kontinent traten die amtlichen Kirchen nicht nur nicht in die Missionsbewegung mit ein, sondern sie stellten sich ihr fast ohne Ausnahme gegnerisch gegenüber. Diese Notlage brachte die Missionsfreunde vor die Alternative: entweder von jeder Missionsunternehmung abzustehen oder von dem amtlichen Kirchenorganen unabhängige Sendungsorgane ins Leben zu rufen. Da ihnen der Sendungswille Gottes höher stand als die kirchenoffizielle Autorität, so wählten sie natürlich das letztere. Und da auch bei den Kolonialregierungen die junge Mission nicht nur keine Unterstützung, sondern heftige Gegnerschaft fand, so blieb sie ganz auf die christliche Freiwilligkeit angewiesen. Auf der einen Seite war das ihre Stärke, auf der anderen begünstigte es aber das Vorurteil, als sei die Mission nur die Privatliebhaberei der kleinen frommen Kreise. Allerdings hat sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in der Stellung der amtlichen Kirchen zur Mission ein großer Wandel vollzogen: in dem Maße als sie selbst geistlich belebt wurden, sind ihre Organe, namentlich die Pastoren, die Hauptpfleger des heimatlichen Missionslebens geworden und hat man in den freien Gesellschaften korporative Neugestaltungen erkannt, die durch die Mobilmachung der christlichen Freiwilligkeit eine Steigerung der kirchlichen Aktivität herbeigeführt, zu der es ohne sie nicht gekommen sein würde, so daß jetzt zwischen den amtlichen Kirchen- und den freien Missionsorganen das freundlichste Verhältnis gegenseitiger Dienstleistung besteht; doch ist trotzdem jenes Vorurteil bis heute nicht völlig überwunden. Bei der veränderten Stellung der offiziellen Kirchen zur Mission ist nun wohl wiederholt der Gedanke aufgetaucht, die Sendungsveranstaltung in die Hände von amtskirchlichen Organen zu legen, aber zur Ausführung ist er nur ganz vereinzelt, z. B. in Schweden gekommen. Je länger je mehr hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß die ursprünglich aus der Not geborene Institution der freien Missionsgesellschaften eine providentielle sei, weil sie nicht bloß belebender auf das heimatliche Missionsleben eingewirkt, sondern auch praktischer für den Missionsbetrieb selbst sich erwiesen hat als ein etwaiger kirchenoffizieller Apparat. So ist in den großen Kirchengemeinschaften, namentlich in den Staatskirchen, der freigesellschaftliche Missionsbetrieb die Regel geblieben. Neben der kleinen Brüdergemeine ist nur in den schottischen Kirchen und in einer Anzahl amerikanischer Denominationen die Mission von Anfang an Sache der Kirche als solcher gewesen. Hier ist eine besondere Missionsbehörde bestellt, welche im Auftrage der Synoden die Missionsangelegenheiten verwaltet. Aber auch wo die Missionen kirchliche Betriebe sind, werden die Unterhaltungskosten durch freiwillige Beiträge aufgebracht. Diese Beiträge sind von sehr kleinen Summen allmählich zu bedeutenden Leistungen angewachsen und belaufen sich in der gesamten evangelischen Christenheit jetzt jährlich auf rund 65 Millionen Mk.

Als die amtliche Kirche den Dienst versagte, stellte sich noch ein zweiter Notstand ein: es fanden sich keine Theologen als Missionare. Die alte holländische und die dänisch-hallesche Mission hatten nur Theologen in den Missionsdienst gestellt; jetzt wo sie fehlten, mußte man dem Vorgange der Brüdergemeine folgen und Laienmissionare aussenden. Anfänglich wurde auf eine Ausbildung derselben wenig Gewicht gelegt, bald aber gründete man Missionsschulen, deren auf einen Kursus von 4—6 Jahren berechneter Lehrplan je länger je mehr einen wissenschaftlichen Zuschnitt erhielt. Mit Ausnahme von Amerika und Schottland, wo es von Anfang an die Regel war, die Missionare von den theologischen Seminaren bzw. den Universitäten zu beziehen, haben in den übrigen protest. Ländern die meisten M.-Gesellschaften eigene Unterrichtsanstalten für ihre Sendlinge errichtet. Erst vom letzten Drittel des 19. Jahrhunderts an ist namentlich in England der Prozentsatz von Theologen, die in den Missionsdienst getreten sind, ein großer geworden; auf dem europäischen Kontinent ist er noch immer ein geringer, wenn auch ein wachsender. Etwa seit der Mitte und im steigenden Maße seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts sind auch approbierte Ärzte und unverheiratete Frauen ausgesendet worden, die

letzteren, um vornehmlich in der heidnischen und heidenchristlichen Frauenwelt als Lehrerinnen, Ärztinnen und Diakonissen allerlei Art thätig zu sein.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts haben sich mit dem wachsenden Verständnis der Pflicht zur Ausbreitung des Christentums die Missionsorgane so bedeutend vermehrt, daß es heute kaum möglich ist, eine lückenlose Liste derselben zu geben. Die Vermehrung hat ihren Grund zunächst in der Vielgestaltigkeit der protest. Kirchenform. Je länger je mehr trat fast jede Kirchenabteilung selbstständig in die Missionsarbeit ein und so entstanden bei der Menge ihrer Denominationen namentlich in England und Nordamerika zahlreiche Sendungsorgane. Da sich die immer weiter um sich greifende Missionsbewegung von der gesamten kirchlichen Bewegung nicht isolieren ließ, so führten auch die konfessionellen und sonstigen theologischen Strömungen namentlich in den großen Kirchenkörpern zu besonderen Missionsgründungen. Ferner haben missionstheoretische Differenzen und meist in Verbindung mit ihnen individuelle Eigenarten kraftvoller Persönlichkeiten, wie z. B. Goßners, L. Harms', H. Taylors, und endlich heimatlich-territoriale und kolonialpolitische Motive neue Missionsgesellschaften ins Leben gerufen. Auf der einen Seite hat die so entstandene Fülle von Sendungsorganen unzweifelhaft den Missionseifer multipliziert, auf der anderen aber auch die Missionskräfte zersplittert, viel Reibungen verursacht und den Missionsbetrieb verteuert, so daß jetzt statt Neugründung weiterer Gesellschaften Konzentration der bestehenden Missionsorgane wünschenswert ist, ein Desiderium, das erfreulicherweise wenigstens innerhalb einiger größerer Kirchengruppen, namentlich der presbyterianischen, eine Erfüllung zu finden beginnt. Leider geht aber neben den auf Zusammenschluß der Missionsorgane gerichteten Bestrebungen auch eine ungesunde individualistische Richtung her, die mit der Abneigung gegen Organisation phantastische Weltevangelisierungs-Pläne verbindet. Von England her ist diese Richtung namentlich durch die China-Inland-Mission und durch Gr. Guinneß, von Amerika her durch den rhetorischen Dr. Pierson, der die Parole: **diffusion not concentration** ausgegeben hat, und die sog. Allianzmissionen begünstigt und in kleine freikirchlich gerichtete Kreise auch auf den Kontinent verpflanzt worden. Ihr äußerstes Extrem ist eine Art Franktireurtum, das aus sog. Freimissionaren besteht, die ohne Anschluß an eine Gesellschaft auf eigne Hand „evangelisieren". Ihre Zahl wie ihr sehr zweifelhafter Erfolg ist unkontrollierbar. Bei der Charakterisierung der Missionsmethode kommen wir auf diese ganze Richtung zurück.

Jedenfalls ist es ein großer Apparat, mit dem der Protestantismus aller Kirchenabteilungen heute in der Missionsarbeit steht. Nun ist es in einem Encyklopädie-Artikel unmöglich, die Geschichte der Gründung und Entwickelung der diesen Apparat bildenden ca. 160 selbstständigen Sendungsorgane auch nur zu skizzieren; wir müssen uns daher darauf beschränken, eine statistische Übersicht über die hervorragendsten zu geben und zwar nach Ländern und in denen englischer Zunge zugleich nach Denominationen geordnet, mit Angabe des Gründungsjahrs, der (unter Nichtchristen thätigen) ordinierten Missionare, der Jahreseinnahme (mit Ausschluß der auf Propagandazwecke innerhalb christlicher Kirchen und auf die kirchliche Pflege der weißen Kolonialbevölkerung verwendeten Mittel) und der Arbeitsgebiete.

Großbritannien.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Missionare	Einnahmen in Mk.	Missionsgebiete
1. G. zur Ausbreitung des Ev. Hochkirchlich . . .	1701	ca. 300	ca. 1 750 000	Kanada, Westindien, Brit Guayana, Süd- u. West-afrika, Madagaskar, Ozeanien, Borneo, Indien, China, Japan.
2. Englische Kirchen-M. G. Anglik.-evang. . . .	1799	412	7 000 000	Kanada, West- u. Ostafrika, Mauritius, Aegypten, Pa-lästina, Persien, [illegible] China, Japan, [illegible]
3. Südamerikanische M. G. Hochkirchlich	1844	16	340 000	Feuerland u. Süd[illegible]

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Missionare	Einnahmen in Mk.	Missionsgebiete
4. Universitäten-Mission Hochkirchlich	1858	38	740 000	Ostafrika.
5. Die Baptistische M.G.	1792	141	1 555 000	Westindien, Ostindien, Kongo,
6. Die Londoner M.G. Independentisch	1795	166	2 450 000	Süd- und Ostafrika, Madagaskar, Südsee, Indien, China.
7. Die Missions-Vereinigung der Freunde (Quäker)	1866	—	412 000	Madagaskar, Indien, China, Syrien. 27 nichtord. Missionare.
8. Die Wesleyanische Method. M.G.	1813	198	ca. 2 090 000	Süd- und Westafrika, Westindien, Ostindien, China.
9. Die Miss. der vereinigten methodist. Freikirchen	1857	32	320 000	Ost- und Westafrika, China, Jamaika.
10. Die M.G der Presbyter. Kirche v. England	1847	19	480 000	Indien, China, Formosa, Singapur.
11. Die Mission der Presbyt. Kirche von Irland	1840	25	216 600	Indien, China Syrien.
12. Die Mission der calvinist. Kirche von Wales (Presbyt.)	1840	18	150 000	Assam.
13. Die Mission der schottischen Staatskirche (Presbyt.)	1829	26	965 000	Brit. Central-Afrika, Indien, China.
14. Die Mission der vereinigten freien Kirche von Schottland (Presb.) .	1843 bzw. 1900	110	2 510 000	Brit. Central-, West- u. Südafrika, Indien, China, Neuhebriden, Jamaika, Südarabien.
15. Die China-Inland. Miss. (Interdenominational)	1865	30	ca. 1 000 000	China. 283 nichtord. Missionare.
16. Nordafrika Mission (Interdenominational . .	1881	—	180 000	Nordafrika. 28 nichtord. Missionare.
17. Die Miss.-Vereinigung der jenseitigen Gegenden. Regions beyond missionary union	1889 bzw. 1899	5?	470 000	Kongo, Indien, Südamerika. 29 nichtord. Missionare.
18. Die Miss. der Christen oder (Plymouth-)Brüder	1827	—	385 000	West- u. Ostindien, China, Mal. Archipel, Centralafrika. 119 nichtord. Missionare.
19. Die Heilsarmee . . .	1865	—	470 000	Indien, China, Japan, Südafrika, Südamerika, Westindien. ca. 220 nichtord. Missionare.

Zu diesen britischen Hauptmissions-Gesellschaften kommen nun noch 21 kleinere selbständige Missionsbetriebe, die teils der anglikanischen Kirche (5), teils den Baptisten (1), teils den Methodisten (1), teils den Presbyterianern (3), teils den Unitariern (2) angehören, teils interdenominational sind, und eine Menge (namentlich Frauen-) Hilfs-Missions-Gesellschaften, welche zum Teil bedeutende Beiträge oft für besondere Zwecke leisten,

auch Missionare und besonders Missionarinnen stellen. Nimmt man sie alle zusammen und rechnet die zahlreichen Laienmissionare ein, welche fast alle britischen Sendungsorgane, einige ausschließlich, andere vorwiegend, in ihrem Dienste haben, so stellt sich die Gesamtleistung Großbritanniens für die Heidenmission auf 2700 männliche Missionare und ca. 29 Millionen Mark.

Vereinigte Staaten.

Anm. Da fast alle diese Gesellschaften auch Evangelisationsarbeit innerhalb der römischen Christenheit treiben und in ihren Berichten dieselbe von der Heidenmission nicht reinlich scheiden, so können nur annähernd zuverlässige Angaben gegeben werden.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Missionare	Einnahmen in Mk.	Arbeitsgebiete
1. Der amerik. Board der Bevollmächtigten für die ausw. Missionen. Independentisch (Am. B.)	1810	160	2 570 000	Ost- u. Westafrika, Südsee, Indien, China, Japan, Türkei.
2. Die amerik. bapt. Miss.-Union	1814	150	2 300 000	Indien, Assam, China, Japan, Kongo.
3. Der Missionsboard der südlichen baptist. Konvention	1845	35	480 000	China, Japan, Westafrika.
4. Die M. G. der protest. bischöflichen Kirche der V. St. von Amerika	1835	37	910 000	China, Japan, Nordamerika.
5. Die M. G. der methodistischen bischöfl. Kirche des Nordens	1819	?210	1 850 000	Liberia, China, Indien, Japan, Korea.
6. Der Missionsboard der methodist. bischöfl. Kirche des Südens	1846	45	800 000	China, Japan, Korea, Nordamerika.
7. Der Missionsboard der presbyt. Kirche in den V. St. von Amerika	1837	228	3 000 000	Westafrika, Indien, Siam, China, Japan, Korea, Syrien, Persien, Nordamerika.
8. Der Missionsboard der vereinigten presbyterisch. Kirche Nord-Am.s	1859	38	556 000	Aegypten u. Nordindien.
9. Missionskomitee der presbyt. Kirche in den V. St. des Südens	1861	46	530 000	China, Japan, Korea, Kongo.
10. Missionsboard der reformierten Kirche in Amerika (Dutch)	1832	30	690 000	China, Indien, Japan, Arabien.
11. Missionsboard der luth. Generalsynode	1841	15	180 000	Indien, Liberia.
12. Mission der vereinigten Brüder in Christus	1853	16	85 000	Japan, China, Westafrika.
13. Die christl. M. G. der Jünger (disciples)	1875	38	400 000	China, Japan, Indien, Türkei, Westindien.
14. Miss.-G. der Freunde (Quäker)	1873	—	160 000	China, Japan, Indien, Syrien, Jamaika. 14 nicht ord. Missionare.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Missionare	Einnahmen in Mk.	Arbeitsgebiete
15. u. 16. Die christl. und Miss.-Alliance, und die skandinavische Missions-Alliance in Nord Am.	1897	62	500000	Centralafrika, Indien, China, Tibet, Japan, Syrien, Arabien, Westindien. Die Missionare vermutlich nicht ord.

Zu diesen größeren Missionsorganen kommen noch kleinere, die sich auf folgende Denominationen verteilen: auf die Baptisten 3, die Methodisten 5, die Presbyterianer 4, die Lutheraner 4, auf die deutsche evang. Synode, die deutschen Reformierten, die christl. Kirche, die christl. Konvention, die Kirche Gottes, die Adventisten des 7. Tages, die Unitarier, die Universalisten je 1, die amerik. (kongregat.) Miss.-Association, die wesentlich unter den Negern arbeitet, 2 Evang. Associationen und 6 interdenominationale Gesellschaften. Also in Summa 49 selbstständige Missionsorgane der V. St., die mit Hinzurechnung der Laienmissionare ca. 1700 männliche Sendboten in ihrem Dienste haben und mit Einrechnung der bedeutenden Gaben zahlreicher Hilfs-, namentlich Frauen-M. GG. für die Heidenmission etwa 19 Mill. Mk. vereinnahmen.

Von großer Bedeutung für das Missionsleben in den V. St. ist die seit 1886 in Gang gebrachte studentische Missionsbewegung geworden, die als ihr Losungswort „die Evangelisation der Welt in dieser Generation" angenommen, einen interdenominationalen Charakter trägt und zu einer internationalen Student volunteer missionary union sich erweitert hat, die namentlich in England einen großen, auf dem Kontinente bis jetzt aber nur einen geringen Anhang gefunden. Sie ist aber keine aussendende M. G., sondern nur eine Werberin für den Missionsdienst unter der studierenden männlichen und weiblichen Jugend, die den zahlreichen Geworbenen — es sollen ihrer bereits ca. 4000 sein — die Wahl läßt, welcher Gesellschaft sie ihre Dienste anbieten wollen. Auf ihre Grundsätze kommen wir später zurück.

Britisch-Nordamerika (Kanada).

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Missionare	Einnahmen in Mk.	Missionsgebiete
1. Die M. G. der methodist. Kirche von Kanada . .	1824	45	650 000	Japan, Kanada.
2. Das Missionskomitee der presbyt. Kirche von Kanada	1844	38	590 000	China, Formosa, Ost- und Westindien, Neuhebriden.

Dazu kommen noch 2 kleinere baptistische, eine independentische und eine anglikanische M. G., so daß die Gesamtleistung Kanadas für die Heidenmission sich auf 95 Missionare und 1 150 000 Mk. stellen.

Der europäische Kontinent. 1. Holland.

Die holländische Missionsthätigkeit bietet das Bild einer großen Zersplitterung, deren Folge ist, daß keine der Gesellschaften 15 Missionare in ihrem Dienste hat. Die älteste und einst bedeutende Niederländ. M. G. ist sehr zurückgegangen, seitdem infolge ihrer theologisch-liberalen Richtung die strenggläubigen Kreise sich von ihr trennten und sie ihr fruchtbarstes Missionsgebiet, die Minahassa auf Celebes, aus Mangel an Mitteln an die niederl. Kolonialkirche abgetreten hat. Alle Gesellschaften arbeiten ausschließlich in niederländisch-Indien. Es sind folgende:

1. Die niederl. M.G.	Gegr. 1797	12 Miss.	105000 Mk.
2. Die mennonitische (taufgesinnte) Vereinigung f. Mission	„ 1847	5 „	61000 „
3. Das Java-Komitee	„ 1855	6 „	45000 „
4. Die Vereinigung zur Ausbreitung des Ev. in Aegypten	„ 1886	2 „	11400 „
5. Der Niederl. M.-Verein	„ 1856	10 „	95000 „
6. Der Utrechtsche M.-Verein	„ 1859	14 „	131500 „
7. Die niederl. luth. M.G.	„ 1880	2 „	11000 „
8. Die reform. Kirchen-M.	„ 1892	5 „	70000 „

Abgesehen von den Prädikanten, d. h. den für die europ. Gemeinden angestellten holländ. Kolonialgeistlichen (36) und den sog. Hilfspredigern (26), die unter der Superintendenz jener stehend, die eingeb., der niederl. Kolonialkirche inkorporierten gefestigten Gemeinden verwalten, stellt also jetzt Holland 56 eigentliche Missionare und bringt mit Hinzurechnung der 90000 Mk. Beiträge für die Brüdergemeine, die Rheinische und die Neukirchener Mission ca. 600000 Mk. auf.

2. Deutschland.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Missionare	Einnahmen	Arbeitsgebiete
1. Brüdergemeine . . .	1732	203	1 023 165*	Labrador, Alaska, Nord- u. Mittelamerika, Westindien, Suriname, Süd- u. Ostafrika, Australien, Himalaya.
2. Die Basler evang. M.G.	1815	198	1 300 893	Westafrika, China, Indien.
3. Die Berliner M.G. I	1824	104	624 400	Süd- und Ostafrika, China.
4. Die Rheinische M.G.	1828	104	866 667	Süd- u. Südwestafrika, Niederl. Indien, China, Neuguinea.
5. Die norddeutsche M.G.	1836	19	140 030	Westafrika.
6. Die Goßnersche M.G. Berlin II	1836	45	225 403	Indien.
7. Die ev. luth. Leipziger M.G.	1836	58	548 754	Indien, Deutsch- u. Englisch-Ostafrika.
8. Die luth. Hermannsburger M.G. . . .	1849	62	392 258	Südafrika, Indien.
9. Die luth. Schlesw.-Holst. M.G.	1877	13	160 613	Indien.
10. Die Neukirchener (interkonf.) M.G.	1881	18	70 829	Java, Englisch-Ostafrika.
11. Der allg. evang.-protest. M.-Verein	1884	8	81 380	Japan und China.
12. Evang. M.G. f. Deutsch-Ostafrika, Berlin III	1886	19	136 536	Deutsch-Ostafrika.
13. Die luth. Neuendettelsauer M.G.	1886	14	36 345	Neuguinea, Australien.

* Freiwillige Beiträge nur 652124 Mk.

Hierzu kommen noch 12 kleinere Missionen, von denen 2 im Anschluß an die China-Inland-Mission arbeiten; eine deutsche Allianz- und eine selbstständige chinesische Personal-Mission; eine sog. Sudan-Pionier-M.; 2 freikirchliche Missionen; der Jerusalem-Verein; 3 aussendende Frauen-Vereine; und endlich die deutsche Orientmission — sie alle zusammen mit nur 50 männlichen Missionaren und einer Einnahme von ca. 550000 Mk., so daß also die sämtlichen deutschen Gesellschaften 915 Missionare stellen und fast 6 Mill. Mark vereinnahmen, eine Summe, in welche allerdings sowohl die bedeutenden [illegible] zur Deckung von Defizits wie die Zinsen von Spezialfonds, und die aus nichtdeu[illegible] Gebieten eingegangenen Beiträge eingeschlossen sind.

3. Französische Missions-Gesellschaften

giebt es 2, eine in Frankreich (Paris) und eine in der französischen Schweiz (Lausanne).

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Missionare	Einnahmen	Arbeitsgebiete
1. Die Pariser evang. M.G.	1825	56	880000	Senegambien, Franz. Kongo, Südafrika, Madagaskar, Tahiti, Maré.
2. Die Mission der freien Kirchen der rom. Schweiz (Miss. Romande) . .	1879	18	145000	Südafrika.

4. Die skandinavischen Missionen.

1. Die dänische M.G. . . .	1821	16	190000	Indien, China.
2. Die norwegische M.G.	1842	42	600000	Südafrika, Madagaskar, China.
3. Die evang. (schwedische) Vaterlandsstiftung . .	1861	27	330000	Ostafrika, Indien.
4. Die Mission der schwedischen Kirche	1874	15	121000	Indien, Südafrika.
5. Der schwedische Missionsbund	1878	28	216000	Kongo, China, Kleinasien.
6. Der Heiligungsbund in Nerike	1890	10	50000	China, Südafrika.
7. Die finnische M.G. . . .	1859	9	120000	Ovamboland.

Dazu giebt es in den 4 skandinavischen Ländern noch 6 kleine freikirchlich gerichtete und 2 lutherische Missionen, und 3 die indische Santhal-Mission unterstützende Vereine mit zusammen ca. 45 Missionaren und 250000 Mk. Einnahmen, so daß auf Gesamtskandinavien 15 Miss.-Gesellschaften mit 190 Missionaren kommen und eine Einnahme von 1850000 Mk.

Mit diesen europäischen und amerikanischen Missionsorganisationen ist aber der prot. Missionsapparat noch keineswegs erschöpft; es sind eine ganze Reihe solcher Organisationen auch in den überseeischen Kolonien teils unter den dortigen Ansiedlern, teils dadurch zu stande gekommen, daß große M.GG. ihre dortigen Betriebe von ihrer heimatlichen Leitung unabhängig gemacht und selbstständig gestellt haben. Auch in den heidenchristlichen Kirchen haben sich einige Missionsvereine gebildet. Aus allerlei Gründen, die zu detailieren zu weit führen würde, ist es leider nicht möglich, über alle diese Organe genaue Angaben zu machen; wir müssen uns daher mit den wichtigsten und auch bei diesen meist mit Schätzungen begnügen. Einen großen Teil ihrer Betriebskosten bestreiten die kolonialen M.-Gesellschaften teils aus den Beiträgen der heiden-christlichen Kirchen, teils aus Mitteln der Kolonialregierungen bzw. Kolonialkirchen.

Die Kolonien.

1. Die Mission der holländ. reform. Kirche von Südafr. aus 4 Synoden bestehend	Gegr. bis	1857 1888	?67	Miss.	?250000	Mk.
2. Die Njassa-Miss. der Kapholländer	„	1886	5	„	85000	„
3. Die kongregationalistische Union u. M.G. von Südafr.	„	1877	21	„	17000	„
4. Die südafr. M.G. der Wesl. method. Kirche . . .	„	1883	?40	„	175000	„
5. Die australische Wesl. method. M.G.	„	1855	20	„	266000	„
6. Die Miss. der presbyt. Kirche von Viktoria . . .	„	1859	11	„	75000	„
7. Die Melanesische (kirchliche) Mission	„	1849	12	„	200000	„
8. Die reform. Kirche in Niederl. Indien	„	—	26	„	—	
9. Die Sangir- und Talaut-Insel-Mission	„	1885	8	„	—	
10. Die indische Santhal-M.	„	1867	3	„	70000	„
11. Die Bethel Santhal-M.	„	1875	2	„	25000	„
12. Die Puna und indische Dorfmission	„	1893	—	„	200000	„
		bloß nicht-ord. Missionare				

13. Die Jamaika baptist. Union	Gegr. 1849	21 Miss.	180000 Mk.
14. Die Jamaika bapt. M.G.	„ 1856	6 „	34000 „
15. Die kongregationalist. Union von Jamaika . . .	„ 1876	7 „	36000 „
16. Die Wesl. method. Kirchen-Mission des Ostens . .	„ 1884	42 „	118000 „
17. Die Wesl. method. Kirchen-M. des Westens . . .	„ 1884	16 „	330000 „

Hierzu kommen vielleicht noch 6—8 kleine selbstständige Missionen und eine Menge von M.-Hilfsgesellschaften mit zusammen einer Einnahme von etwa 2 Mill., so daß man auf die Kolonien und die heidenchristlichen Kirchen insgesamt 24 M.-Gesellschaften, 370 Missionare und 4 Mill. Mk. Missionsbeiträge rechnen kann.

Summieren wir nun die Gesamtleistung des Protestantismus aller Nationen und Kirchen für die Heidenmission, so stellt sie sich auf rund 4700 ordinierte und über 2000 Laien-, also zusammen auf 6700 männliche Missionare und auf einen jährlichen Aufwand von 65 Mill. Mark, wenn man die Aufwendungen einrechnet, welche die gleich zu erwähnenden Hilfsgesellschaften für die Mission machen. Vergrößert wird aber dieses männliche Missionspersonal noch durch 3628 unverheiratete Missionarinnen, von denen ca. 3300 auf den englisch redenden Teil der protest. Welt entfallen, und durch 496 approbierte Ärzte und 223 Ärztinnen, von welchen beiden nur 34 auf die kontinentalen Missionen kommen. In Summa also, mit Ausschluß der 4350 Missionarsfrauen, ein Missionspersonal von fast 11000 Köpfen, ungerechnet die zahlreichen Mitarbeiter aus den Eingebornen, deren erst später zu gedenken ist. Von den 166 selbstständig aussendenden Miss.-Gesellschaften sind es nur 60, welche mehr als 15 Missionare in ihrem Dienste haben.

Eine sehr wesentliche Unterstützung erhalten die evang. Missionen aller Kirchenabteilungen durch eine Reihe von Bibel- und Traktatgesellschaften, welche auf ihre Kosten für den Druck und zum Teil auch für Verbreitung von missionarischen Bibelübersetzungen und sonstigen Schriften Sorge tragen. Von den ersteren sind die hervorragendsten: die britische und ausländische (gegr. 1804), die nationale schottische (1809), die amerikanische (1816) und die niederländische B.G. (1814); von den letzteren die Londoner (1799) und die amerik. Traktat-G. (1825) und die G. zur Verbreitung christl. Kenntnis (1698), ferner unter den ca 30 auf den Missionsgebieten: die christl. Litteratur-G. für Indien (1859) und die G. zur Verbreitung christl. und allgemeiner Kenntnis unter den Chinesen (1887).

Das immer wachsende Bedürfnis nach gegenseitiger Verständigung hat schon seit Jahrzehnten zur Veranstaltung allgemeiner Missionskonferenzen geführt, sowohl solcher, welche die gesamten Missionsorgane eines bestimmten Gebiets (Indiens, Chinas, Japans, Südafrikas), wie solcher, welche die Missionsorgane des gesamten Protestantismus zu gemeinsamen Beratungen versammelten. Diese Konferenzen, unter denen die New-Yorker im Jahre 1900 den Charakter einer ökumenischen trug, sind jetzt eine stehende Institution geworden; sie wiederholen sich alle 10 Jahre und bilden nicht bloß ein brüderliches Einigungsband unter den oft recht differenten Missionskorporationen, sondern in ihren umfangreichen Protokollen bieten sie auch ein höchst wertvolles Quellenmaterial für die Missionstheorie.

Aus der Menge der hervorragenden Persönlichkeiten, denen das heimatliche Missionsleben wie die Organisation des Missionsbetriebs besondere Förderung verdankt, müssen wir uns leider begnügen, nur einige Namen zu nennen; aus England: W. Carey, Haweis, Ch. Simeon, J. Pratt, Henry Venn, E. Bickersteth, H. Taylor, Erskine, Inglis, A. Duff; aus Nordamerika: Mills, Anderson, A. C. Thompson, Simpson, Mott; aus Holland: Heldring, Neurdenburg, van Rhijn, Witteveen; aus Deutschland: Spittler, W. Hoffmann, Josenhans, Barth, Volkening, Ahlfeld, Wallmann, Wangemann, Knak, Graul, Goßner, L. Harms, Christlieb; aus Skandinavien: Rönne, Kalkar, Vahl, Dahle, Waldenström, Franson.

3. Die Missionsgebiete.

Warneck, Abriß, 2. Abt., Die evang. Missionsgebiete; Gundert a. a. O., Die Missionsgebiete; Burkhardt-Grundemann, Kleine Missionsbibliothek, 4 Bde, Bielefeld 1876 ff.; Grundemann, Die Entwicklung u.s.w., II. Das Werk auf den Missionsfeldern; derselbe, Kleine Missionsgeographie und Statistik zur Darstellung des Standes der ev. Mission am Schlusse des 19. Jahrh., Calw 1901; derselbe, Neuer Missionsatlas, Calw 1896; Zahn, Der Acker ist die Welt, Gütersloh 1888. Dazu die früher angeführten Werke von Wiggers, Kalkar, Brown, Smith und Graul.

Als die moderne Mission ihr Werk begann, machte man sich keinen Plan, welchen man gehen sollte. Der Plan wurde im Himmel gemacht und die Menschen folgten ihm fast ohne daß sie es wußten. Reflexionen traten erst später ein. Man ging dahin, wo ein Weg offen war und wo den Missionaren der Zutritt gestattet wurde. Teils waren es christliche Kolonien, die man als Missionsgebiete erwählte, teils geographische [illegible]

deckungen, denen man folgte, teils politische Aktionen und Verträge, die das Signal zum Beginn einer Mission gaben. Der Kulturstand der Missionsobjekte ist bei der Wahl der Missionsgebiete kaum in Rechnung gezogen worden; aber unter dem Einfluß der göttlichen Begleitung ist es geschehen, daß der auf die sog. Naturvölker entfallende Prozentsatz der Missionsarbeiter ein größerer ist als der auf die Kulturvölker entfallende, ein Verhältnis, das im 20. Jahrhundert vermutlich eine Änderung erfahren wird. Ähnlich ist es mit den Religionen: mit ihnen allen mißt sich heute das Christentum; aber im größten Umfange und mit dem meisten Erfolge ist der Kampf bisher mit den niederen Religionen, den animistischen und polytheistischen, mit den ohne heilige Litteraturen geführt worden. Mit den pantheistischen, atheistischen, moralistischen und monotheistischen Religionen stehen wir wesentlich noch in der Periode der Vorpostengefechte; mit ihnen werden die entscheidenden Schlachten erst im 20. Jahrhundert geschlagen werden. Am verschlossensten ist bis heute die mohammedanische Welt der christlichen Mission geblieben; unterdes wird wenigstens vor den Thoren derselben durch eine ausgedehnte Evangelisations- und Schulthätigkeit innerhalb der alten orientalischen Kirchen gearbeitet.

Nur sehr allmählich, im steigendsten Maße erst seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, hat die moderne Mission einen weltweiten Umfang angenommen, so daß man sagen kann: soweit sie zugänglich ist, ist heute die Erde ihr Arbeitsgebiet. Überblicken wir nun dieses Gebiet in geographischer Ordnung.

A. Amerika.

Fast in ihrer Gesamtheit ist die Bevölkerung Amerikas bereits eine christliche, die des Nordens, mit Ausnahme von Mexiko, vorwiegend eine evangelische, die des Südens fast ausschließlich eine römisch-katholische. Wir haben es aber nur mit dem nichtchristlichen bzw. mit dem nichtchristlich gewesenen Teile dieser Bevölkerung zu thun, der das Objekt der evang. Mission bildet bzw. das Ergebnis dieser Mission ist. Er besteht 1. aus den eigentlichen Ureinwohnern, 2. aus den als Sklaven importierten Afrikanern und deren zahlreicher Nachkommenschaft und 3. aus den freiwillig einwandernden Asiaten. Die Ureinwohner zerfallen in zwei Hauptgruppen: in die Eskimo im arktischen Norden und in die Indianer, die sich in zahlreichen Stämmen von Alaska und Kanada an über den ganzen langgestreckten Erdteil verteilen. Die importierte Bevölkerung besteht teils aus Negern, die wesentlich in den V. St. und in Westindien, aber auch in Centralamerika und in Guyana heimisch geworden sind, teils aus indischen und chinesischen Kulis, die nach Westindien und in die Kolonien des nördlichen Südamerika als Arbeiter eingeführt werden. Die übrigen Asiaten: Chinesen und Japaner finden sich fast ausschließlich in den V. St. und im westlichen Kanada.

1. Die arktischen Regionen.

Hans Egede, Ausführliche und wahrhafte Nachricht vom Anfang und Fortgang der grönländ. Mission, Hamburg 1740; Cranz, Historie von Grönland enth. insbesondere die Gesch. der dortigen Mission, Barby 1770; Die Mission der Brüder-Unität. I. Labrador. Gnadau 1871. Schulze a. a. O.

Die aus nur ca. 10500 Eskimo bestehende Bevölkerung des eisigen Grönland ist völlig christianisiert und zwar sowohl durch die von Egede 1721 begonnene dänische wie durch die 1733 von Matth. Stach eröffnete brüderkirchliche Mission. Da die spezifische Missionsarbeit hier ihre Aufgabe erfüllt hatte, hat die Brüdergemeine im Jahre 1900 ihre sechs Stationen an die dänische Kirche abgetreten und sich von diesem ihrem zweitältesten Missionsgebiete zurückgezogen.

In dem benachbarten, gleichfalls von einer nur spärlichen Eskimobevölkerung (ca 1500) bewohnten Labrador arbeitet ausschließlich die Brüdergemeine seit 1771. Auf 6 Stationen hat sie unter unsäglicher Geduld 1266 Christen gesammelt.

Die dritte, allerdings mit Indianern (ca. 19000) bereits stark durchmischte, kompakte Eskimobevölkerung (ca. 15000) finden wir in dem die nordwestliche Halbinsel des arktischen Amerika bildenden, wegen seiner Goldfelder jetzt viel genannten Alaska. Die Mission ist hier noch ziemlich jung, erst 1877 wurde sie von der nördlichen Presbyterianerkirche der V. St. durch Dr. Jackson begonnen. Jetzt sind 7 amerikanische Missionen, denen wieder die Brüdergemeine als achte sich zugesellt hat, hier im Gange, die zusammen auf einigen 30 Stationen 9–10000 teils Eskimo-, teils Indianerchristen in ihrer Pflege haben. Die originellste ist die des Freimissionars Duncan, der nach seiner Trennung von der englischen Kirchenmission mit den in Metlakahtla (brit. Kolumbia) durch ihn christianisierten und civilisierten Tsimschier Indianern nach der Annetteinsel übersiedelte, wo er in einem Neu-Metlakahtla ein christliches Gemeinwesen organisierte, das namentlich durch seine Kulturerfolge die allgemeine Bewunderung erregt.

2. Britisch Nordamerika. Dominion of Canada.

Fritschel, Gesch. der christl. Missionen unter den Indianern Nordamerikas im 17. u. 18. Jahrh., Nürnberg 1870; Batty, Forty two years amongst the Indians and Eskimo. Pictures from the life of John Horden, London 1893; Young, Unter den Indianern Nordamerikas, 2 Bde, deutsch, Gütersloh 1899. 5

Dieses riesige, etwa 15mal so große Gebiet wie das deutsche Reich, das jetzt unter dem Namen Dominion of Canada eine ziemlich selbstständige Kolonie bildet, hat neben 5 Millionen Kolonisten eine Eskimo- und Indianerbevölkerung von vielleicht 120000 Seelen, von denen fast ein Drittel evang. Christen und ein Zwölftel den kolonialen Kirchen inkorporiert ist. Politisch ist es jetzt eingeteilt in die drei Hauptgebiete: 10 Kanada, Hudsonia und brit. Kolumbia, von denen jedes wieder in mehrere Provinzen zerfällt. Obgleich die Engländer durch die Hudsonsbai-Kompagnie schon seit 1669 den Nordosten des Landes beherrschten und seit 1763 auch den Süden, das damals franz. Kanada, eroberten, so gelang es doch erst 1820 dem frommen Kaplan der genannten Handelsgesellschaft John West eine Mission unter den Indianern in Gang zu bringen, 15 die, von der C.M.S. aufgenommen, unter Überwindung riesiger Schwierigkeiten im Laufe von 80 Jahren sich von dem oberen See im Südosten bis zur Herschel-Insel an der Grenze von Alaska im Nordwesten ausgedehnt und durch heroische Männer (Cockran, Cowlay, Duncan, Horden, Macdonald, Bompas) unter Mithilfe tüchtiger Indianer (Budd, Settee) auf jetzt 63, über 11 bischöfliche Diöcesen verteilten Stationen über 15000 In- 20 dianer- und Eskimochristen in zum Teil wohlgeordnete und wirtschaftlich blühende Gemeinwesen gesammelt hat.

Neben der C.M.S. stehen (von den Katholiken abgesehen) vornehmlich die S.P.G. und die kanadischen Methodisten und Presbyterianer auf vielleicht 40 Stationen hier in der Arbeit. In absehbarer Zeit wird die Christianisierung der heidnischen Indianerreste 25 in der ganzen Dominion of Canada vollendet sein. Auch unter den eingewanderten Chinesen in Kolumbia wird nicht ohne Erfolg missioniert.

3. Die Vereinigten Staaten.

Fritschel a. a. O. Vormbaum, J. Eliot, Der Ap. der Indianer, Düsseldorf 1849; Römer, Die Indianer und ihr Freund Dav. Zeisberger, Gütersloh 1890; Bliß a. a. O. Der Artikel 30 Indians American; Noble, The redemption of Africa, New York 1899; Kap. 14: Africa in America. Missions to black Americans.

Die farbige Bevölkerung der V. St. zerfällt in 3 Gruppen: Indianer, Neger und Chinesen.

Die jetzt auf ca. 260000 zusammengeschmolzenen und über einen großen Teil der Union zerstreuten Reste der indianischen Urbevölkerung sind eine laute Anklage wider die 35 christliche weiße Einwanderung, die durch ihr bekanntes schandbares Verhalten gegen den roten Mann es wesentlich verschuldet hat, daß die mit Eliot 1646 hoffnungsvoll beginnende, von der Familie Mayhews in 5 Generationen, von dem Schotten Dav. Brainard (gest. 1747), dem Puritaner Wheelock (1754) und seinen Indianerpredigern Occum und Kirkland, vornehmlich aber von der Brüdergemeine unter dem heldenhaften und patriarcha- 40 lischen Zeisberger (1745—1808) in großer Treue fortgeführte Indianermission ihre Erfolge immer vernichtet sehen mußte. Auch noch im 19. Jahrhundert, als eine ganze Reihe der nordamerikanischen Kirchengemeinschaften die zerstörte Missionsarbeit unter den Indianern wieder aufnahm und mit wenigstens teilweisem Erfolge, besonders auf den (jetzt 93) Reservationen betrieb, legte sich der Landhunger der Kolonisten mit all den Unredlichkeiten, 45 Härten und ungerechtem Kriegen, die er in seinem Gefolge hatte, wie ein giftiger Mehltau auf die sprossende Saat. So ist es nicht zu verwundern, daß es bis heute noch nicht gelungen ist, die Christianisierung der Indianer völlig durchzuführen; nur rund 100000 sind Christen, unter ihnen 75000 evangelische. Am konzentriertesten finden sie sich in dem Indian Territory am Unterlaufe des Mississippi. Hätte man die Indianer von Anfang 50 an menschlich behandelt und die Mission unter ihnen $1\frac{1}{2}$ Jahrhundert lang nicht so freventlich zerstört, so wären sie alle längst Christen und gute Bürger der V. St. geworden sein.

Viel größer als die indianische ist die Negerbevölkerung der V. St., die heute auf $8\frac{1}{2}$ Millionen gewachsen ist. Die ältere Generation dieser Negermasse stammt noch aus der Zeit der Sklaverei, die erst durch den großen Bürgerkrieg (1860—65) abgeschafft worden ist. Mit alleiniger Ausnahme der Quäker, die nie einen Sklaven gehalten haben, wie sie auch nie mit den Indianern in Kampf geraten sind, sind mehr oder weniger alle Kirchenabteilungen in die Sklaverei verflochten gewesen; es hat nicht an Protesten gegen die Institution gefehlt, aber sie ist auch kirchlicherseits verteidigt worden und der heftig geführte Streit für oder wider sie hat mehrere Denominationen gespalten, selbst die Baptisten, die für die Christianisierung der Neger das meiste geleistet.

Merkwürdigerweise wird über diese Christianisierung wenig berichtet. Im Gange ist sie gewesen längst vor der Emanzipation. 1860 zählten allein die Baptisten und Methodisten, die sich der Sklaven am meisten erbarmten, 525000 schwarze Kommunikanten, unter der damaligen Negerbevölkerung von ca. 5 Millionen. Nur trug die Arbeit unter 5 ihnen mehr kirchlichen als spezifisch missionarischen Charakter und war sehr abhängig von der Stellung der Sklavenhalter zur Mission. In einen großen Zug kam sie nach dem Bürgerkriege. Besonders durch die in größtem Umfange getriebene Schulthätigkeit, an der sich fast alle Denominationen beteiligten; 1890 gab es 12182 Negergeistliche und 19172 Lehrer, eine Zahl, die 1900 auf 15000 bezw. 35000 gestiegen war. Am eifrigsten 10 beteiligten sich aber die christlichen Neger selbst an der Christianisierung ihrer Volksgenossen. Dieser Eifer hatte sein Hauptmotiv allerdings in dem Drange, sich neben und innerhalb der weißen Bevölkerung eine höhere soziale Stellung zu erobern; aber immer bleibt es bewunderungswürdig, daß die Schwarzen seit der Emanzipation für Schulzwecke ca. 114, für den Bau von Kirchen 160 Millionen Mark aufgebracht haben und jetzt jährlich 15 25–30 Millionen für die Unterhaltung ihrer Pastoren und Lehrer aufbringen. Infolge dieser energischen Anstrengungen ist jetzt fast die ganze Negerbevölkerung christianisiert und zu 14/15teln evangelisch. Nur ein kleiner Bruchteil der ca. 7¼ Millionen evang. Neger ist weißen Gemeinden angegliedert; die große Majorität hat sich zu selbstständigen Negerkirchen zusammengeschlossen. Von diesen **colored churches** kommen auf die Baptisten 20 1865000, auf die Methodisten 1412000, auf die Presbyterianer und Independenten ca. 100000 kommunionberechtigte Kirchenglieder. Das ist die kompakteste Heidenchristenheit der modernen Mission. Mag auch das Christentum der Majorität derselben besonders in sittlicher Beziehung noch auf einer ziemlich tiefen Stufe stehen, so ist es doch eine Thatsache von Bedeutung, daß hier eine Volkschristianisierung im großen Maßstabe stattgefunden hat.

25 Die chinesische (ca. 100000) und japanische (ca. 40000) Einwanderung bildet einen fluktuierenden Bestandteil der nordamerikanischen Bevölkerung, da sie sich nur vorübergehend in den V. St., namentlich im Westen, aufhält. Durch Veranstaltung von Gottesdiensten und durch Schulen wird auch unter ihnen und zwar nicht ohne Erfolg namentlich von den Presbyterianern, Methodisten und Baptisten missioniert. Von den 4—6000 Chi- 30 nesen, welche Pfleglinge der Mission sind, kehren viele als Christen in ihr Vaterland zurück und von den Japanern sind in den 7 Jahren 1893—1900 über 1500 in den V. St. getauft worden.

Die von einer ganzen Menge nordamerikanischer M.GG. in ausgedehntem Maße in Mexiko getriebene Evangelisationsthätigkeit übergehen wir, da sie sich auf die katholische 35 Bevölkerung beschränkt.

1. Westindien.

v. Dewitz, In Dänisch-Westindien, Herrnhut 1899; Moister, The father of our missions. Being the story of the life and labours of the Rev. Th. Coke, London 1871; derselbe, A history of Wesl. missions, Kap. 3; Burchell, Life of Rev. Th. Burchell, London 1849; 40 Hinton, Memoirs of Rev. Knibb., London 1847; Underhill, The West-Indies, London 1862; W. P. Livingstone, Black Jamaica, London 1899.

Westindien zerfällt in die 4 großen (Kuba, Jamaika, Haiti und Portoriko) und in die zahlreichen kleineren Antillen, und in die Bahamainseln. Die ca. 5 Millionen betragende Bevölkerung besteht außer den etwa 1½ Millionen Weißen und geringen Resten 45 der Ureinwohner wesentlich aus den Nachkommen der durch den Sklavenhandel eingeführten Neger, den Mischlingen aus ihnen und den Weißen und den asiatischen Kulis. 1838 gab zuerst England auf den ihm gehörigen westindischen Besitzungen den Sklaven die Freiheit und seinem Beispiel folgten nach und nach die übrigen Kolonialregierungen, zuletzt die spanische. Von den großen Antillen ist Kuba, Haiti und Portoriko nominell 50 katholisiert und auch auf dem übrigen Westindien findet sich noch eine beträchtliche katholische Bevölkerung. Besonders seitdem der spanische Besitz an die V. St. übergegangen ist, wird, wie früher schon auf Haiti, auch auf Kuba und Portoriko mit wachsenden Kräften evangelisiert. Die evang. Haupt-Missionsgebiete sind Jamaika die englischen und dänischen kleinen Antillen und die Bahamainseln.

55 Auf den dänischen kleinen Antillen (St. Thomas u. s. w.) begann die evang. Mission 1732 ihr Werk und zwar unter Führung der Brüdergemeine, es bald auch auf Jamaika und die britischen kleinen Antillen (jetzt westliche und östliche Provinz) ausdehnend. Ihr gesamtes westindisches Gebiet zählt heute 39000 getaufte Christen und ist in der Umwandlung zu einer selbstständigen Kirchenprovinz begriffen.

60 Lange Zeit blieb die Brüdermission die einzige in Westindien, erst 1786 trat die

zweite Missionstruppe, die der Methodisten, mit in die Arbeit ein, zunächst in der Form eines persönlichen Unternehmens des feurigen aber etwas unruhigen Th. Coke, als organisierte M.G. 1813. Nach und nach dehnte sich ihr Gebiet auf die 4 Hauptdistrikte Antigua, St. Vinzent, Jamaika und Bahama aus, heute mit zusammen 160000 Christen. Die drei ersten Distrikte bilden seit langem eine selbstständige westindische Kirchenprovinz.

1813 stellten sich auch die Baptisten ein und besetzten von Jamaika aus auch verschiedene kleine Antillen. Ihre Sendboten, namentlich Burchell und Knibb spielten eine große Rolle in der Antisklavereibewegung. Schon 1872 konstituierten sie mit ca. 100000 Christen eine baptistische Union von Jamaika und heute beträgt in ganz Westindien ihre Anhängerzahl über 165000.

Zur größten Anhängerzahl hat es aber die anglikanische Kirche gebracht, die besonders nach der Emanzipation eine rege Thätigkeit entwickelte, die Mission in die Hände ihrer kirchlichen Organe legte und einen tüchtigen eingebornen Lehrstand heranbildete. 380000 Negerchristen gehören ihr an.

Zwar nicht sehr ausgedehnt, sie zählt nur 22000 Negerchristen, aber durch Solidität ausgezeichnet ist die schottische presbyterianische Mission auf Jamaika. Von den übrigen kleineren Missionen können wir absehen. Alles in allem giebt es in Westindien eine evangelische Heidenchristenheit von über 800000 Seelen.

5. Mittel- und Südamerika.

Schneider, Moskito, Herrnhut 1899; derselbe, Ein Besuch in Paramaribo, Stuttgart 1891; Burkhardt, Die Mission der Brüdergem. in Missionsstunden, 2 Hefte, Leipzig 1898; Brett, Indian missions in Guiana, London 1851; March, A memoir of the late Captain Allen Gardiner, London 1874; Prot. missions in South America, herausgegeben von dem Stud. vol. movement, New-York 1900.

Mittelamerika mit seinen 5 kleinen Staaten hat eine aus indianischen Ureinwohnern, Mischlingen und auch Negern zusammengesetzte fast ganz katholisierte Bevölkerung von ca. 5 Millionen, unter welcher von den V. St. aus eine sich ausdehnende Evangelisation getrieben wird. Unter den heidnischen Resten arbeitet neben der Ausbreitungs-G. und den Wesleyanern vornehmlich die Brüdergemeine und zwar auf der erst seit einigen Jahren von Nikaragua annektierten Moskitoküste, wo ihr jetzt der klerikale Fanatismus die Lebensadern zu unterbinden sucht. Insgesamt etwa 10500 evang. Heidenchristen.

Das große Südamerika mit seinen ca. 40 Millionen aus Weißen, Mulatten, Indianern und auch Negern gemischten Bevölkerung ist nur an seinem Nordrande und zwar in dem holländischen und britischen Guayana und an der Südspitze evang. Missionsgebiet. Abgerechnet die noch heidnischen Indianerreste im Innern, die man auf ca. 1½ Million schätzt, ist Südamerika katholisiert, freilich mit einem Katholicismus, der mehr heidnisches als christliches Gepräge trägt. Seitens einer ganzen Menge nordamerikanischer Denominationen wird jetzt, seitdem eine gewisse Religionsfreiheit gewährt ist, unter dieser katholischen Bevölkerung evangelisiert. Nur am Amazonenstrom in Brasilien haben die amerikanischen Presbyterianer des Nordens vor kurzem eine Mission unter heidnischen Indianern begonnen und in Paraguay, Argentinien und Chile wird sie nebenbei von der englischen südamerikanischen M.G. getrieben.

In dem ungesunden von ca. 60000 aus Indianern, Negern und asiatischen Kulis gemischten Bevölkerung bewohnten holländischen Guayana (Suriname) ist es wieder die Brüdergemeine, die allerdings mit Unterbrechungen schon seit 1738 eine geduldsvolle und opferreiche Mission treibt, deren heutiges Ergebnis eine um 20 Hauptstationen wesentlich aus ehemaligen Sklaven gesammelte Christenheit von ca. 30000 Seelen ist, von der über die Hälfte in der Hauptstadt Paramaribo konzentriert ist. Außer den in den klimatischen und sozialen Verhältnissen liegenden Schwierigkeiten bereitet besonders in der letzten Zeit die gehässige römische Gegenmission viel Ärgernis.

Ausgedehnter und ergebnisreicher ist die evang. Mission in dem benachbarten, von einer etwa 290000 starken ähnlich gemischten Bevölkerung bewohnten britischen Guayana mit der Hauptstadt Georgetown. Hier brach die Londoner M.G., der Feindschaft der Sklavenbesitzer trotzend, 1807 durch die tapfern Missionare Wray und Smith die Bahn. Ihre bis 1838 auf ca. 18000 angewachsenen Heidenchristen stellte der independentische Eifer dieser Gesellschaft selbstständig, aber nur ein Teil derselben (ca. 6000) hat sich als kongregationalistische Union erhalten, die übrigen haben sich wohl der anglikanischen Kirche angeschlossen, die 1839 durch Brett in die Arbeit eintrat und unter dem organisatorisch begabten Bischof Austin einen Anhang von 130000 gewann. Auch die Wesleyaner, die Plymouthbrüder und die Herrnhuter haben hier einige 20000 Christen aus den Heiden gesammelt.

Das südlichste evang. Missionsgebiet ist das unwirtliche, von einer spärlichen, auf tiefster Civilisationsstufe stehenden Bevölkerung bewohnte Feuerland mit den Falklandsinseln. Von 1844—1860 wurden vier vergebliche Versuche gemacht hier eine Mission zu begründen, drei durch Allen Gardiner, einem früheren englischen Marineoffizier, der mit allen seinen Begleitern den Hungertod starb und ein vierter von der südafrikanischen M.G., der mit der Ermordung aller Teilnehmer endete. Von 1862 an gelang es endlich dem mutigen Missionar Stirling zwei Niederlassungen zu stande zu bringen (Uschuwaia und Tetonika), auf denen bis heute unter unsäglichen Mühen etwa 200 Christen gesammelt worden sind.

Statistisches Ergebnis der amerikanischen Missionen (in abgerundeten Zahlen):

Grönland, Labrador, Alaska	20 000	Christen
Kanada	12 000	„
Indianer der V. St.	75 000	„
Neger der V. St.	7 225 000	„
Chinesen und Japaner der V. St.	3 000	„
Westindien	810 000	„
Central- und Südamerika	200 000	„
Summa:	8 375 000	„

B. **Afrika.**

Noble, The redemption of Africa. A story of civilisation with maps, statistical tables and select bibliography of the litterature of African missions, 2 vols, New-York 1899.

Bis etwa zur Mitte des 19. Jahrhunderts war Afrika nicht bloß der dunkle, sondern auch der verschlossene Erdteil. Man kannte von dem riesigen Koloß, größere Teile des Nordens und Südens ausgenommen, wesentlich nur die Randgebiete und selbst diese nicht um den ganzen Erdteil herum. Seitdem hat durch Entdecker, Händler, Kolonisten und Eroberer die Erschließung Afrikas so staunenswerte Fortschritte gemacht, daß nicht bloß von Süden und von Norden, sondern selbst von Osten und von Westen her die Wege in das Innere gebahnt sind, ja bereits per Dampfschiff und Eisenbahn zurückgelegt werden. Kein anderer Erdteil ist so sehr das Objekt des kolonialpolitischen Wettbewerbs geworden wie Afrika, dessen ungeheure Flächenräume fast ganz unter die europäischen Kolonialmächte aufgeteilt sind. Mit dieser neuen Ära der afrikanischen Geschichte hat auch eine neue Ära der afrikanischen Missionen begonnen, mit der das Zeitalter der Christianisierung Afrikas eigentlich erst angebrochen ist.

Was die 180 Millionen wohl kaum betragende Bevölkerung betrifft, so wohnen im Norden des Erdteils etwa bis zum Senegal im Westen und zur Somaliküste im Osten teils Semiten, teils Hamiten; südlich von ihnen bis Kamerun im W. und jenseits des Oberlauf des Nil im O. zwei Gruppen von Nigritiern, von da an durch den ganzen Süden, mit Ausnahme der Südwestecke, worin Reste der Hottentotten und Buschleute sich finden, die in viele Stämme gegliederten Bantuneger, welche bis heute das Hauptobjekt der evang. Mission bilden. Auf den Inseln im Osten, namentlich Madagaskar, haben wir es mit einer malaiischen Bevölkerung zu thun.

Die von der evang. Mission besetzten afrikanischen Arbeitsfelder umfassen fünf Hauptgebiete: 1. Die Westküste vom Senegal bis zum Kunene, der Nordgrenze von Deutsch-Südwestafrika. Dieses Gebiet umfaßt Senegambien, Sierra Leone, Liberia, Gold- und Sklavenküste, Yoruba, Nigeria, Kamerun, Kongo, Angola. 2. Südafrika vom Kunene im W. bis Sambesi im O. Dieses am dichtesten besetzte Gebiet umfaßt Deutsch-Südwestafrika, Kapkolonie, Natal und Zululand, die ehemaligen Burenstaaten, englisch Basuto-, Matabele- und Maschonaland und Gasaland. 3. Die ostafrikanischen Inseln: Madagaskar, Mauritius und die Seychellen. 4. Ost- und Central-Afrika: Das Reich der Barotse, die Seenregion, Deutsch- und Britisch-Ostafrika. 5. Nordafrika mit dem italienischen Erythrea, Ägypten und in sehr bescheidenem Maße Tripolis, Algier und Marokko.

1. Die Westküste.

Pierson, Seven years in Sierra Leone, New-York 1897; Büttikofer, Reisebilder aus Liberia, Leiden 1890; Steiner, Saat und Ernte der Basler M. auf der Goldküste, Basel 1895; Paul, Die Mission in unsern Kolonien, Leipzig 1898, 1. Heft: Togo und Kamerun; Hinderer, Seventeen years in Yoruba country, London 1877; Goldie, Calabar and its mission, Edinburgh 1890; Underhill, Alfred Saker, der Bahnbrecher christl. Kultur in Kamerun, deutsch, Hamburg 1885; Römer, Kamerun: Land, Leute und Mission 8, Basel 1901; Bentley, Pioneering on the Congo, London 1902.

Die kleinen evang. Missionen der Pariser M.G. in Senegambien, der Wesleyaner am Gambia und der S.P.G. am Rio Pongo übergehend, wenden wir uns sofort nach

Sierra Leone mit der Hauptstadt Freetown, wo bald nach der Gründung einer Kolonie für befreite Sklaven die C.M.S. mit deutschen Arbeitern 1804 die wegen des tödlichen Klimas und der zuchtlosen, bunt zusammengewürfelten Bevölkerung überaus schwierige Mission begann. Erst nach vielen Enttäuschungen und großen Menschenverlusten — in 25 Jahren starben 109 Männer und Frauen — kam die Arbeit in einen gesegneten Gang, so daß regierungsseitig ihr wiederholt das lobendste Zeugnis ausgestellt wurde. Die jetzt auf ca. 12000 angewachsene Anhängerschar der Anglikaner bildet seit 1861 eine relativ selbstständige, aber unter einem anglikanischen Kolonialbischof stehende Kirche mit einem ziemlich gebildeten eingeborenen Lehrstand. Größer ist der numerische Erfolg der 1814 mit in die Arbeit eintretenden englischen und später auch afrikanischen Methodisten, die in drei Kirchengemeinschaften etwa 29000 Anhänger zählen. Außerhalb der eigentlichen Kolonie in dem benachbarten Bullom- und Scherboro-Distrikte, wo neben der C.M.S. die Wesleyaner, die Vereinigten Brüder und die Allianzmission arbeiten, sollen trotz der Zerstörungen in dem Aufstande von 1898, in dem viele Missionare ermordet worden sind, ca. 14000 Christen gesammelt sein.

Wenig Freude gewährt die benachbarte, mit amerikanischen Freisklaven 1821 begründete Karikatur-Republik Liberia (Hauptstadt Monrovia). Allerdings ist die Kolonie selbst völlig christianisiert (ca. 20000), aber auf das Hinterland ist von ihr wenig missionierender Einfluß ausgegangen. Die innere und äußere Mission, welche getrieben wird, liegt in den Händen amerikanischer Gesellschaften, namentlich der der bischöflichen Methodisten, der protest. bischöflichen Kirche und der Presbyterianer.

Die englische Goldküsten-Kolonie, deren etwa 2 Millionen starke Bevölkerung in die beiden Hauptstämme der Ga- und Tschi-Neger zerfällt, ist im Westen vorwiegend von der Wesleyanischen, im Osten von der Basler M.G. besetzt. Die erstere, die vorwiegend mit farbigen, nicht immer genügend gebildeten Missionaren seit 1834 arbeitet, hat ca. 32000, die seit 1828 unter großen Opfern und vielen schmerzlichen Wechselfällen thätige Basler G. ca. 19000 Christen in ihrer Pflege. Während es bei den Methodisten revivalartig auf und ab geht, ist in den gut organisierten und mit einem trefflichen Schulwesen ausgestatteten Basler Gemeinden das Wachstum ein zwar langsam aber stetig steigendes und auch von einem bedeutenden kulturellen Erfolge begleitetes. Durch den tapferen Ramseyer ist die Basler M. bis in die Hauptstadt (Kumasse) des Asantereiches, in der er 1869–73 als Gefangener Zeuge der furchtbarsten heidnischen Greuel gewesen, ausgedehnt worden. Die jenseits des Volta im Eweland angelegten Basler Stationen werden vermutlich an die norddeutsche M.G. abgetreten werden.

Diese Gesellschaft hat nämlich ihr Arbeitsgebiet seit 1847 unmittelbar, nur durch den Voltafluß getrennt, neben der Goldküste in dem von etwa 2 Millionen bewohnten Ewelande auf der Sklavenküste, wo sie mit bewunderungswürdiger Ausdauer unter großen Opfern an Menschenleben und vielen Kriegsunruhen nach langer fast erfolgloser Arbeit um 5 solid gebaute Hauptstationen ca. 3000 Christen gesammelt hat, die sich jetzt jährlich beträchtlich vermehren. Der Schwerpunkt ihrer Arbeit fällt je länger je mehr in das deutsche Togoland. Die hier befindliche kleine Wesleyanische Mission wird wahrscheinlich auch von der norddeutschen übernommen werden.

Zwischen dem an Togo grenzenden französischen Dahome und dem deutschen Kamerun liegt die englische Kron-Kolonie Lagos mit dem Hinterlande Yoruba, und Nigeria mit den Haussastaaten als Hinterland; mit Ausnahme der letzteren, die erst besetzt werden sollen, alles evang. Missionsgebiet. In Yoruba wurde von Sierra Leone aus durch die C.M.S. 1838 der Anfang gemacht. In wenigen Jahren war eine ganze Reihe von Stationen angelegt und zum Teil durch schwarze Missionare besetzt, unter denen das bekannte Abbeokuta eine dramatische Geschichte hat. Leider wurde über neuere Unternehmungen der C.M.S. die überwiegend von eingebornen Pastoren versorgte Yoruba M. zu sehr sich selbst überlassen, was ihre gesunde Entwicklung eine Zeit lang aufgehalten hat. Bald dehnte sich die Arbeit auch an die Küste aus, wo Lagos das Hauptcentrum mit einer ziemlich selbstständigen Kirche wurde. Das gesamte Gebiet, so weit es zur C.M.S. gehört, zählt heute rund 11000 Christen, zu denen noch etwa 11000 kommen, welche in der Pflege der Wesleyaner und der amerikanischen südlichen Baptisten stehen.

Am Niger begründete wieder die C.M.S. 1857 eine vom Delta desselben bis über den Benue sich hinaufziehende, durch ein vielsprachiges und sehr rohes Heidentum erschwerte Mission, die dadurch ihr eigentümliches Gepräge erhielt, daß sie von Anfang an mit lauter farbigen Missionaren aus Sierra Leone betrieben und sogar von einem farbigen Bischof, dem bekannten Samuel Crowther, geleitet wurde. Nachdem sich aber [illegible]

gestellt, daß die schwarzen Arbeiter einem selbstständigen Missionsbetriebe noch nicht gewachsen waren, wurde nach Crowthers Tode 1891 wieder ein englischer Bischof an die Spitze der Mission gestellt, was zur Folge hatte, daß die Deltagemeinden sich von der C.M.S. trennten und ein selbstständiges Nigerpastorat bildeten. Mit diesem Pastorat zählt die Nigermission heute etwa 5000 Christen. Die wiederholten in die Haussastaaten gerichteten Missionsexpeditionen haben bis heute zu keinem Ergebnis geführt.

In dem in der südöstlichen Ecke von Nigeria liegenden Altkalabar sind die jetzt mit der freien Kirche von Schottland vereinigten Unierten Presbyterianer mit großer Treue und in evangelisch gesunder Weise seit 1846 thätig, aber das tödliche Klima und der Widerstand des barbarischen und demoralisierten Heidentums hat den Erfolg sehr aufgehalten (ca. 2000 Christen). Auf der benachbarten (spanischen) Insel Fernando Po wird mit ungenügenden Kräften nur eine kleine methodistische Mission getrieben.

Nachdem seit 1845 die englischen Baptisten vornehmlich durch ihren praktischen Missionar Saker eine allerdings nicht kontinuierliche und auch nicht tiefgehende, aber doch den Boden lockernde Vorbereitungsarbeit gethan, trat mit der deutschen Besitzergreifung die Basler Mission in Kamerun in die Arbeit ein, leider ohne daß es ihr gelang, die etwa 2000 baptistischen Christen, die jetzt unter der Leitung deutscher Baptistenmissionare stehen, sich anzugliedern. Auch hier mußten große Opfer an Menschenleben gebracht werden, aber der Erfolg war ein erfreulicher, bis heute in zahlreichen Gemeinden 3000 Christen und 3200 Schüler. Im Batangalande, dem südlichen Teile des deutschen Besitzes, haben, vom Gabun her vordringend, die amerikanischen Presbyterianer auf jetzt 7 Stationen gegen 2000 Christen gesammelt, deren Verbindung mit Basel in Aussicht steht.

An Kamerun im Süden grenzt die französische Kolonie Gabun, oder wie sie jetzt nach ihrer Ausdehnung am rechten Kongoufer hinauf offiziell heißt: französisch Kongo. Hier ist den durch die Intoleranz der französischen Kolonialregierung hart bedrängten Presbyterianern die Pariser M.G. zu Hilfe gekommen und es mögen wohl 2000 Christen sein, die sich auf 6 Stationen in der Pflege beider Gesellschaften befinden.

Noch jung, aber schon sehr ausgedehnt ist die nach der Stanleyschen Entdeckung des Kongolaufes und der Begründung des Kongofreistaates nach und nach von 7 Missionsgesellschaften (4 amerikanischen, 3 europäischen) in Angriff genommene Kongomission, die bis jetzt auf etwa 50 Stationen wohl 6—7000 eingeborne Christen gesammelt hat, von denen die meisten auf die amerikanisch baptistische Union kommen. Von den Pionieren dieser Mission ist der englische Baptist Grenfell, der auch als Geograph Hervorragendes geleistet hat, der einzig Überlebende. In dem südlich vom Kongo gelegenen portugiesischen Angola sind neben den englischen Baptisten in Salvador und dem amerikanischen Board in Bihé die bischöflichen Methodisten auf einer Reihe von Stationen thätig; alle zusammen aber nur mit vielleicht 3000 Christen. Auch eine Anzahl Freimissionare finden sich am Kongo und von Angola aus nach dem südlichen Kongostaate hin, über deren Arbeitsergebnis wenig verlautet.

2. Südafrika.

Van der Kemp, Levensgeschiedenis van den med. Dr. Joh. Theod. van der Kemp, Amsterdam 1864; Moffat, Missionary labours and scenes in South Africa, London 1842; Philip, Researches in South Africa, London 1828; Livingstone, Missionsreisen und Forschungen in Südafrika und Neue Missionsreisen in S.A., Jena 1858 und 1866; Wangemann, Die evang. Missionsarbeit in S.-A., Berlin 1872; Brinker, Aus dem Hererolande, Barmen 1896; Buchner, Acht Monate in Südafrika, Schilderung der dortigen M. der Brüdergemeine, Gütersloh 1894; Pfitzner, Wilh. Posselt, Ein Lebensbild aus der südafrik. Mission, Berlin 1838; Merensky, Erinnerungen aus dem Missionsleben in Südost-Afrika, Berlin 1898; Casalis, Mes souvenirs, Paris 1883; Jousse, La mission française évang. au Sud de l'Afrique, Paris 1890; Coillard, Sur le Haut-Zambèse, Paris 1897; Chalmers, Tiyo Soga, a page of South African mission, Edinburgh 1873; Lovedale past and present, Lovedale 1887; Speckmann, Die Hermannsb. Mission in Afrika, Hermannsb. 1876.

Unter Südafrika verstehen wir das große Dreieck, welches südlich von der Linie liegt, die man vom Kunene im W. bis zur Mündung des Zambesi zieht und das sich politisch in das deutsche, englische und portugiesische Kolonialgebiet gliedert. Die eingeborne Bevölkerung setzt sich — abgesehen von den zahlreichen weißen Afrikanern — zusammen aus den Resten der Hottentotten und ihren Mischlingen im W. und den in viele, namentlich Kaffer-Stämme zergliederten Bantu-Negern nach dem Osten zu. Zwischen der weißen und der farbigen Bevölkerung besteht ein scharf ausgeprägter Gegensatz, der vermutlich in der Zukunft noch zu großen Reibungen führen wird, wie er auch in der Vergangenheit der Grund zu viel Blutvergießen gewesen ist.

Abgesehen von den Bemühungen einiger Privatpersonen ist eine organisierte Mission seitens der weißen Einwanderer in Südafrika selbst erst von der Mitte des 19. Jahrhunderts an ins Werk gesetzt worden. Die Missionare sind von Europa und Amerika hergekommen, zuerst von der Brüdergemeine (G. Schmidt), dann von der Londoner M.G. (van der Kemp, Schmelen, Philip, Moffat). Diesen sind dann nach und nach namentlich die englischen Methodisten (Shaw), die Episkopalen und die schottischen Presbyterianer (Stewart), die Franzosen (Casalis, Mabille) und die amerikanischen Independenten, und von den Deutschen die Rheinländer (Lückhoff, Zahn, H. Hahn, Brinker), die Berliner (Posselt, Nachtigal, Grützner, Merensky, Kropf) und die Hermannsburger (Behrens) gefolgt. Jetzt ist Südafrika das besetzteste evangelische Missionsgebiet.

Das heutige deutsche Südwestafrika (Nama-, Herero- und Ovamboland) ist seit den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts nach einer vorübergehenden Pionierarbeit der Londoner und Wesleyaner unter den Namas nach und nach von der Rheinischen und in Ovamboland teilweise von der Finnischen M.G. besetzt worden. Der Leichtsinn der Hottentotten, der Stumpfsinn der Herero und die beständigen Kriege zwischen beiden ließen es nur langsam zu Erfolgen kommen. Jetzt hat die Rh.M. auf 27 Stationen ca. 13000, die Finnische auf 3 Stationen ca. 1000 Christen gesammelt. Die deutsche Besitzergreifung hat manche neue Schwierigkeiten gebracht, aber doch endlich Ruhe im Lande geschafft, die zur Förderung der Mission nicht wenig beigetragen.

In der Kapkolonie stoßen wir im Westen vom Oranjefluß bis Stellenbosch bei der Kapstadt wieder auf Rheinisches Missionsgebiet mit 10 sich völlig selbst erhaltenden Gemeinden und ca. 16600 Christen, dann im Süden und Südosten auf die beiden anderen in der Kolonie arbeitenden deutschen Missionen, die Brüdergemeine mit 17600 und Berlin I mit 7000 Christen, deren Gebiete freilich weder von ihnen allein besetzt, noch geographisch zusammenhängend sind. Dasselbe ist der Fall mit den weit größeren englischen Missionen, der Londoner, Wesleyaner, Anglikaner und Presbyterianer, die sich zum Teil sehr durcheinandergemischt über weite Strecken der Kolonie ausdehnen. Die zahlreichen vornehmlich im Centrum und im Osten der Kolonie sich befindenden Londoner Missionsgemeinden mit zusammen mehr als 60000 Christen haben sich schon vor 40 Jahren zu einer Kongregational-Union zusammengeschlossen und die vorzugsweise im Osten thätigen Wesleyaner haben eine selbstständige südafrikanische M.G. gebildet, die in 3 Distrikten weit über 100000 eingeborne Christen zählt. Die Anglikaner haben ihre Mission ganz in den drei Bistümer umfassenden kirchlichen Organismus eingegliedert und mögen gegen 80000 eingeborne Christen in ihrer Pflege haben. Fast ebensoviel entfallen auf die holländisch reformierte Kirche. Ausschließlich unter den Kaffern haben die besonders durch ihre Schulthätigkeit (Lovedale) hervorragenden Schotten ihr Arbeitsgebiet (ca. 24000 Christen). Da der Reg. Census von 1891 392000 farbige evang. Christen auf die Kolonie verrechnete, so wird man jetzt wenigstens 400000 setzen dürfen.

In dem eine selbstständige Kronkolonie bildenden Baßutoland treibt (neben der S.P.G.) seit ca. 70 Jahren die Pariser M.G. eine ebenso gediegene wie fruchtbare Arbeit, deren Erfolg weit über die 19000 Christen hinausgeht, die sie in zahlreichen, wohlorganisierten und mit einem vortrefflichen Schulwesen ausgestatteten Gemeinden gesammelt hat. Auch hat diese junge Baßutokirche, die ihre eingebornen Lehrer ganz aus eigenen Mitteln erhält, unter der Führung des heldenmütigen Missionars Coillard am Sambesi, im Reiche der Barotse, eine eigene Mission begonnen, deren Thränensaat bis jetzt aber noch wenig Frucht getragen hat. In dem nördlich angrenzenden Natal- und Zululand, dessen harten Boden seit länger als 50 Jahren in wachsender Ausdehnung der Amerikanische Board, die Wesleyaner, Anglikaner, Presbyterianer, Berliner, Hermannsburger, Norweger und Schweden mit Treue bearbeiten, ist bis jetzt eine farbige Christenheit von etwa 18000 gesammelt; auch in Swasi- und dem portugiesischen Gasaland wie an der Delagoabay sind die Ergebnisse noch gering (ca. 2500).

Dagegen finden wir wieder erfolgreiche Missionen in den früheren Burenstaaten Oranje und Transvaal. Sie liegen vornehmlich in den Händen deutscher M.GG., der Berliner und der Hermansburger, die beide vor dem Ausbruch des südafrikanischen Krieges auf vielen, zum Teil sehr großen Stationen (z. B. Botschabelo, Saron, Bethanie) 72000 eingeborne Christen zählten, während auf die Wesleyaner, Anglikaner, die holländische Kirche und die Waadländische Mission zusammen etwa 50000 kamen. Durch den unglückseligen Krieg ist diese ganze Mission sehr gestört und teilweise selbst zerstört worden und es werden Jahre vergehen bis neues Leben aus den Ruinen blüht.

Westlich von den Burenstaaten liegt britisch Betschuanaland, in welchem schon Moffat

der Mission die Bahn gebrochen und von wo aus sein Mitarbeiter Livingstone seine berühmten Entdeckungsreisen antrat. Leider sind später die großen auch civilisatorischen Erstlingserfolge dieses Pioniers, der Kuruman zu einer Stadt auf dem Berge machte, seitens der Londoner M. nicht mit geduldiger Treue gepflegt worden, sonst würde die heute 5 ca. 10000 starke Betschuanenkirche viel größer sein. Eine Lichtgestalt ist hier der christliche Bamangwato-Häuptling Khama, der besonders durch seinen tapfern Kampf gegen den verderblichen Branntwein sich um sein Volk sehr verdient gemacht hat.

In dem nördlich und nordöstlich angrenzenden Matabele- und Maschonalande (Rhodesia), offiziell als Gebiet der britisch-südafrikanischen Chartered-Kompagnie bezeichnet, ist 10 die von Anglikanern, Wesleyanern, Londonern und Berlinern betriebene schwierige Mission fast noch ganz in den Anfängen (ca. 1500 Christen).

3. Die ostafrikanischen Inseln.

Ellis, The martyr-church. A narrative of in troduction, progress and triumph of Christianity in Madagascar, London 1870; Cousins, Madagascar of to day, London 1895; Eppler, 15 Thränensaat und Freudenernte auf Madagaskar, Gütersloh 1874; Boegner, Rapport sur la délégation à Madagascar, Paris 1900; Hansen, Beitrag z. Gesch. d. Insel Madag., Gütersloh 1899.

Die Seychellen und Mauritius, wo die beiden anglikanischen Kirchenmissionen wesentlich unter den eingeführten indischen Kulis ca. 1500 Christen gesammelt haben, nur streifend, wenden wir uns sofort nach dem jetzt französischen Madagaskar, auf dem 1820 20 die Londoner G. die Mission eröffnete und später neben den Quäkern und der S.P.G. die Norweger und die Pariser mit in die Arbeit eintraten. Es ist eine sehr wechselvolle Geschichte, welche hier die Mission gehabt hat: nach einer ruhigen 12jährigen Anfangsthätigkeit, deren Ergebnis eine aus einigen hundert Gläubigen bestehende Erstlingsgemeinde war, trat eine fast 30jährige Verfolgungszeit ein, während der die Christenzahl sich ver- 25 zehnfachte; 1869 nahm die Königin mit ihrem Gemahl das Christentum an und es fand eine Einflutung von Hunderttausenden in die christliche Kirche statt, auf deren christliche Erziehung die independentische Londoner M. leider nicht genug sorgsamen Fleiß verwandte. Dann kam 1895 die französische Okkupation der Insel, welche die inzwischen eingedrungene jesuitische Propaganda unter Ausgabe der von dem Kolonialchauvinismus begünstigten 30 Parole: französisch ist gleich katholisch, zu einer der gewaltthätigsten Gegenmissionen benutzte, so daß über die Hälfte der Londoner Missionschristen zum Abfall gebracht wurden, eine Krisis, in welcher die Pariser M.G. mit solchem Erfolg ihrer bedrängten Glaubensgenossen sich annahm, daß Religionsfreiheit gewährleistet und die fast zersprengte Londoner Missionskirche wieder gesammelt wurde. Zur Zeit besteht diese Kirche nur noch aus 70000 und 35 wenn man die in die Pflege der Pariser M.G. übergegangenen hinzunimmt aus vielleicht 170000 eingebornen Christen. Charakteristischerweise ist es nur die Londoner Mission, welche den großen Verlust erlitten hat, die quäkerische und die anglikanische ist fast intakt geblieben und die norwegische sogar gestärkt aus der Krisis hervorgegangen; sie hat heute 60000 Christen, die beiden anderen zusammen ca. 20000, so daß die evang. Christenheit 40 Madagaskars heute auf 248000 berechnet werden kann.

4. Ost- und Centralafrika.

Krapf, Reisen in Ostafrika 1837—1855, Kornthal 1858; Blaickie, Das Leben David Livingstones, deutsch, Gütersloh 1881; Stanley, Durch den dunkeln Weltteil, deutsch, Leipzig 1878; Anderson-Morshead, The history of the Universities Mission to Central Africa, London 45 1898; Paul, Die Miss. in unsern Kolonien, II. Deutsch-Ostafrika, Leipzig 1900; Baur, Alex. Mackay, Pioniermissionar von Uganda, deutsch, Leipzig 1902; Richter, Uganda, Gütersloh 1893; derselbe, Ev. Mission im Njassalande, Berlin 1898; Merensky, Deutsche Arbeit am Njassa, Ebend. 1894; Jack, Daybreak in Livingstonia, Edinburgh 1900.

Die missionarische Besetzung des vor ½ Jahrhundert noch unbekannten östlichen und 50 centralen Afrikas schließt sich an an die Namen Krapf, Livingstone, Stanley. Krapf, ein württembergischer Theologe im Dienste der C.M.S., faßte nach vergeblichen Missionsversuchen in Abessinien und unter den Galla zuerst Fuß auf dem ostafrikanischen Festlande, Mombas gegenüber, und regte durch seine und seiner Mitarbeiter geographischen Entdeckungen zuerst die Erforschung Ostafrikas und dann durch seine genialen Missions- 55 pläne und umfassenden sprachlichen Arbeiten auch die dortigen Missionsunternehmungen an; Livingstones große Entdeckungen hatten neben anderen Unternehmungen die Begründung der schottischen Njassa- und der Londoner Tanganika-Missionen zur Folge; Stanleys Reise durch Afrika führte, außer zu den Kongomissionen, zur Ugandamission. Namentlich der Tod Livingstones (1873) brachte die ostafrikanische Missionsbewegung in Gang, sowohl 60 durch die englische Aktion gegen den Sklavenhandel, welche Mombas gegenüber die Gründung der Sklavenfreistätte Freretown durch die C.M.S. zur Folge hatte, die dann der

Ausgangspunkt für die Straße in das ostafrikanische Innere wurde, wie durch die direkten schottischen und Londoner Missionsunternehmungen und durch die Erweckung der schon zu seinen Lebzeiten (1859) begründeten Universitäten-M. zu neuem thatkräftigen Vorgehen. In den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts setzte dann die koloniale Besitzergreifung ein und mit ihr traten neben den Engländern und Schotten auch die Deutschen in 4 Kolonnen in die ostafrikanische Missionsarbeit ein. Überblicken wir dieselbe in möglichst geographischer Ordnung mit dem südlichsten Teile, dem Njassagebiet beginnend.

Es waren 2 schottische Unternehmungen, die 1875 hier ins Werk gesetzt wurden, eine von der Staats-, die andere von der freien Kirche, mit der sich die unierten Presbyterianer verbanden. Die erste wählte zu ihrem Arbeitsfelde das Schirehochland im Süden des Sees, wo schon 1860 die Universitäten-M. einen leider gänzlich verunglückten Missionsversuch gemacht hatte, die andere siedelte sich an der Südspitze des Njassa an, von der sie nach und nach die ganze Westküste hinauf vordrang. Beide nahmen in ihr Missionsprogramm die civilisatorische Thätigkeit auf und haben auch als Kulturmissionen Bedeutendes geleistet. Auf dem Schirehochland konzentriert sich die Arbeit auf 4 Stationen, unter denen Blantyre die centrale ist (ca. 800 Getaufte). Eine selbstständige Sambesi-Industrie-M., die nur unter den Arbeitern ihrer großen Plantagen wesentlich durch Schulthätigkeit missioniert (2400 Schüler), ist später dazu gekommen. Viel ausgedehnter ist die als Livingstonia bezeichnete Mission der Freischotten mit der Centralstation Bandawe, die jetzt über 3000 Getaufte, etwa ebensoviele Katechumenen, mehr als 12000 Schüler und zahlreiche eingeborne Mitarbeiter hat. Eine mächtige christliche Bewegung, besonders im Ngonilande, läßt für die Zukunft große Ernten erwarten. Den südlichen Teil ihres Gebiets haben die Schotten an die Kapsche reformierte Mission abgetreten, die auch bereits ca. 1000 Christen und 8000 Schüler in ihrer Pflege hat. Die Zahlen würden viel größer sein, wenn man die Taufe nicht so lange hinausschöbe.

Wenig erfolgreich dagegen ist die von der Londoner G. mit großen Opfern an Geld und Menschen unternommene Tanganika-Mission gewesen, die sich nach vielen verfehlten Experimenten jetzt auf 3 Stationen am Südende des Sees mit einer kleinen Christenschar beschränkt. Die Zwischenstation zwischen Ostküste und Tanganika, Urambo, ist an die Brüdergemeine abgetreten worden.

In Deutsch-Ostafrika stoßen wir am Nordende des Njassa zuerst auf 2 frisch aufblühende deutsche Missionen, von denen die Brüdergemeine die westliche nach Urambo hin sich ausdehnende, Berlin I die östliche über das Heheland nach der Küste zustrebende unternommen hat. Obgleich erst 11 Jahre alt, besitzen diese beiden Missionen schon 22 Stationen mit kleinen Christengemeinden von zusammen fast 1000 Seelen. Im Süden des deutschen Besitzes vom Rovuma bis an das im portugiesischen Gebiete liegende Ostufer des Njassa hat die Universitäten-M. ihr südliches Arbeitsfeld, von welchem weit getrennt in der Gebirgslandschaft Usambara das nördliche liegt. In beiden Distrikten und in Sansibar, wo sie ihre Centrale hat, zählt sie 11000 christliche Anhänger und in 97 Schulen über 4000 Schüler.

In dem übrigen Deutsch-Ostafrika befinden sich außer einigen in Usagara gelegenen früheren Unterwegsstationen der C. M. S. nach Uganda mit nur 250 Christen noch 2 weitere deutsche evangl. Missionen: Berlin III (seit 1886) in einem südlichen (Usaramo-) und in einem nördlichen (Usambara-)Gebiete, jedes mit einer Küstenstation (Dar es salam und Tanga) und Leipzig (seit 1891) am Kilimandscharo mit 5 Stationen; beide bis jetzt nur mit kleinen Gemeindebildungen (600 Getaufte). Das Usaramo Gebiet ist soeben an Berlin I abgetreten worden. Zwei weitere deutsche Missionen, die auch im deutschen Schutzgebiet zu arbeiten beabsichtigten, sind durch spätere kolonialpolitische Verträge in englisches Gebiet geraten, nämlich eine bayerische, jetzt an Leipzig abgetretene unter den Wakamba (nordöstlich von Freretown) und die Neukirchner in Witu, beide auf hartem Boden arbeitend mit kleinen Erstlingserfolgen. In der Nähe der letzteren, am unteren Tana, sind seit 1862 die vereinigten Methodisten Freikirchen auf mehreren Stationen thätig (1200 Christen) und nordöstlich von Kilimandscharo ist (1892) zu Kibwezi, unterstützt von der britischen ostafrikanischen Kompagnie, ein Neu Lovedale angelegt worden, das einer Industrie-Mission als Centrale dienen soll.

Mit den zuletzt genannten Missionen sind wir bereits in das britische Ostafrika eingetreten, wo die C.M.S. 3 Gebiete besetzt hält: das Küstengebiet mit der als Sklavenfreistätte (1874) gegründeten Hauptstation Freretown, das Tschagga- oder Kilimandscharogebiet mit der Hauptstation Taveta (beide ca. 1700 Christen) und Uganda mit [illegible] 37000 Chr. Die Uganda-Mission, eine der erfolgreichsten der Gegenwart, hat [illegible]

Wechselfällen überraschende Geschichte und ist spannend wie ein Roman. Von Stanley angeregt und unter großen Opfern an Geld und Menschen vornehmlich durch Alex. Mackay ins Werk gesetzt, hatte sie anfänglich durch die Launenhaftigkeit des bedeutenden Königs Mtesa und durch die Grausamkeit seines jugendlichen Nachfolgers Mwanga, der eine blutige Verfolgung inscenierte und den Bischof Hannington ermorden ließ, dann durch die Feindschaft der Mohammedaner, die Gegenmission der Katholiken, die zu einem traurigen Bürgerkriege führenden kolonialpolitischen Wirren und durch wiederholte Aufstände wider die englische Herrschaft schwer zu leiden, bis etwa vor 9 Jahren aus noch nicht genügend erklärten Gründen eine große christliche Bewegung in Gang kam, die von den Eingebornen selbst, namentlich den Häuptlingen getragen, die Christenzahl jährlich um Tausende vermehrte, so daß das vermehrte Arbeiterpersonal der großen ihm gestellten Aufgabe kaum gewachsen war. Unter der ebenso energischen wie umsichtigen Leitung des mutigen Bischofs Tucker dehnte sich diese Bewegung weit über das eigentliche Uganda in die benachbarten Landschaften bis zum Albert-Nyanza und zum Ruwenzorigebirge aus und verspricht auch dort, namentlich in Toro, eine große Ernte. Durch die von Mombas nach dem Viktoria Nyanza mit bewunderungswürdiger Energie fertig gestellte Eisenbahn sind die früheren großen Kommunikationsschwierigkeiten überwunden und vermutlich wird es nicht lange dauern, so wird sich eine Stationenkette auch an der Bahn entlang ziehen. — Leider bereitet in dem ganzen Ostafrika die mit Hochdruck arbeitende römische Konkurrenz der evang. Mission große Schwierigkeiten.

5. Nordafrika.

Dietel-Paul, Abessinien, Leipzig 1901; Rutherford, The gospel in North Africa, London 1901.

Das von der Südgrenze des Sudan bis zum Mittelmeere sich ausdehnende riesige, wesentlich von Mohammedanern bewohnte Nordafrika ist von der evang. Mission nur sehr spärlich besetzt und ihre Arbeitsergebnisse beschränken sich fast ausschließlich auf die dortigen alten christlichen Kirchen, namentlich in Ägypten. Hier sind es die amerikanischen unierten Presbyterianer, die seit 1861 unter den Kopten in ca. 50 organisierten und von eingebornen Geistlichen bedienten Gemeinden ca. 22000 evang. Christen und in 184 Schulen über 14000 Schüler gesammelt haben. Auf zahlreichen Stationen dehnen sie sich bis zu den Nilkatarakten aus und beabsichtigen bis Kartum vorzudringen, ein Plan, den auch die in Kairo eine kleine Mission treibende C.M.S. ins Auge gefaßt, dessen Ausführung aber bis jetzt die englische Militärregierung verhindert hat. In Abessinien sind wiederholt Evangelisationsversuche, besonders von der C.M.S. unter Gobat und Krapf, aber bis jetzt ohne dauernden Erfolg gemacht. Auch die schwedische Vaterlandstiftung hat sich nach Massaua zurückziehen müssen, von wo aus sie nach Hamasen im nördlichen Tigre vorgedrungen ist, trotz großer Verluste und schwerer Enttäuschungen immer ihr ursprüngliches Ziel: die Galla, im Auge behaltend (ca. 450 Christen). — Die durch Grattan Guinneß angeregte, mit einem großen, vornehmlich Damenpersonal betriebene und von Ägypten bis Marokko sich ausdehnende interdenominationale Nord-Afrika-M. hat wie auch die ähnliche schottische Marokko-Mission bis jetzt nennenswerte Erfolge nicht erzielt.

Statistisches Ergebnis der afrikanischen Missionen:

Westafrika	180000	Christen
Südafrika	610000	„
Afrikanische Inseln	254000	„
Ost- und Centralafrika	60000	„
Nordafrika	23000	„
Summa:	1127000	„

C. Asien.

Hier haben wir es im Unterschiede von den amerikanischen und afrikanischen Missionsgebieten vorwiegend mit kompakten Völkermassen zu thun, die durch politische oder religiöse, ethnologische oder sprachliche Verbände wie durch gemeinsame Sitten zusammengeschlossen sind, mit Völkern, die eine geschichtliche Vergangenheit, alte Kulturen und heilige Litteraturen besitzen, die auch mehr oder weniger große Reiche bilden; sie setzen der Christianisierung einen ganz anderen Widerstand entgegen als kleine, national zersetzte, kulturarme und litteraturlose Naturvölker mit tiefstufigen Religionen.

Durchwandern wir den riesigen Erdteil, dessen Bewohnerschaft mehr als die Hälfte der Menschheit beträgt, so finden wir evangelische Missionsgebiete gar nicht in seinem ausgedehnten russischen Norden, der sich vom Himalaya bis zum Eismeer und vom Ural bis an das ochotzkische Meer erstreckt und nur spärlich in seinem unter mohammedanischer Herrschaft stehenden Westen, der Klein- oder Vorderasien, Arabien und Persien umfaßt.

1. Das westliche Asien.

Anderson, History of the missions of the Am. Board to the Oriental churches, Boston 1873; The gospel in the Ottoman empire. Proceedings of the Mildway Conf. 1878; Zwemer, Arabia: the cradle of Islam, Edinb. 1900; Samuel Gobat, Bischof in Jerusalem, Basel 1884; Schneller, Vater Schneller, Leipzig 1898.

Eigentliche Mohammedaner-Missionen sind auf diesem Gebiete bis jetzt nur wenige kleine und erfolgarme ins Werk gesetzt worden: in Persien seitens der C. M. S. auf 1, im nordöstlichen und südlichen Arabien von den Freischotten und der reformierten Kirche der V. St. auf 5 Stationen. Am Urmia-See, auf der russisch-persischen Grenze will die deutsche Orientmission eine beginnen. Auch in der europäischen Türkei und in Bulgarien sind nicht völlig vergebliche Versuche gemacht, aber zur Bildung von christlichen Gemeinden aus Mohammedanern ist es noch nicht gekommen. Unter diesen Umständen hat man sich zunächst darauf beschränkt, die innerhalb der islamitischen Reiche Vorderasiens eingekapselten und verkommenen Reste der alten christlichen orientalischen Kirchen geistlich zu beleben, um durch sie einen Missionseinfluß auf die mohammedanische Welt auszuüben. Auch diese evangelistische und besonders erzieherische Thätigkeit, die vornehmlich von den nordamerikanischen Independenten und Presbyterianern unter der Führung ausgezeichneter Männer (Riggs, Goodell, Hamlin, Jessup, E. Smith), der C. M. S. und einer ganzen Menge kleinerer Betriebe, unter ihnen vom deutschen Jerusalems-V., ausgeübt wird, ist seitens der türkischen Regierung aufs äußerste erschwert worden. Anfangs dachte man nicht daran, Proselyten zu machen und aus ihnen evang. Gemeinden zu bilden; man wollte nur eine reformatorische Thätigkeit auf die ganzen Kirchen ausüben; aber als die Totengebeine lebendig wurden, erhob sich seitens der amtlichen Kirchenorgane eine bis zur Exkommunikation gehende Verfolgung und diese zwang zu selbstständigen evang. Gemeindegründungen. Es sind ca. 200 solcher Gemeinden mit vielleicht 75—80000 (durch die armenischen Massacres und durch Übertritte zur russischen Kirche etwas reduzierten) Gliedern organisiert, 1100 von 50000 Schülern besuchte Volks- und höhere Schulen bis zu Universitäten hinauf begründet und neben einer Fülle von sonstiger Litteratur in 12 Sprachen Bibelübersetzungen publiziert worden. Der Schauplatz dieser Thätigteit erstreckt sich von Konstantinopel, Jerusalem und Beirut durch Kleinasien und namentlich Armenien bis nach Persien und ihr religiöser, sittlicher und Bildungseinfluß ist ein sehr bedeutender. Den furchtbaren Massacres unter den Armeniern 1896 sind auch viele evang. Christen zum Opfer gefallen, die Treue gehalten haben bis in den Tod. Diese Blutbäder haben das Evangelisationswerk nicht nur nicht zerstört, sondern das gemeinsame Leid und die großartige Hilfsleistung der abendländischen Christenheit haben dem Evangelio in das armenische Kirchenvolk einen Eingang eröffnet wie nie zuvor.

Das größte eigentliche Heidenmissionsgebiet Asiens ist

2. Britisch-Indien.

Hough, History of Christianity in India, London 1849—60. 5 vols; Sherring, The hist. of Prot. missions in India, London 1875; G. Smith, The conversion of India from Pantaenus to the present time, London 1893; Germann, Die Biographien von Ziegenbalg, Fabricius und Schwartz, Erlangen 1865, 68 und 70; G. Smith, The life of Carey, London 1885; of Bishop Heber, 1895; of Alex. Duff, 1889; of J. Wilson 1878; Birks, Life and corresp. of Th. v. French, London 1895; Caldwell, Lectures on Tinnevelly missions, London 1857; Anderson, History of the missions of the Am. Board in India, 1875; Leupold, Recollections of an Indian missionary I u. II, London 1862 u. 84; Carpenter, Selfsupport, illustrated in the history of the Karen-Bassein mission, Boston 1883; Handmann, Der Kampf der Geister in Indien, Heilbronn 1887; Stosch, Im fernen Indien, Berlin 1896; J. Richter, Die deutsche Mission in Südindien, Gütersloh 1902 und Nordindische Missionsfahrten, Ebd. 1903; Nottrott, Die Goßnersche Mission unter den Kols I u. II, Halle 1874 u. 88; Reichelt, Die Himalaya-M. der Brüdergemeine, Gütersloh 1896.

Das trotz seiner 153 Vasallenstaaten ganz unter britischer Herrschaft stehende Indien mit seiner Bevölkerung von 300 Millionen ist eine sehr bunte Welt, sehr verschieden in ethnographischer, sprachlicher und religiöser Beziehung. Ethnographisch teilt es sich in die eingebornen Drawiden, die vornehmlich im Süden wohnen und in die eingewanderten Arier und Mohammedaner, vornehmlich im Norden. Sprachen giebt es 117, von denen allerdings nur 20 von mehr als 1 Million Menschen gesprochen werden. Mehr als 60 Millionen sind Mohammedaner, 210 Millionen Hinduisten, nur 7 Millionen Buddhisten und der Rest Dschains, Sikhs und Dämonenanbeter. Der Hinduismus, ein Gemisch der sublimsten pantheistischen Philosophie mit grobem Polytheismus und tiefsinnigen Spekulationen mit wilden Phantastereien knechtet seine Millonen unter das eiserne Joch der tausendgestaltigen Kaste, die die praktische Religion Indiens und sein großes soziales

allen Fortschritt hemmendes Übel geworden ist. Sie bildet das mächtigste Hindernis für die Mission und die Stellung zu ihr das schwierigste indische Missionsproblem. Auch die Abgeschlossenheit, Unwissenheit und Erniedrigung des weiblichen Geschlechts, die Kinderverlobungen, die Witwenverachtung stellen die Mission vor schwere Aufgaben.

5 Ohne Zweifel hat das Christentum auf der Südwestküste Indiens schon frühe Fuß gefaßt und die heutigen (etwa 250000) sog. Thomaschristen sind die ziemlich verkommenen Nachkommen jener indischen Missionserstlinge. Mit der Niederlassung der Portugiesen zu Anfang des 16. Jahrhunderts setzte die römische Mission ein, die mit wechselnder Energie bis heute fortgearbeitet, aber im Verhältnis zur Länge der Arbeitszeit und zur Menge 10 ihrer Missionare (unter ihnen hervorragende wie Xaver, Nobili, Brito, Lainez) nur ein mäßiges Ergebnis erzielt hat, nach dem Reg.-Census von 1901: 1115000 Christen innerhalb des britischen Gebiets, wozu vielleicht noch 140000 im nichtbritischen Gebiete kommen.

Die evangelische Mission begann ihre Arbeit erst 2 Jahrhunderte später und betrieb sie über ein Jahrhundert lang auf engsten Raum lokalisiert und mit einem sehr kleinen 15 Personal. Ihre Geschichte zerfällt in 3 Hauptperioden. Die erste ist die der auf 2 kleine Gebiete an der Ostküste beschränkten Pionierarbeit von 1706—1813. Diese Gebiete waren die dänische Kolonie Trankebar mit ihrer weiteren Umgebung in der heutigen Präsidentschaft Madras und das gleichfalls dänische Sirampur in der heutigen Präsidentschaft Bengalen. Dort waren es die dänisch-halleschen Missionare (Ziegenbalg und namentlich 20 Schwartz), hier die englischen Baptisten unter der Führung des genialen Carey, welche von 1793 an die Bahn brachen. Die dänisch-hallesche M. schlief gegen Ende des 18. Jahrhunderts ein und zu Anfang des 19. Jahrhunderts übernahmen ihr Erbe die anglikanischen Missionen, von denen es besonders der im Dienst der C.M.S. stehende Rhenius (1814—38) in Tinnevelli stark vermehrte. Später (seit 1840) knüpfte auch die Leipziger 25 M.G. an dasselbe an. Von Sirampur aus übte der durch die feindselige Opposition der ostindischen Kompagnie ungeschreckte Carey mit seinen tüchtigen Mitarbeitern eine wirkungsvolle vornehmlich litterarische Thätigkeit, durch welche weit in den indischen Norden hinein Same des Evangelii ausgestreut wurde. Ein sicheres statistisches Ergebnis über diese beschränkte Pionierperiode läßt sich nicht geben, keinenfalls überstieg es 15000 ev. Christen.

30 Die zweite Periode (1813—1859) umfaßt den Zeitraum von der durch Parlamentsbeschluß erzwungenen Zulassung von Missionaren in das englische Indien bis zu dem großen Militäraufstande, nach welchem die Herrschaft der ostind. Kompagnie durch die der englischen Krone ersetzt wurde. In ihr wird das gesamte Indien der Mission geöffnet und dehnt sich dieselbe sehr allmählich aus der Enge in die Weite aus. Am energischsten 35 traten jetzt mit der anglikanischen die Londoner, die baptistische, die wesleyanische, die amerikanische independentische Mission in die Arbeit ein, deutscherseits die Basler, die Leipziger und die Goßnersche. Von epochemachender Bedeutung war besonders der Eintritt der schottischen, staatskirchlichen wie freikirchlichen Missionen, weil er dem missionarischen Schulbetrieb durch die hervorragenden Missionare Wilson, Duff und Anderson 40 einen ganz neuen Impuls gab und ihn auf die höheren Klassen ausdehnte. Auch diese 2. Periode trägt noch wesentlich den Charakter der Grundlegungsarbeit und des Experimentierens; das numerische Ergebnis beläuft sich auf rund 130000 evang. Christen.

Die dritte Periode von 1859 bis auf die Gegenwart ist die Zeit der ungehinderten, ja durch fromme Reg.-Beamte (Lawrence, Edwards, Montgomery, Muir, Frere) geför- 45 derten Arbeit der Mission, ihrer Ausdehnung über alle Provinzen des großen Reiches, bis hinauf nach Afghanistan und an die Thore von Tibet, der kirchlichen Organisationen, der beträchtlichen Vermehrung der Gesellschaften (bis auf ca. 60) und des abendländischen wie eingebornen ordinierten Arbeiterpersonals bis auf ca. 1200 beziehungsweise 1100), der geklärten Missionsmethode, der gesteigerten Schul- und litterarischen, auch 50 der weiblichen und ärztlichen Missionsthätigkeit und des wachsenden Erfolgs. Nach der Statistik des Reg.-Census von 1901: 970000 evang. Christen. In sie fallen auch die großen heidnischen Reform- und Reaktionsbewegungen (Brama Samadsch u. s. w.), welche teils wissentlich und unwissentlich dem Christentum die Bahn bereiten, teils mehr oder weniger organisierte Opposition machen, in jedem Falle aber ein Beweis dafür sind, daß 55 das in Indien gepredigte Evangelium eine Gärung herbeigeführt hat, welche ebenso konstatiert, daß das Christentum nicht mehr ignoriert wird, wie daß es die religiöse Atmosphäre des Landes beeinflußt. Eine große Bedeutung hat in dieser Zeit die mächtig angewachsene Frauen- und ärztliche Mission gewonnen, die auch bereits zahlreiche eingeborne Frauen in ihrem Dienste hat, alle überragend die Brahmanenwitwe Pandita Ramabai 60 mit ihren einflußreichen Anstalten in und bei Puna, eine Diakonissin im großen Stil.

Während noch in der 2. Missionsperiode der individualistische Missionsbetrieb der vorherrschende war, ist es in der dritten auch zur Sammlung kompakter Christenmassen und im Zusammenhange mit ihr zu kirchlichen Organisationen gekommen. Am konzentriertesten findet sich diese Christensammlung in der Präsidentschaft Madras, namentlich im Süden im Tamillande, besonders in Tinnevelli auf dem Arbeitsgebiete der Anglikaner, im Norden in Telugulande auf dem der amerik. Baptisten und im Südwesten in Kotschin und Travankur auf dem der Londoner; ferner in der Präsidentschaft Bengalen auf dem Goßnerschen Kolsmissionsgebiete und in den Nordwestprovinzen mit Audh auf dem Arbeitsgebiete der amerik. bischöflichen Methodisten; dann in Niederbarma in der Karenenmission der amerik. Baptisten. Nach Denominationen geordnet kommen nach dem bereits erwähnten Census die meisten evangelischen Christen (306000) auf die anglikanischen, die baptistischen (217000), die lutherischen (154000), die methodistischen (68000) und die presbyterianischen (43000) Gesellschaften. Die Christenzahl der englischen und amerikanischen Independenten ist in dem Census nicht korrekt angegeben; sie muß etwa 127000 betragen.

Die große Majorität der 970000 evang. indischen Christen gehört den niederen Kasten und den kastenlosen Stämmen der Bevölkerung an und ihre religiöse und sittliche Qualität ist — nicht wenige Ausnahmen abgerechnet — noch eine elementare; aber es ist eine missionsapologetische Thatsache von Bedeutung, daß gerade durch die religiöse, sittliche, geistige, soziale und selbst wirtschaftliche Hebung dieser Gedrückten das Christentum eine rettende Kraft bewiesen, die selbst die Anerkennung der Brahmanen gefunden hat. Zu einer christlichen Bewegung unter den höheren Kasten ist es allerdings noch nicht gekommen, doch fehlt es auch nicht an Bekehrten aus ihnen; unter den eingebornen Regierungsbeamten, Rechtsanwälten, Ärzten, Schriftstellern ist ein beträchtlicher Prozentsatz Christen und von den eingebornen Pastoren stammen die hervorragendsten (Banerdschi, Goreh, Scheschadri, Satthianadhan, Bose) aus den höheren Kasten. Dazu giebt es gerade unter ihnen nicht wenig geheime Christen, denen der Mut zum Übertritt fehlt; freilich wächst unter ihnen auch die Zahl der religiös Indifferenten, ja völlig Ungläubigen, die das Studium der europ. Litteratur ebenso aufgeblasen wie sittenlos gemacht hat, das sog. „Jungindien", das ein schwierigeres Missionsobjekt bildet als der orthodoxe Hinduismus.

Auf dem gleichfalls britischen Ceylon mit seiner 3 Millionen betragenden gemischten, teils einem sehr entarteten Hinduismus und Buddhismus, teils dem rohesten Dämonismus ergebenen Bevölkerung hat die oberflächliche alte holländische Mission kaum Spuren hinterlassen und ist erst seit dem 2. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts eine wirkliche evangelische Mission im Gange, die in den Händen der Anglikaner, Wesleyaner, Baptisten und des amerikanischen Board liegt und viel Schulthätigkeit treibt. Sie konzentriert sich um die Distrikte Dschaffna im Norden, Kandy im Centrum und Kolombo mit Galle im Südwesten und Süden und hat ca. 33000 Christen in ihrer Pflege, so daß sich in dem gesamten britischen Indien die evang. Christenzahl auf rund 1 Million beläuft.

3. Das nichtbritische Hinterindien ist nur spärlich von der evang. Mission besetzt. Das unter französischer Herrschaft stehende Indochina ist ausschließlich französisches Missionsgebiet; nur in Siam mit Laos haben die amerikanischen Baptisten und Presbyterianer auf dem sehr harten Boden und unter mancher Verfolgung wie Enttäuschung einige kleine Gemeinden mit zusammen vielleicht 6000 und auf Malakka, wo das britische Singapur Hauptstation, gleichfalls die Anglikaner, die englischen Presbyterianer und Methodisten wie verschiedene Freimissionare etwa 1000 Christen gesammelt.

4. Niederländisch Indien (Malaiischer Archipel).

Dijkstra, Het evangelie in onze Oost. Geschiedenis der Prot. Zending in het tegenwoordige Nederl. Indie, Leiden 1891 u. 93; Schreiber, Eine Missionsreise in den fernen Osten, Gütersloh 1899; Grundemann, Joh. Friedr. Riedel. Ein Lebensbild aus der Minahassa auf Celebes, Gütersloh 1873; Lett, Im Dienst des Evangeliums auf der Westküste von Nias, Barmen 1901.

Der seit 3 Jahrhunderten im holländischen Besitz befindliche, aus den 4 großen und vielen kleinen Sundainseln bestehende, zum größten Teil mohammedanisierte malaiische Archipel bildet das Arbeitsgebiet der sämtlichen holländischen und zweier deutschen Miss.-Gesellschaften: der Rheinischen und der Neukirchener. Während diese Gesellschaften [illegible] spezifisch missionarische Arbeit vornehmlich unter der heidnischen aber auch der mohammedanischen ca. 32 Millionen betragenden Bevölkerung treiben, hat „die prot. Kirche in Niederl. Ostindien" die Sammlung und Pflege der Gemeindereste übernommen, [illegible]

dem Niedergange der alten Kolonialmission übrig geblieben und ziemlich verwahrlost worden waren. Diese von den sog. Hilfspredigern, meist früheren Missionaren, verwalteten Gemeinden werden als „gefestigte" bezeichnet und finden sich vornehmlich auf den Molukken und Südwester Inseln. Nachdem vor 20 Jahren die Niederl. M. G. auch ihr fast ganz christianisiertes Minahassa Missionsgebiet, das heute ca. 155000 Christen zählt, an die niederl. ostindische Kirche abgetreten hat, beträgt die Gesamtzahl der zu diesen „gefestigten" Gemeinden gehörigen Christen 247000. Der missionierende Einfluß, der von diesen Gemeinden ausgeht, ist ein geringer. Auch zum Teil noch Reste aus der alten Zeit, aber durch treue Missionsarbeit besonders Goßnerscher Sendlinge sehr vermehrt, sind die ca. 14000 Christen zählenden Gemeinden auf den Sangir- und Talaut-Inseln.

Von den holländischen M.-Gesellschaften, die außer auf Java (20000 Christen) vornehmlich auf Sumba, Savu, Buru, Almahaira und Sumatra Gemeinden gesammelt haben (ca. 10000 Christen), hat keine bedeutende Ergebnisse aufzuweisen; auch die Neukirchener oder Salatiga M. im östl. Mitteljava zählt nicht viel über 1000 Christen. Dagegen sind der Rheinischen Mission große Erfolge beschieden unter den Bataks auf Sumatra und in den letzten Jahren auch auf der benachbarten kleinen Insel Nias. Die erst 1862 begonnene und unter vielen Kämpfen nach und nach vornehmlich durch den ebenso tapfern wie umsichtigen Nommensen erst bis nach Silindung, dann bis an den früher völlig unzugänglichen Tobasee ausgedehnte Batak-M. zählt heute (incl. Katechumenen) 54000 Christen, 25 ord. eingeb. Pastoren und 221 Lehrer. Das alte Heidentum verliert je länger je mehr seine Kraft und eine christliche Volkskirche ist im Werden. Der Hauptfeind ist der Islam, aber auch aus seinen Anhängern sind mehrere tausend gewonnen worden. Auch auf Nias, wo die Rh. M. seit 1865 sich niedergelassen, ist jetzt eine große christliche Bewegung im Gange, fast 6000 sind getauft und 3500 befinden sich im Taufunterrichte. Dagegen tröpfelt es bis heute nur auf dem schon 1835 von der Rh. M. besetzten Borneo, auf dem 1859 in einem blutigen Aufstande 7 Missionsgeschwister ermordet wurden. Hier hat die Zahl der Getauften eben erst 2000 überschritten. In dem britischen Nordborneo ist seit 1848 die S. P. G. unter den Dajaks mit großer Geduld und nicht ohne Erfolg tätig (3000 Getaufte). Das ergiebigste niederländische Missionsgebiet bleibt allerdings die bereits erwähnte Minahassa auf Celebes, wo im Dienste der Niederl. M. G. vornehmlich die beiden Jänickeschen Zöglinge Riedel und Schwarz den Grund zu einer alifurischen Volkskirche gelegt haben. Die Gesamtsumme der evang. Christen im malaiischen Archipel beträgt also 390 000.

5. China.

Medhurst, China, its state and prospects, London 1857; Williams, The Middle-kingdom[5], New-York 1883; A. Smith, Chinese Characteristics, New-York 1894; China Miss. Handbook, Schanghai 1896; Beach, Dawn of the hills of T'ang or missions in China, New-York 1878; Hartmann, Uebersicht über die ev. Mission in China, A. M. Z. 1900; Mackay, From far Formosa, Edinb. 1896; Martin, A cycle of China or China South and North, Edinb. 1900; Broomhall, Martyred missionaries of C. I. M., Lond. 1901; A. Smith, China in convulsion, 2 vols, Edinb. 1901; Schlatter, Die chinesische Fremden- und Christenverfolgung im Sommer 1900, Basel 1901.

Das in 18 ziemlich selbstständige Provinzen geteilte, von mehr als 400 Millionen bevölkerte chinesische Reich bietet durch seine schwierige Sprache, durch die stolze Selbstgenügsamkeit und Selbstgerechtigkeit seiner Bewohner, durch ihren starren Konservatismus und ihren Haß gegen die Fremden, durch die Durchsetzung des gesamten politischen und sozialen Lebens mit dem Konfuzianismus und durch den alles beherrschenden Ahnenkultus der Mission ganz eigenartige Schwierigkeiten. Dieser mit einem vielgestaltigen Aberglauben zusammenhängende Kultus bildet die praktische Religion des in religiöser Beziehung eklektischen und toleranten Chinesen, der Konfuzianer, Taoist, und Buddhist zugleich ist und der sich auch das Christentum gefallen lassen würde, wenn es sich damit begnügte, eine Religion neben anderen zu sein.

Wie in Indien so ist auch in China die katholische Mission viel älter als die evangelische; sie begann schon 1581 und war unter dem Kaiser Kanghi, dem sich die gelehrten Jesuiten (Schall u. s. w.) durch ihre astronomischen und technischen Kenntnisse unentbehrlich machten, nahe daran, ihr verheidnischtes Christentum als religio licita anerkannt zu sehen. Aber ihre Einmischung in die Politik führte nach dem Tode dieses Kaisers zerstörende Verfolgungen herbei und die späteren Akkomodationsstreitigkeiten wie die Aufhebung des Jesuitenordens reduzierten die Christenzahl sehr bedeutend. Im 19. Jahrhundert war es wieder die Verbindung mit der französischen Politik und die Einmischung in die bürgerliche Rechtspflege, welche die katholische Mission ebenso gefürchtet wie verhaßt

machte. Mit einem zahlreichen und zum Teil tüchtigen Arbeiterpersonale hat sie bis 1900 ca. 625000 Christen gesammelt.

Die evangelische Mission zerfällt in 3 Perioden: 1. in die der bloßen Vorbereitung von 1807—42, in der den wesentlich mit sprachlichen und litterarischen Arbeiten beschäftigten Londoner Missionaren (Medhurst, Morrison, Milne) der Aufenthalt im Lande noch verboten war und auch der in Kanton sich heimlich aufhaltende Amerikaner Bridgeman sich jeder aggressiven Thätigkeit enthalten mußte. Nur der enthusiastische Gützlaff versuchte sie an den Grenzen und nach der Öffnung des Landes durch eingeborne (unbekehrte) Chinesen, die ihn schmerzlich täuschten. Ein sichtliches Ergebnis hatte diese Arbeit der Pioniere nicht. 2. In die Periode der durch den sog. Opiumkrieg 1842 erzwungenen Oeffnung 5 chinesischer Häfen (Schanghai, Ningpo, Futschau, Amoy und Kanton) für den Fremdenverkehr bis zur weiteren Aufschließung der Küstengebiete und zur Dekretierung der Missions- und Religionsfreiheit durch den Frieden von Tientsin 1860, also abermals durch kriegerische Gewaltakte. Die durch solche Einführung von vornherein stigmatisierte Mission hat in dieser Periode wesentlich nur jene Vertragshäfen und ihre nächste Umgebung besetzt. Obgleich es an aufopferungsvollen und tüchtigen Missionaren (Lechler, Burns, Legge, Edkins, Boone, Muirhead, Wolfe, Stronach, H. Taylor) nicht fehlte und die 1850 einsetzende Taiping-Rebellion eine Zeit lang zu Reformhoffnungen zu berechtigen schien, ist doch das missionsstatistische Ergebnis auch dieser Periode ein geringes: 1200 kommunionberechtigte Christen. 3. Erst in der dritten Periode, die mit der bekannten blutigen Katastrophe 1900 abschließt, und in der allmählich, namentlich auf Anregung des feurigen Bahnbrechers der neueren Chinamission, des liebeglühenden und nicht zu ermüdenden Hudson Taylor und seiner China-Inland-Mission, alle 18 Provinzen des Reichs in den Bereich der evangelischen Mission gezogen wurden, beginnt der Erfolg in überraschender Weise zu steigen: 1873 — 9700; 1883 — 21500; 1893 — 55000; 1900 — 100000 kommunionberechtigte Kirchenglieder, d. h. eine Christenzahl von 210—215000, von der die höchsten Prozentsätze auf die Provinzen Fukien (60000), Kanton (40000), Schantung (30000 und die Mandschurei (20000) entfallen. Die Unfruchtbarkeit der chinesischen Mission ist also ein unbegründetes Vorurteil. In dieser Periode vermehrten sich die in China arbeitenden, fast alle protest. Nationalitäten und Kirchengemeinschaften vertretenden Gesellschaften auf ca. 40 und das männliche Missionspersonal (darunter allerdings ein bedeutender Prozentsatz nichtordinierter) auf 1100. Wesentlich unter dem Einfluß H. Taylors stieg auch die Zahl der unverheirateten Missionarinnen auf über 700 und die der Missionsärzte und -ärztinnen auf 184.

Neben der erzieherischen (2079 Schulen) ist von großem Einfluß die litterarische Thätigkeit geworden, die in der Gesellschaft zur Verbreitung christlicher und allgemeiner Kenntnisse in Schanghai ihr Hauptcentrum hat. Aus der Fülle der durch ihre litterarische Thätigkeit hervorragenden Missionare seien nur einige genannt: Legge, der erste Herausgeber der chinesischen Klassiker (als Prof. der Sinologie in Oxford, gest. 1898); Martin, der spätere Präsident der kaiserlichen Universität in Peking; A. Smith, der treue Photograph des chinesischen Volkslebens; Th. Richards, der spiritus rector der Schanghaier G. zur Verbreitung christlicher und allg. Kenntnisse und begehrte Berater der reformfreundlichen Vicekönige; E. Faber, der geniale Vermittler zwischen der chinesischen und abendländischen Gedankenwelt. Und ebenbürtig als erfolgreicher Evangelist steht der rastlose Griffith John und der Bahnbrecher der Mandschurei-Mission, J. Roß, ihnen zur Seite.

Eine neue Epoche nicht bloß der Mission sondern der Geschichte Chinas beginnt mit dem Schreckensjahr 1900. Es war eine ebenso kurzsichtige wie boswillige Verdächtigung der Mission, sonderlich der evangelischen, daß sie die Schuld an der blutigen Katastrophe trage. Allerdings hat sie am schwersten unter dem vulkanischen Ausbruche des Fremdenhasses gelitten: tausende von eingeb. Christen (die Zahl läßt sich heute noch nicht feststellen) und 187 Glieder des evang. Missionspersonals (unter ihnen 52 Kinder) sind ermordet und Missionseigentum ist im großen Umfange zerstört worden; aber die eigentliche Ursache der Krisis war nicht die Mission, sondern die gesamte Vorgeschichte der Beziehungen zwischen China und der abendländischen Welt, deren Ergebnis ein besonders durch die Landerwerbungen der 90er Jahre, wie die Eisenbahn- und Bergwerksunternehmungen gesteigerter Fremdenhaß war. Dazu kam die überstürzte Reformbewegung des jungen Kaisers Kwangsü, welche eine fanatische Reaktion der altkonservativen Partei unter der Führung der Kaiserin-Witwe hervorrief und die von dieser Partei großgezogene wilde und abergläubische Boxerbewegung mit ihrer Losung: Tod den Fremden. Nicht religiöse Momente, sondern die gehäuften Herausforderungen des beleidigten chinesischen Nationalgefühls führten

der gesamten abendländischen Politik, welche die Mandarinen und Litteraten zur Fanatisierung der unwissenden und abergläubischen Massen benutzten, haben die Katastrophe herbeigeführt. Und wenn ihr so viel Missionare und eingeb. Christen zum Opfer fielen, so kam das daher, daß diese wehrlos und der Volkswut am exponiertesten waren und daß das chinesische Vorurteil in ihnen Bundesgenossen der verhaßten fremden Mächte erblickte. Wenn die Mission eine Schuld traf, so war es die katholische, die verantwortlich gemacht werden konnte, weil sie stets mit der Politik verflochten war und namentlich der großsprecherische deutsche Bischof Anzer, der sich rühmte, daß Deutschland ihm den Besitz von Kiautschau verdanke.

In überraschender Weise haben die chinesischen Christen die Feuerprobe bestanden. Wohl sind Verleugnungen vorgekommen, wenig direkte, die meisten bestanden in einem zweideutigen Verhalten; aber ein großer Prozentsatz bewies Treue bis in den oft sehr grausamen Tod. Die ergreifende Märtyrergeschichte des Jahres 1900 ist zu einer glänzenden Ehrenrettung der so oft als Heuchler gebrandmarkten chinesischen Christen ausgeschlagen. Und was noch überraschender ist: nach dem Sturme ist ein Umschwung zu gunsten der Mission eingetreten, der zu den besten Hoffnungen für die Zukunft berechtigt. Fast überall sind die Missionare auf ihre zerstörten Stationen zurückgekehrt, oft zurückgerufen und mit offiziellen Ehren empfangen, auch ist ihnen häufig freiwillig Ersatz für den angerichteten Schaden angeboten worden. Einige Gesellschaften haben jeden Schadenersatz abgelehnt, andere ihn allerdings angenommen, aber — im Unterschiede von den hohen Forderungen der Katholiken — sehr mäßig gestellt. Vielseitig wurden von den hohen Beamten evangelische Missionare begehrt, um ihnen mit Rat und That bei der Einführung der im Schulwesen nötig befundenen Reformen beizustehen. Kurz, täuscht nicht alles, so hat mit der Katastrophe von 1900 eine neue hoffnungsvolle Epoche der chinesischen Mission begonnen. Freilich beruhigt ist das Riesenreich keineswegs; bald kommt es hier bald dort zu neuen Unruhen, so daß man vor zu sanguinischen Hoffnungen warnen muß.

Nur kurz sei erwähnt, daß in dem benachbarten (5 Millionen zählenden) Korea, dem einstigen Vasallenstaate Chinas und jetzigen Zankapfel zwischen Rußland und Japan, seit etwa 20 Jahren eine besonders von amerikanischen Presbyterianern und bischöflichen Methodisten betriebene Mission im Gange ist, die bereits 7—8000 Christen gesammelt hat und große Ernten in Aussicht stellt.

6. Japan.

Griffis, The Mikado's Empire, New-York 1876; Stock, Japan and the Japan mission[3], Lond. 1898; Verbeck of Japan, a life story of foundation work, New-York 1900; Hardy, Life and letters of Nisima, Boston 1892; Ritter, Dreißig Jahre prot. Mission in Japan, Berlin 1900, und die revid. u. ergänzte engl. Uebersetzung desselben von Greene, Tokyo 1898; Dalton, Auf Missionspfaden in Japan, Bremen 1895; Munzinger, Die Japaner, Berlin 1898; Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswissensch. in allen ihren Jahrgängen.

Auch in Japan hatte, von Xaver 1549 eröffnet, eine alte kath. Mission bestanden, der aber nach einer durch politische Allianzen erzielten großen Scheinblüte 1637 ein gewaltsames Ende gemacht wurde, das zugleich den völligen Abschluß des Landes gegen alle Fremden zur Folge hatte. Erst 1853 wurde durch die Amerikaner seine Öffnung erzwungen und seitdem hat sich Japan unter der Führung des Mikado mit einer fast beispiellosen Gelehrigkeit zu einem modernen Kulturstaate umgebildet, dem es gelungen ist, in der Reihe der westländ. Großmächte einen ebenbürtigen Platz sich zu erringen.

Ländereröffnungen sind Missionssignale. Obgleich das Christentum anfänglich religio illicita blieb, wagten es doch 1859 die ersten amerikanischen Missionare (protest. bischöfliche, presbyt. und holländ. reformierte), unter ihnen die großen Bahnbrecher Hepburn und Verbeck, in Nagasaki und Yokohama sich niederzulassen, wo sie allerdings zunächst nur als Lehrer des Englischen ein Aufenthaltsrecht erhielten, aber durch ihr Vertrauen erweckendes, weises und dienstfertiges persönliches Verhalten eine feste Begründung der evang. Mission ermöglichten. Diese nach und nach durch 32 Gesellschaften (unter ihnen seit 1885 auch der deutsche allg. ev. prot. M.V. mit wenigen Arbeitern) vertretene Mission hat eine Geschichte voll charakteristischer Wechselfälle. Man kann sie in 4 Perioden teilen: 1. in die der stillsten Vorbereitung in der Verborgenheit etwa bis 1872, wo es in Yokohama zur Konstituierung der ersten, aus 11 Gliedern bestehenden japanischen Gemeinde kam; 2. in die durch die Aufhebung der alten Edikte gegen das Christentum ermöglichten öffentlichen missionarischen Aggressive bis zum Jahre 1889. Der große Erfolg, den dieselbe hatte (30000 erwachsene, kommunionberechtigte Christen), lag weniger in einem religiösen Bedürfnis, das die widerstandslosen alten Religionen (Schintoismus, Buddhismus und Kon-

fuzianismus) nicht befriedigten, als in dem epidemisch gewordenen Kulturhunger, der die Annahme des Christentums als ein integrierendes Stück des civilisatorischen Fortschritts betrachtete. In diese Zeit der Begünstigung der Mission durch die führenden Geister namentlich in der Presse fällt auch (1876) die Begründung der christlichen Hochschule (Doschischa) in Kioto durch den edeln Nisima, deren Schülerzahl bis 1889 auf 900 stieg. Leider starb dieser bedeutende Mann schon 1890 und in der damals einsetzenden Reaktionsperiode wurde die Schule ihres christlichen Charakters beraubt, eine Krisis, die allerdings vorübergegangen, seit der aber die alte Blüte bis jetzt nicht wiedergekehrt ist. Es waren überwiegend Vertreter der mittleren und höheren Stände, die die von Anfang an von einem starken Selbstständigkeitstriebe erfüllten wesentlich städtischen Gemeinden bildeten. Auch begannen diese Gemeinden damals bereits sich zu kirchlichen Unionen zusammenzuschließen.

Schon träumten Enthusiasten von einer Christianisierung Japans bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, da trat 3. eine Periode erst des Stillstandes der Bewegung, dann der Reaktion gegen das Christentum und der Sichtung ein, die bis 1900 andauerte und in der sich die Zahl der erwachsenen Christen nur bis auf 41000 vermehrte. Zu dieser Ebbebewegung trugen vornehmlich 3 Ursachen bei: a) die in der jüngeren Generation eingerissene Zügellosigkeit, welche der Vernachlässigung der vaterländischen Religionen schuld gegeben wurde und die unter der Parole: zurück zu den vaterländ. Sitten, ein Wiederaufleben der heidnischen Religionen zur Folge hatte; b) die Eifersucht des empfindlichen japanischen Patriotismus, welcher das Christentum für unvereinbar mit der japanischen Vaterlandsliebe erklärte; und c) die Importierung des abendländischen Unglaubens und der große Verwirrung anrichtenden modernen kritischen Theologie. Es ist ja schmerzlich, daß der Christianisierungsprozeß Japans ins Stocken geraten ist, aber die Sichtung ist durch die dreifache Lehre, die sie gegeben, ein Segen geworden: nämlich, daß der bloße Kulturhunger nicht identifiziert werden darf mit religiöser Empfänglichkeit; daß der gesunde Eroberungsweg der christlichen Mission von unten nach oben und nicht umgekehrt geht; und daß man dem Evangelio Christi seine missionierende Kraft nimmt, wenn man es rationalisiert, um das Ärgernis des Kreuzes zu beseitigen. Seit 1901 ist durch einmütige Aktion aller altgläubigen Missionsorgane wieder ein Aufschwung eingetreten, der, wenn nicht alles täuscht, den Anfang einer neuen vierten Periode der japanischen Mission bezeichnet.

Von den 4 Hauptinseln (Hokkaido, Hondo, Schikoku und Kiuschiu), aus denen das 43 Millionen zählende japanische Reich besteht, ist die größte, Hondo, am stärksten besetzt; namentlich in der Hauptstadt Tokyo mit dem Hafenorte Yokohama findet sich bis heute fast die Hälfte der japanischen ev. Christenheit. Die kongregationalistischen, die presbyterianischen und die episkopalen Gemeinden haben sich zu je einem Kirchenkörper zusammengeschlossen und die methodistischen sind im Begriff, es gleichfalls zu thun.

Statistisches Ergebnis der asiatischen Missionen:

Das westliche Asien	75000	evang. Christen
Britisch-Indien mit Ceylon . .	1000000	„ „
Nichtbrit. Hinterindien	6000	„ „
Malaiischer Archipel	390000	„ „
China mit Korea	222000	„ „
Japan	65000	„ „
Sa.	1758000	„ „

D. Ozeanien.

Meinicke, Die Inseln des stillen Ozeans, Leipzig 1875 und 76; Anderson, History of the mission of the Am. Board to the Sandwich islands, Boston 1872; Cousins, The story of the South Seas, Lond. 1894; Prout, Memoirs of the life of J. Williams, London 1893; Besser und Kurze, J. Williams, der Missionar der Südsee und die Londoner Südsee Mission[4], Berlin 1896; Kurze, Samoa, Berlin 1900; Turner, Nineteen years of missionary life in Polynesia, London 1880; West, Ten years in South-Central-Polynesia, London 1865; Rowe, Fidji and the Fijians, London 1870; J. Paton, Missionary to the New Hebrides. An autobiography, deutsch, Leipzig 1895; Yonge, Life of J. C. Patteson, Lond. 1875; deutsch, Gütersloh 1877; Armstrong, The history of the Melanesian mission, Lond. 1900; Kunze, Im Dienst des Kreuzes auf ungebahnten Pfaden, Barmen 1877; Vetter, [illegible] Arbeit der Neuendettelsauer M. auf Neuguinea, Neuend. 1898; Murray, Forty years mission work in Polyn. and New Guinea, Lond. 1870; Chalmers u. Gill, Neuguinea, [illegible] Missionsthätigkeit, deutsch, Leipzig 1886; Schneider, Missionsarbeit der Brüdergem. in [illegible]

sien, Gnadau 1882; Buller, Forty years in New Zealand und New Zealand past and present, Lond. 1878 und 83.

Auf der in die 5 Hauptteile: Polynesien, Mikronesien, Melanesien, Australien und Neuseeland sich gliedernden und, von den reichlich 4 Millionen weißen Ansiedlern abgesehen nur von kaum 1½ Millionen Eingebornen bevölkerten ausgedehnten Inselwelt des stillen Ozeans, setzte, angeregt durch die Cookschen Entdeckungen, die evangelische Mission durch die Londoner M.G. als Pionierin 1797 und zwar auf Tahiti ein. Dieser Gesellschaft, die nach und nach unter der Führung hervorragender Missionare (John Williams, Murray, Chalmers) ihre Arbeit über einen großen Teil Polynesiens und später bis nach Neuguinea ausdehnte, folgte die C.M.S. in Neuseeland (Marsden), die Wesl. M.G. auf der Tonga-, Witi- und Samoagruppe (Hunt, Calvert) und später im Bismarckarchipel (Brown), der amerikanische Board auf Hawaii und von da aus in Mikronesien (Doane) die (anglikanische) melanesische Mission unter Selwyn und Patteson, die schottischen und kanadischen Presbyterianer auf den Neuhebriden (Geddie, Paton). Auch einige kleine deutsche Missionen finden sich in Australien und Neuguinea und die Pariser M.G. mußte auf den französischen Besitzungen an die Stelle der vertriebenen Londoner treten. Seit Mitte der 30er Jahre, als die evang. Mission bereits bedeutende Erfolge erzielt, drängte sich, zuerst im Bunde mit der französischen Macht, auch die katholische Mission ein, mit der unverhüllten Tendenz, die evangelische möglichst zu zerstören. Das statistische Ergebnis der letzteren beläuft sich jetzt auf rund 300000 Christen. Eine ganze Reihe von Inselgruppen ist ganz oder fast ganz christianisiert und selbst decidierte Missionsfeinde müssen konstatieren, daß, wenn man das Sonst mit dem Jetzt vergleicht, durch die Mission „ein höchst erfreulicher Fortschritt herbeigeführt worden ist".

1. Polynesien.

Auf den jetzt den V. St. einverleibten Hawaii- oder Sandwichinseln, auf denen Cook 1779 erschlagen wurde, begann 1820 der Am. Board das Christianisierungswerk und 1870 erklärte er es für vollendet. In doktrinär-independentischer Hast überließ er die junge, zur Selbstständigkeit noch nicht reife Missionskirche sich selbst, was einen inneren und äußeren Rückgang zur Folge hatte. Heute gehören von den auf einige 39000 reduzierten Voll- und Halbblut-Eingebornen kaum noch 17000 zu ihr; der Rest hat sich der später eingedrungenen anglikanischen Mission angeschlossen oder ist katholisiert worden, vielleicht auch ins Heidentum zurückgefallen. Unter den 82000 eingewanderten Japanern und Chinesen wird von verschiedenen Seiten und nicht ohne Erfolg missioniert.

Eine ereignisreiche Geschichte hat die 1797 durch die Londoner G. begonnene evang. Mission auf den 3 Gruppen der Gesellschaftsinseln, besonders auf Tahiti, durchlebt. 1815 verhalf ein durchschlagender Sieg des Königs Pomare der christlichen Partei zur Herrschaft, 1826 begannen die Massenübertritte. 1836 drängte sich die katholische Propaganda ein, 1842 wurde das französische Protektorat proklamiert, 1863 mußte die Pariser M.G. auf Tahiti und 1887 auch auf Rajatea, dem früheren Centralsitze des J. Williams, die Londoner ablösen. Sie hat jetzt die sämtlichen 15000 evang. Eingebornen in ihrer Pflege.

Ungestört durch katholische Eindrängung ist seitens der Londoner G. der ganze (englische) Hervey-Archipel, in dem Rarotonga, gleichfalls durch Williams, am bekanntesten geworden, christianisiert (9000).

Dasselbe ist der Fall mit der ihrem größten Teile nach jetzt deutschen Samoagruppe, nur daß hier eine katholische Invasion stattgefunden hat und neben den Londoner auch Wesleyanische Missionare thätig gewesen sind (32000 evang. Eingeborne). Von Rarotonga und Samoa aus sind auch, wesentlich durch eingeb. Lehrer, die Tokelau-, Ellice- und südl. Gilbertinseln ganz bzw. fast ganz christianisiert worden. Die Londoner M.G. zählt hier ca. 11000 Christen.

Völlig christianisiert und zwar durch die Wesleyaner sind ferner die benachbarten (englischen) Tongainseln, allerdings nicht ohne blutige Kämpfe. Hier hat über 50 Jahre lang der allgemein geachtete christliche König Georg ein weises und segensreiches Regiment geführt (17000 evang. Christen).

Im Witi-Archipel sind, gleichfalls durch die Wesleyaner, von der jetzt noch 109000 Seelen starken eingebornen Bevölkerung 98000 zu evang. Christen gemacht worden. Der Sieg des Evangelii über diese einst rohesten Kannibalen gehört zu den glänzendsten Partien der neueren M.-Geschichte, obgleich er nicht ohne kriegerische Kämpfe zu stande gekommen ist. „Es ist hier ein Werk gethan, bezeugt der englische Gouverneur Gordon, dessen Gründlichkeit und Weitherzigkeit alle meine Erwartungen übertrifft".

Viel jünger als in Polynesien ist die Mission in dem westlich angrenzenden und von einer wilden Bevölkerung bewohnten

2. Melanesien,

dessen besetztestes und ergiebigstes Arbeitsfeld die in 3 Gruppen geteilten Neuhebriden sind. Neben den Anglikanern (melanesische Mission) sind es die schottischen, kanadischen und australischen Presbyterianer, welche hier die Arbeit thun, deren Ergebnis ca. 20000 evang. Christen (unter 85000 Bewohnern) sind, die ersteren auf den nördlichen, die letzteren auf den mittleren und südlichen Inseln. Ganz christianisiert sind Aneityum durch Geddie, Aniwa durch Paton, Tongoa durch Michelsen, fast ganz das von dem Märtyrerblute Williams und der beiden Gordon getränkte Erromanga; auch auf den nördlichen Inseln hat die melanesische Mission bedeutende Erfolge erzielt.

Das Arbeitsgebiet derselben erstreckt sich auch auf die nördlich und nordöstlich angrenzende Santa Cruz- und Salomon-Gruppe. Auf der zu der ersteren gehörigen Insel Nukapu fand der edle Bischof Patteson den Märtyrertod. Insgesamt zählt die von der neuseeländischen Kolonialkirche betriebene melanesische Mission auf 26 Inseln der 3 genannten Gruppen 12000 Getaufte.

In dem seit 1884 unter deutsche Schutzherrschaft gestellten Bismarckarchipel haben auf Neupommern, Neulauenburg und Neumecklenburg die australischen Wesleyaner seit 1875 eine wesentlich durch eingeborne polynesische Evangelisten betriebene Mission im Gange, die gegen 9000 christliche Anhänger in ihrer Pflege hat.

Mit ähnlichem Erfolge ist von den Londoner Missionaren im britischen (südöstlichen) Neuguinea und zum Teil auch von den Wesleyanischen hier (und auf den Luisiaden) gleichfalls durch polynesische Evangelisten unter Führung heroischer Männer wie Murray, Chalmers, Lawes, gearbeitet worden (ca. 18000 christliche Anhänger). Dagegen ist im niederländischen Neuguinea (Doreh-Bay), wo der Utrechtsche M.V. (van Hasselt) seit 1885 (260 Getaufte), und im deutschen Kaiser-Wilhelmsland, wo die Neuendettelsauer und die Rheinische M.G. seit 1886 und 87 ein opferreiches Geduldwerk treibt, erst ein sehr geringer Erfolg zu registrieren. In dem an kleinen Inselchen reichen

3. Mikronesien

ist in den 3 Archipelen, dem (englischen) Gilbert- wie dem (deutschen) Marschall- und Karolinen-Archipel ausschließlich der amerikanische Board durch eingeborne Lehrer, sowohl hawaiische wie mikronesische, seit 1852 thätig, mit Ausnahme der südlichen von der Londoner Mission fast christianisierten Gilbertinseln. Während auf den Gilbert- und Marschallinseln seine Arbeit einen im ganzen ruhigen Gang genommen hat, ist sie auf den Karolinen, vornehmlich der Hauptinsel Ponape, durch die glücklicherweise nur vorübergehende spanische Okkupation (1886—99) in der gewaltthätigsten Weise gestört worden. (Mit Einschluß der zur Londoner Mission gehörigen) zählt das gesamte Mikronesien 22000 evang. Christen.

4. Australien.

Unter der aussterbenden, höchstens noch 55000 Seelen betragenden, zersprengten und auf tiefster Kulturstufe stehenden eingeborne Papuabevölkerung wird in Viktoria, Neusüdwales, Queensland, Süd- und Westaustralien von der Brüdergemeine (Hagenauer), den deutschen Lutheranern und den Anglikanern (Gribble), am aussichtsvollsten von der ersteren auf der York-Halbinsel (im Norden Queenslands), mit der ausdauerndsten Geduld, aber wenig Erfolg gearbeitet; höchstens 1200 Christen sind das Ergebnis. Größer ist dasselbe unter den eingewanderten Chinesen (700) und den als Arbeiter eingeführten Ozeaniern (1000), unter denen fast alle australischen Kolonialkirchen missionieren.

5. Neuseeland.

Hier begann 1814 die C.M.S. und 1822 die Wesleyanische Missions-Gesellschaft die Arbeit, die bald einen überraschenden Erfolg hatte, der aber leider durch die mit der wachsenden weißen Einwanderung und der englischen Okkupation entbrennende Landfrage, welche zu einem blutigen Kriege mit den Maori führte, sehr gestört wurde. Nicht wenige fielen ganz ins Heidentum zurück, andere bildeten sich unter Führung eines fanatischen Propheten eine phantastische Mischreligion, den Hauhauismus, und es hat Jahrzehnte gedauert, bis diese Wirren wieder überwunden worden sind. Eine seitens [illegible] deutscher Missionare auf Ruapuke gesammelte Gemeinde hat sich den Presbyterianern [illegible] geschlossen und die Hermannsburger Mission hat ihre dortige Arbeit aufgegeben. Die Zahl der Maorichristen beläuft sich heute auf 25000.

Statistisches Ergebnis der ozeanischen Missionen:

Polynesien	198000	evang. Christen
Melanesien	55000	„ „
Mikronesien	22000	„ „
Australien	3500	„ „
Neuseeland	25000	„ „
Sa.:	303500	„ „

Gesamtstatistik:

Amerika	8375000	„ „
Afrika	1127000	„ „
Asien	1758000	„ „
Ozeanien	303000	„ „
Gesamtsumme:	**11 563 000**	„ „

Nun noch ein Wort zur richtigen Beurteilung dieses statistischen Missionserfolges 11½ Millionen Heidenchristen (mit Einschluß der 7¼ Millionen christianisierter Neger in den V. St.) sind gegenüber den 1050 Millionen Nichtchristen kein großer Erfolg der gegenwärtigen Mission; aber 1. sind sie das Ergebnis einer nur sehr allmählich ausgedehnten Grundlegungsarbeit, welche den gehäuftesten Schwierigkeiten gegenüberstand und aus Kenntnis- und Erfahrungsmangel das teuerste Lehrgeld bezahlen mußte und 2. sind sie der Anfang einer Ernte, die wieder Same wird. Mit der Länge der Arbeitszeit und der Zahl der Missionare vermehrt sich der Missionserfolg in steigender Progression. Im Laufe der letzten 25 Jahre ist er größer gewesen als in den vorhergehenden drei Vierteljahrhunderten zusammen. Dazu geht der Missionserfolg in religiöser, sittlicher und kultureller Beziehung weit über das statistisch registrierbare Ergebnis hinaus. Man muß das Sonst mit dem Jetzt vergleichen, um auf den einzelnen Missionsgebieten den Fortschritt richtig zu werten, den sie der Mission verdanken. Die Vergleichung dessen, was sie gewesen mit dem, was sie geworden sind, giebt auch den richtigen Maßstab zur Beurteilung der Qualität der Heidenchristen. So elementar auch immer das Christentum der Majorität derselben sein mag: im Vergleich zu der Nacht des Heidentums, aus der sie gekommen, ist es eine Morgendämmerung, die den Aufgang eines neuen Tages bedeutet. Und haben sie auch den alten Menschen noch nicht völlig ausgezogen so ist es doch schon ein großer Sieg, wenn der Heide abgelegt ist. Trotz aller ihrer Mängel und Schatten ist die Heidenmission der Gegenwart doch ein Werk, an dem man Gottes Herrlichkeit sieht. Leider ist es keine einheitliche Christenheit, welche die Mission treibt, und speziell die rücksichts- und in der Wahl ihrer Mittel skrupellose römische Gegenmission richtet viel Verwirrung an. Und ärgernisvoll ist das Verhalten der großen Majorität der unter den Heiden lebenden weißen Namenchristen, um derenwillen der Name des Christentums geradezu geschändet wird. Die unchristliche Christenheit inmitten der Heidenwelt bildet das größte Hindernis der modernen Mission.

4. Die Missionsmethode.

Warneck, Evang. Missionslehre², 3. Abt. Der Betrieb der Sendung, Gotha 1903; Grundemann, Missions-Studien u. Kritiken, I u. II, Gütersloh 1894 u. 98; Neben Ev. Miss.-Mag. u. Allg. MZ. Indian Evang. Review (Kalkutta, seit 1874) u. Chinese Recorder (Schanghai, seit 1869). Die Protokolle folgender Missionskonferenzen: von Liverpool (1860), London (1888), New-York (1900); von Allahabad (1873), Schanghai (1878 und 1890), Kalkutta (1883), Osaka (1883), Tokyo (1900), Madras (1903), Bremen (seit 1866 bis 1901).

In den Anfängen der evang. Mission war es bezüglich der methodischen Anweisungen ähnlich wie in den Anfängen der christlichen Mission überhaupt: sie fehlten entweder ganz oder sie waren, wie Zinzendorf gelegentlich sagt: „general". Die Theorie ist der Praxis erst gefolgt und wo sie ihr voraufgegangen ist, hat die Erfahrung sie korrigiert, wenn sie auf Befangenheiten beruhte. Auch die Missionsmethode hat ihre Geschichte. Zu einer einheitlichen haben wir es allerdings bis heute noch nicht gebracht und die Verschiedenartigkeit der Missionsorgane in nationaler, kirchlicher und pädagogischer Beziehung wird es auch schwerlich zu ihr kommen lassen; aber über die großen Grundsätze ist doch je länger je mehr eine wesentliche Übereinstimmung erzielt, wenn auch im praktischen Handeln nach diesen Grundsätzen immer Variationen bleiben, die durch die Beschaffenheit der Missionsorgane bedingt sind. Nach und nach hat sich der Blick für die großen Pro-

bleme verschärft, die im Laufe der Arbeit je länger je mehr zu tage traten, und wenn diese Probleme auch noch nicht alle gelöst sind, so sind sie doch gestellt.

Nach der Auffassung fast der ganzen älteren Missionsgeneration wurde als die Aufgabe der Mission betrachtet 1. den einzelnen Heiden gläubig und durch den Glauben selig zu machen und 2. diese gläubig gewordenen Heiden in ecclesiolae zu sammeln, die man ganz nach der pietistischen oder methodistischen Façon formierte. Gegenüber diesem individualistischen Missionsbetriebe, durch den man „Auswahlgemeinden" zu erhalten glaubte, trat allmählich eine Ernüchterung ein, als man sich der Erkenntnis nicht mehr verschließen konnte, daß die gesammelten Gemeinden, auch wenn sie ihrem Umfange nach ecclesiolae waren, doch nicht aus lauter wirklich „Bekehrten" bestanden, sondern Bruchstücke von Volkskirchen darstellten mit Elementarchristen, deren religiöses und sittliches Leben sich über das der Durchschnittschristen daheim nicht nur nicht erhob, sondern oft unter ihm stand. Und indem man diese Thatsache auch begreifen lernte, wuchs das Verständnis dafür, daß gereifte Christen nur das Ergebnis einer längeren christlichen Erziehung sein könnten und zwar einer Erziehung, die sich nicht nur auf einzelne Individuen beschränkte, sondern auf eine sittliche, geistige und soziale Gesamthebung des Volkslebens, auf eine Durchdringung der volklichen Naturverbände mit den Sauerteigskräften des Evangelii gerichtet sein müßte. So brach sich nach und nach gegenüber der bloß individualistischen die erweiterte Auffassung der Missionsaufgabe Bahn, daß in Verbindung mit der auf den Einzelnen gerichteten Rettungsarbeit eine missionarische Volkserziehung stattfinden müsse, die es auf die Sammlung einer einheimischen volkstümlichen Christenheit, also auf eine Volkschristianisierung anzulegen habe.

Im engsten Zusammenhange mit dieser erweiterten Auffassung der Missionsaufgabe steht die immer klarere Erkenntnis des Missionszieles, nämlich die Begründung solcher selbstständigen Volkskirchen, die sich aus eigenen Mitteln unterhalten, durch eigene Kräfte erbauen und regieren und aus eigenem Antrieb missionieren. Dieses Ziel stellt uns wieder vor eins der schwierigsten missionarischen Probleme, und bis heute experimentieren wir noch an seiner Lösung; aber daß es jetzt überhaupt erkannt war, während man in den Missionsanfängen nicht einmal von ihm träumte, das ist der große Fortschritt. Alle größeren Missionsbetriebe arbeiten jetzt an der Erziehung der heidenchristlichen Kirchen zur Selbstständigkeit, nur daß es die einen hastiger, die anderen besonnener thun. Am energischsten haben die freikirchlichen Missionsorgane die Selbstständigstellung betrieben, allen voran die independentischen, die freilich in ihrem doktrinären Eifer die Reifebedingungen wiederholt ignoriert haben, an welche dieselbe gebunden werden muß. Bis heute giebt es — abgesehen von den Negerkirchen der V. St. — noch keine wirklich selbstständige d. h. von missionarischer Leitung völlig unabhängige heidenchristliche Kirche. Wo man das Experiment gemacht hat, z. B. in Hawaii, Madagaskar, brit. Guyana, da hat der der pädagogischen Weisheit ermangelnde independentische Doktrinarismus ein Scheingebäude geschaffen, das der soliden Fundamentierung entbehrte; überall ist innerer und äußerer Rückgang die Folge gewesen. Für die völlige Unabhängigkeit von der sendenden Christenheit fehlt fast allen jungen Heidenkirchen noch die Reife

Aus der erweiterten, mit der Erziehung zur kirchlichen Selbstständigkeit verbundenen Missionsaufgabe ergeben sich nun eine Reihe wichtiger missionsmethodischer Konsequenzen: a) eine gesunde Pflege des Volkstums. Nur wenn das Christentum in dem ihm fremden Boden der heidnischen Nationen so eingepflanzt wird, daß es sich in ihm als ein einheimisches Gewächs naturalisiert, kann eine wirklich selbstständige heidenchristliche Kirche zustande kommen. Diese Naturalisierung bedingt eine volkliche Artung des Christianisierungsprozesses: eine Christianisierung der Volkssprache, der Volkssitte, der Volksverbände; eine Aufgabe, die die Mission vor eine Fülle der kompliziertesten Probleme stellt. Vornehmlich zwei Hauptgefahren sind zu vermeiden: eine religiös-rigorose Behandlung der fremden Sitten und eine Vermengung der Christianisierung mit der Europäisierung oder Amerikanisierung. Die erste dieser Gefahren brachte die pietistische Engigkeit mit sich, die zweite liegt in der Kulturüberlegenheit und in dem Nationalegoismus der Missionssubjekte, und beide werden begünstigt durch Mangel an pädagogischem Geschick gegenüber den Missionsobjekten. Die Fähigkeit und der Wille, fremder Eigenart sich zu akkomodieren, ist vornehmlich deutsches Charisma, während die englische und amerikanische Art sich schwer akkomodiert. Selbst bezüglich der Pflege der eingebornen Sprachen macht sich dieser Unterschied geltend.

b) Die Heranbildung eines eingebornen Lehrstandes. Allerdings ist in dieser Beziehung auch schon früher manches geschehen, namentlich wieder seitens der freikirchlichen Missionen; aber die zielbewußte Weise, in der es heute geschieht, freilich manchmal [illegible]

mechaniſch und ohne pädagogiſche Weisheit, indem man teils zu geringe, teils zu überſpannte Anforderungen an die Bildung der eingebornen Mitarbeiter ſtellt, iſt doch erſt das Ergebnis der neueren miſſionsgeſchichtlichen Entwickelung. Die geſamte evangeliſche Miſſion hat heute 4170 ord. Paſtoren und 74000 Lehrer und Evangeliſten aus den Eingebornen in ihrem Dienſte und unterhält zur Ausbildung derſelben 375 von 12000 Schülern beſuchte Lehranſtalten. Im Zuſammenhang mit dieſer Vermehrung der eingebornen Arbeiter ſtand nicht bloß eine äußere Ausdehnung des Arbeitsgebiets und eine Gliederung des Stationenſyſtems, ſondern auch eine wachſende finanzielle Leiſtung der Gemeinden und eine ſich immer mehr ausbauende kirchliche Organiſation, ſo daß alſo mit ihr nach verſchiedenen Seiten hin die Erziehung zur kirchlichen Selbſtſtändigkeit Fortſchritte machte.

c) Eine Bereicherung der Miſſionsmittel. Natürlich blieb, wie ſie es von Anfang an geweſen, die mündliche Verkündigung des Evangelii das Hauptmiſſionsmittel, aber neben ihr nahm zunächſt die Schul- und die litterariſche Thätigkeit, dann die ärztliche und die Frauenarbeit einen immer breiteren Raum und ſelbſtſtändigere Stellung ein. Zwar die Schule und die litterariſche Thätigkeit hat auch in den Anfängen nicht ganz gefehlt; aber ein ſyſtematiſch geordnetes Schulweſen, das von der Volksſchule bis zu Gymnaſien, ja teilweiſe bis zu Univerſitäten hinauf eine nicht bloß religiöſe ſondern allgemeine Bildung allen Klaſſen der Bevölkerung zu vermitteln ſucht, und eine im Zuſammenhang mit dieſer geiſtigen Geſamthebung des Volks betriebene litterariſche Thätigkeit iſt doch erſt ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts als ein integrierendes Glied desſelben in den Miſſionsbetrieb eingeflochten worden. Die Statiſtik redet hier die beredteſte Sprache. Neben ca. 19000 Volksſchulen mit über 900000 Schülern und — was von Wichtigkeit iſt — darunter 288000 Mädchen, giebt es 880 Mittelſchulen und 94 Realgymnaſien, beide zuſammen mit über 70000 Schülern. In der litterariſchen Thätigkeit nehmen die Bibelüberſetzungen die erſte Stelle ein. Es giebt heute durch Miſſionare angefertigte 96 Überſetzungen der ganzen Bibel, 99 des neuen Teſtaments und 221 von einzelnen Bibelteilen, ungerechnet die in bereits veralteten Sprachen. Die übrige miſſionariſche Litteratur, die von kleinen Flugſchriften an bis zu wiſſenſchaftlichen Werken hinauf neben der Religion faſt alle Gebiete des menſchlichen Wiſſens zum Inhalt hat, iſt ſo umfaſſend, daß ſie gar nicht mehr regiſtrierbar iſt. Es ſind auf den Miſſionsgebieten ſelbſt 159 Buchhandlungen und Druckerpreſſen in Thätigkeit. An die miſſionariſche Frauen- und ärztliche Thätigkeit, deren Perſonalſtatiſtik bereits früher angegeben worden iſt, ſchließt ſich eine Fülle von Wohlthätigkeitsanſtalten: 379 Hoſpitäler, 783 Polikliniken, 247 Waiſenhäuſer, 100 Ausſätzigen-Aſyle, 30 Blinden- und Taubſtummen-Inſtitute und 156 ſonſtige Rettungsanſtalten mit Zehntauſenden von Inſaſſen. Das alles iſt veranſchaulichtes Wort, welches einen eingreifenden miſſionariſchen Pionierdienſt thut. Nimmt man endlich dazu, daß neben der indirekten Kulturerziehung, die überall durch die Miſſion geübt wird, es nicht nur 180 Induſtrieſchulen giebt, ſondern auch von einer ganzen Reihe Miſſionen, wie z. B. der Basler und der ſchottiſchen induſtrielle und landwirtſchaftliche Thätigkeit ſyſtematiſch mit dem Miſſionsbetriebe verflochten iſt, ſo iſt einſichtig, in welchem weiten Umfange das evangeliſche Chriſtianiſierungswerk das geſamte Volksleben beeinflußt. Je länger ſie an der Arbeit iſt, deſto vielſeitiger und ein deſto machtvollerer Faktor in der Geſamterziehung der nichtchriſtlichen Völker iſt die Miſſion geworden, wie in ſeinem klaſſiſchen Buche: Christian missions and social progress (New-York 1897 ff.) der Amerikaner Dennis durch die gehäufteſten Thatſachen veranſchaulicht hat. Und ſo iſt ein bereicherter Miſſionsapparat an der Arbeit, der mit innerer Notwendigkeit den individualiſtiſchen mit dem volkschriſtianiſierenden Miſſionsbetriebe organiſch verbindet.

Gegenüber der vorſtehend kurz charakteriſierten Auffaſſung der Miſſionsaufgabe mit ihren methodiſchen Konſequenzen hat ſich aber ſeit einigen Jahrzehnten eine Gegenbewegung geltend gemacht, die ausgehend von dem Begründer der China-Inland-M., Hudſon Taylor, namentlich in Amerika in A. Pierſon, dem Herausgeber der Miss. Rev. of the World, Simpſon, dem Führer der ſog. Allianzmiſſionen, und Mott, dem Sekretär des ſtudentiſchen Miſſionsbundes, beredte und energiſche Vertreter gefunden hat. Sie bezeichnet die Miſſionsaufgabe als „Evangeliſation der Welt“ und der in der ſtudentiſchen Miſſions-Bewegung vertretene Flügel dieſer Richtung ſogar mit dem als ihr rhetoriſches Motto acceptierten Zuſatze: „in dieſer Generation“. Bei den ſchwankenden Definitionen, welche dem Schlagwort: „Evangeliſation“ gegeben worden ſind und noch gegeben werden, iſt es ſchwer, beſtimmt zu ſagen, was unter ihr zu ver-

stehen ist. Mott in seinem mit flammender Begeisterung geschriebenen Buche: The evangelization of the world in this generation (London 1900. In deutscher Bearbeitung Berlin 1900) erklärt: es sei gemeint, „daß allen Menschen eine ausreichende Gelegenheit geboten werden soll, Jesus Christus als ihren Erlöser kennen zu lernen und sein Jünger zu werden", aber nicht: „Christianierung im Sinne von Durchdringung der Welt mit christl. Ideen", obgleich Schule wie litterarische und ärztliche Thätigkeit nicht ausgeschlossen, auch die Verkündigung des Evangelii keine oberflächliche sein soll. Pierson versteht darunter nur „Predigt und Zeugnis. Diese beiden Worte umfassen alles, was unter Evangelisation gemeint ist." Was den Definitionen an Klarheit fehlt, ersetzen die methodischen Grundsätze, nach denen gehandelt werden soll. Es sind folgende: 1. Aussendung großer Scharen von Evangelisten, um in kürzester Zeit allen Menschen Gelegenheit zu geben, das Evangelium zu hören. 2. Größte Beschleunigung sowohl der Aussendung wie der Kundmachung, daher Wanderpredigt die wesentlichste Missionsaufgabe. Schule, litt. Thätigkeit, Gemeindegründung und gar kirchliche Organisation wird entweder unterlassen oder doch als von untergeordneter Bedeutung betrachtet. 3. Weltweiter Umfang der Predigt; daher Zerstreuung der Kräfte nach der Parole: diffusion not concentration. Begründet werden diese Grundsätze durch den Befehl Christi Mt 24, 14, der nur die Predigt in der ganzen Welt verordne; durch das Vorbild der Apostel, die als Reiseprediger schnell von Ort zu Ort gezogen seien; und durch den Zusammenhang der Mission mit der Parusie, die durch die beeilte Kundmachung des Evangelii unter allen Völkern beschleunigt werden müsse.

Wie diese Begründung einseitig und exegetisch unhaltbar ist, die Unterschiedenheit der Verhältnisse in der apostolischen Zeit und in der Gegenwart ignoriert und auf geistlosen Berechnungen wie auf Ungeduld beruht, so stehen die methodischen Grundsätze im Widerspruch zu den Erfahrungen eines Missionsjahrhunderts, entbehren der Bürgschaft für den Bestand des — wenn überhaupt erzielten — Erfolgs und lassen die großen Schwierigkeiten völlig außer Ansatz, die ein gesunder Missionsbetrieb überwinden muß, wenn auch nur eine verständnisvolle Kundmachung des Evangelii, geschweige die solide Gründung einer christlichen Kirche zu stande kommen soll. Eine solche Gründung ist Missionsaufgabe; die Beschränkung dieser Aufgabe auf bloße Evangelisation verwechselt Mittel und Zweck. Das bloße Predigen genügt nicht; es soll vermittelst desselben der Grund zur Ekklesia gelegt werden. Ohne diesen Bau thut die Mission ein halbes und noch nicht einmal ein halbes Werk. Ist aber die Aufgabe, unter den vielsprachigen und für das Verständnis der evangelischen Heilsbotschaft so wenig vorbereiteten Heiden der Gegenwart: die Ekklesia zu bauen, die die Pforten der Hölle nicht überwältigen, so reicht dazu die bloße Kundmachung des Evangelii nicht aus; es ist feste Stationierung, geduldige Ausdauer in gründlicher Unterweisung, treue Seelsorge, ernste Kirchenzucht, weise Organisation unerläßlich, und diese solide Arbeit kann nicht über die ganze Erde in Eile, am wenigsten im Verlaufe einer Generation gethan werden. Die unter dem Schlagworte: „Evangelisation der Welt in dieser Generation" mächtig gewordene und von aufrichtig frommen Männern getragene Missionsbewegung hat manche kraftvolle Anregung gegeben und enthält für alle Missionsarbeiter im einzelnen viel Beherzigenswertes, aber als eine missionsmethodische Reformbewegung wird sie keine bleibende Bedeutung haben. Täuscht nicht alles, so ist eine gewisse Ernüchterung bereits eingetreten; nachdem noch manches zu ersparen gewesene Lehrgeld bezahlt sein wird, wird auch sie den missionsmethodischen Grundsätzen sich anschließen, die auf der Erfahrung eines Missionsjahrhunderts beruhen.

Prof. D. **Warneck**.

Mission unter den Juden. — Litteratur: Die im Text angegebenen Missionszeitschriften und Berichte. Für die ältere und katholische Missionsgeschichte: einzelne Aufsätze in den älteren Bänden von „Saat auf Hoffnung" von Prof. Delitzsch und Dr. Fürst; auch Grätz, Geschichte der Juden. Für die neuere evangelische Missionsgeschichte: Das sehr gründliche und umfangreiche Werk: Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkt der Mission geschichtlich betrachtet von Lic. J. F. A. de le Roi, Pfr. 3 Bde, Karlsruhe, und Leipzig 1884–92. Ferner Israel und die Kirche, Geschichtl. Ueberblick der Bekehrungen der Juden zum Christentume in allen Jahrhunderten von Dr. Chr. K. Kalkar, übersetzt von A. Michelsen, Hamburg 1869; Kurzgefaßtes Handbuch der Mission unter Israel von Lic. Dr. G. A. Dalman, Prof., Berlin 1893, worin S. 101–119 ein reichhaltiges Verzeichnis der Litteratur über Judenmission und Judentum enthalten ist. Für die neueste Zeit und die Aufsätze von Lic. de le Roi wichtig in: Nathanael, Zeitschr. f. d. Arbeit der evang. Kirche an Israel von Prof. Dr. H. L. Strack, Berlin, 16 Jahrgänge. — The Jews and their Evangelization by the Rev. W. T. Gidney, M. A., London 1899.

Obwohl das Reich Gottes, das zu verwirklichen Jesus Christus gekommen war, sich nach den Weissagungen der Propheten nicht allein auf Israel erstrecken sollte, sondern sich über die ganze Erde und alle Völker derselben auszudehnen bestimmt war, so hatte Jesus doch seine persönliche Wirksamkeit auf Israel, das alte und einzige Bundesvolk Gottes, beschränkt; und auch seinen Jüngern hatte er geboten, nicht auf der Heidenstraße zu gehen (Mt 10, 5). Erst bei seinem Abschied von der Erde und den Jüngern gab er diesen den Befehl, alle Völker zu lehren und zu taufen und zu seinen Jüngern zu machen. Die Zwölfe sahen sich aber vorerst auch auf die Juden angewiesen. Die ersten Christengemeinden waren ganz und gar aus jüdischen Elementen gebildet; die Gemeinden in Judäa, Samaria, Galiläa (AG 9, 31) bestanden nur aus Juden und Judengenossen, d. h. solchen Heiden, welche als Proselyten des Thores oder der Gerechtigkeit die jüdische Religion angenommen hatten. Die Mission der Apostel unter den Juden war von solchem Erfolg, daß Jakobus den Paulus auf die Myriaden bekehrter Juden hinweisen konnte (AG 21, 20). Wir müssen für jene Zeit zum wenigsten 25000 Judenchristen annehmen. Auch eine große Menge von Priestern wurde dem Glauben gehorsam (AG 6, 1. 7). Aber auch in den Gemeinden, welche Paulus und seine Begleiter in Kleinasien, Griechenland, Kreta u. s. w. gründeten, bestand der Grundstock der Gläubigen meist aus Israeliten. Pauli Missionsreisen gingen ja der Straße nach, wo, wie ein Brief des Königs Herodes Agrippa I. an den Kaiser Caligula bezeugt, gerade die größten Niederlassungen von Juden sich befanden. Ob er in Cypern oder Macedonien oder Korinth war, überall verkündete er sein Evangelium zuerst in den Synagogen, und keiner einzigen Christengemeinde unter den Heiden fehlten die Judenchristen. Sogar die Gemeinde in Rom muß einem guten Teil nach aus Juden bestanden haben.

Daß auch das 2. Jahrhundert der christlichen Zeit die Bekehrung der Juden nicht aus den Augen verlor, das beweist Justins des Märtyrers Gespräch mit dem Juden Tryphon (viell. Rabbi Tarpho) und im Beginn des folgenden Jahrhunderts die Tertullian zugeschriebene Schrift adversus Judaeos.

In dieser Zeit aber hatten die judenchristlichen Elemente bereits längst eine häretische Richtung eingeschlagen, indem sie teils sich in ihrem jüdisch-nationalen und jüdisch-religiösen Besonderheiten versteiften, teils dem üppigsten Gnostizismus huldigten. Das weitere Anwachsen des jüdischen Elementes in der Kirche wäre demnach eine ernste Gefahr für ihr inneres Leben und ihren Bestand geworden; es ist darum eine wunderbare Fügung der Vorsehung, daß mit dem Barkochbaschen Aufstand auch die massenhafte Zuwendung der Juden zum Christentum aufhörte, indem eine scharfe Trennung und Abschließung der Judenschaft, gegen die einen immer mehr universalen katholischen Charakter tragende Kirche eintrat. Trotz seinem unglücklichen Ausgang bezeichnet nämlich dieser Aufstand doch den Anfang einer neuen Epoche im geistigen Leben der Juden. Die Juden, der politischen Macht und des nationalen Bestandes beraubt, konzentrierten ihr ganzes Geistesleben vollends auf das Gesetzesstudium und produzierten den Talmud, diesen starken und umfassenden Zaun, der Israels Dasein und religiös-geistigen Bestand zwar aufs beste schützte, aber auch die Juden von allen tiefer einwirkenden Lebensmächten der Geschichte absperrte und insbesondere für die Annahme des Christentums bis auf den heutigen Tag eine schwer zu überschreitende Schranke bildete. Wie stark nämlich auch zu Jesu und der Apostel Zeit die Juden schon vom pharisäischen Geist durchsäuert waren, so hatte doch das Judentum, so lange wenigstens der Tempel stand, noch ein verhältnismäßig naturwüchsiges, historisch-israelitisches Gepräge. Solche Juden konnten noch unbefangen in Jesu den verheißenen Messias erkennen und zum Christentum übergehen. Durch die vollendete Verkehrung des Prophetismus in Talmudismus aber wurde zwischen Juden und Christen eine Kluft befestigt, welche eine unbefangene Betrachtung und Beurteilung des Christentums seitens der Juden von vornherein unmöglich machte. Seit darum der Talmud direkt oder indirekt noch den Geist der Juden bildet und beherrscht, ist es unmöglich, daß sich, wie in den ersten Zeiten, Myriaden von Juden dem Christentum zuwenden. Wie die talmudische Geistesrichtung schon in ihren ersten Anfängen die Decke vor den Augen der Juden war (2 Mo 3, 13—16), so ist sie es noch und wird es sein, bis auch ihre letzten Ausflüsse wieder verschwunden sein werden. Dies bestätigt die ganze Geschichte der Judenmission und dies giebt ihr ihren eigentümlichen Charakter; sie hat Erfolg überhaupt nur bei solchen Juden, welche mit dem Talmud zu brechen im stande sind, und sie hat einen wahren und guten Erfolg nur bei solchen, welche diesen Bruch mit religiösem Ernst vollzogen und ohne sich aller religiösen Bedürfnisse und Verpflichtungen zu entschlagen. Daraus ergiebt sich eine dreifache Konsequenz: 1. Die Judenmission

kann seither nicht an das jüdische Volk als solches, sondern nur an Einzelne aus dem Volke sich wenden; 2. die Bekehrungen finden eben deswegen nicht oder nur ausnahmsweise in größeren Zahlen statt; 3. unter denen, die zum Christentum übertreten, sind immer auch solche, die den Bruch mit dem Talmud nicht aus religiösen Motiven vollzogen haben, deren Annahme des Christentums darum auch keine ernstliche ist. Dies charakterisiert die ganze Missionsgeschichte der folgenden Zeit.

I. Geschichte der Judenmission in der katholischen Kirche. Eigentliche Veranstaltungen zur Bekehrung der Juden besaß die alte Kirche nicht, aber immerhin war sie vom Wunsche beseelt, auch die Juden für Christum zu gewinnen. Nicht bloß gab es zu jeder Zeit solche, welche die Liebe Christi drängte, auch den Juden das Evangelium nahe zu bringen, sondern auch andere Motive wirkten mit, daß die Leiter der Kirche wie des Staates bestrebt waren, die Juden zum Eintritt in die Kirche zu bewegen. So als der Staatsminister Cassiodorus Mönch geworden war, fühlte er sich gedrungen, in seiner Psalmenauslegung häufig auf die Juden Rücksicht zu nehmen, und durch in die Auslegung eingeflochtene Anrede an die Juden auf ihre Bekehrung hinzuwirken (vgl. z. B. seine Conclusio zu Psalm 81). Kaiser Justinian dagegen machte kein Hehl daraus, warum er sich Eingriffe in die Religionsfreiheit der Juden erlaube, und warum er befehle, daß sie sich in ihren Synagogen einer griechischen oder lateinischen Übersetzung des Urtextes bedienen, dagegen sich der hagadischen, d. h. talmudischen Auslegung desselben enthalten sollten; er hoffte nämlich, daß sie dann eher zum Verständnis der christlichen Wahrheit gelangen würden. Ihm waren politische Motive maßgebend, wenn er alle seine Unterthanen christlich haben wollte. Bischöfe wiederum ließen den gegen die Juden aufgebrachten Pöbel ihrer Städte ungehindert Gewaltthätigkeiten gegen sie verüben, indem sie durch Gewalt und Zwang den starren jüdischen Sinn brechen und zur Annahme des Glaubens williger machen wollten. So hatte z. B. Bischof Avitus von Clermont Ferrand zuerst in Predigten die Juden der Stadt zur Bekehrung aufgefordert; als diese nichts fruchteten, zerstörten die Christen die Synagoge; es floß jüdisches Blut; da erklärten sich 500 Juden zur Annahme der Taufe bereit. Ihr Tauftag war ein Freudenfest und Venantius Fortunatus verherrlichte die Geschichte in Versen. Solche Bekehrungen kamen leider nur zu oft vor. Doch verlangt die Gerechtigkeit zu bemerken, daß die römischen Päpste von Anfang an und durch alle Jahrhunderte hindurch die Beschützer und Fürsprecher der Juden waren (vgl. Grätz, Geschichte der Juden, V, 41). Schon Gregor I. verabscheute alle Zwangstaufen und verbot sie öfter; und als einst ein übereifriger Proselyt ein Kruzifix und ein Marienbild in der Synagoge zu Cagliari aufstellte, befahl er ihre Entfernung. Dagegen bemühte er sich mit aller Freundlichkeit, ja durch Begünstigungen und Belohnungen Juden zur Kirche zu ziehen; jüdischen Ackerpächtern erließ er in solchem Falle die Steuern. Er verhehlte sich zwar nicht, daß die auf diesem Weg gewonnenen Täuflinge wenig wert seien, aber er rechnete auf ihre Nachkommen. „Wir gewinnen, schrieb er in seinen Briefen, wenn auch nicht sie selbst, doch gewiß ihre Kinder“. Die Erfahrung hat die Unrichtigkeit dieses Grundsatzes reichlich erwiesen und besonders durch die Geschichte Spaniens muß die Mission für alle Zukunft gewarnt sein, nach Gregors Grundsatz zu verfahren. Aus diesen Beispielen können wir sowohl die Motive wie die Mittel erkennen, wodurch die Christen während der ganzen mittelalterlichen Zeit die Bekehrung der Juden zu erreichen suchten. Sie verhielten sich zu keiner Zeit gleichgiltig gegen die Juden und ihre Bekehrung; es ist kaum ein Jahrhundert, daß nicht Schriften zu ihrer Bekehrung von hohen und niederen Geistlichen aufzuweisen hätte; auch kein Jahrhundert, in welchem man nicht durch Belohnungen und Vergünstigungen Juden für den Glauben zu gewinnen trachtete; es ist aber auch kein Jahrhundert, in welchem man nicht das, was der Eifer der Liebe nicht vermochte, mit Gewalt und Zwang erreichen zu können vermeinte; so ist denn auch kein Jahrhundert, in welchem nicht zahlreiche Proselyten aus aufrichtiger Überzeugung zum Christentum übertraten, von denen zahlreiche der Kirche zur Zierde gereichten, wie auch kein Jahrhundert ist, in welchem nicht die um irdischer Vorteile willen oder zwangsweise Getauften der Kirche zur Last und zum Schaden gereicht hätten. Demnach fehlte es auch keiner Zeit „weder an Klagen der Synagoge über den Bekehrungseifer der Kirche, noch an Klagen der Kirche über die Halsstarrigkeit der Juden“ (Kalkar); beides beweist, daß nichts weniger als Gleichgiltigkeit gegen die Juden auf christlicher Seite herrschte.

Besonders waren es jederzeit die Proselyten, welche ein eifriger Missionseifer beseelte, einmal vielleicht weil sie am besten die geistige Armut und Dürre des talmudischen Judentums erkannten und darum ihr Volk besonders bemitleideten und sodann weil sie —

Bekanntschaft mit dem Talmud, mit Denkweise und Sitten der Juden es ihnen am leichtesten zu machen schien, auf ihre Brüder einzuwirken. Ohne auf eine Beurteilung einzugehen, sei nur hier als Thatsache der Geschichte konstatiert, daß zu jeder Zeit Proselyten die zahlreichsten Werkzeuge der Mission abgaben. So war es im 7. Jahrhundert der Proselyte und Bischof Julian von Toledo (gest. 690), der seine Schrift: „De sextae aetatis comprobatione contra Judaeos", verfaßte, um die Juden zu widerlegen, welche in ihren Schriften sich dadurch vor dem Bekehrungseifer des westgotischen Königs Erwig zu schützen suchten, daß sie behaupteten, Jesus könne nicht der Messias sein, da dieser erst im 6. Jahrtausend der Welt erscheinen werde. Doch kannte er seine Volksgenossen zu gut: „Vermöge er nicht die Juden zu überzeugen, so wünsche er wenigstens die Christen in ihrem Glauben zu befestigen". Fast gleichzeitig hatte Isidor von Sevilla zwei Bücher verfaßt, worin er die christliche Glaubenslehre aus dem AT belegte und besonders darauf hinwies, daß das Szepter von Juda gewichen sei, und daß nun die Christen, welche das Reich Gottes und christliche Könige hätten, das wahre Israel seien. Ohne Pedro Alfonso (1106 in Osca getauft) und seinen Zeitgenossen Samuel Jehuda mit ihren Missionsschriften zu erwähnen, sei der Thätigkeit des großen Dominikanergenerals Raymund von Pennaforte gedacht. Er führte das Studium der hebräischen Sprache und talmudischen Schriften in dem Dominikanerorden ein, ganz speziell zum Behufe der Missionsthätigkeit unter den Juden. Ein Jünger dieses Ordens, Pablo Christiani aus Montpellier, auch jüdischer Herkunft, war der erste eigentliche Missionsprediger. In Südfrankreich und anderwärts reiste er umher, predigte und disputierte mit den Juden in Kirchen und Synagogen, indem er aus Bibel und Talmud die Messianität und Göttlichkeit Jesu zu beweisen suchte. 1263 disputierte er zu Barcelona im königlichen Palast vier Tage lang mit dem ersten und berühmtesten Rabbiner Spaniens, mit Mose Nachmani. Nachher durchreiste er Aragonien. Zur selben Zeit verfaßte der Dominikaner Raymund Martin, ein geborner Christ, der gründlich Hebräisch, Caldäisch und Arabisch in seinem Kloster gelernt hatte, sein gelehrtes Werk, pugio fidei contra Mauros et Judaeos, eine Rüstkammer zum Streit für die folgenden Zeiten. Die Schriften des Talmud, Raschis, Ibn-Esras, Maimunis und Kimchis benutzte er dabei fleißig. Auch andere Dominikaner hatten häufige Gespräche und Disputationen, gegen welche sich z. B. der Rabbi Ben-Aderet mündlich und schriftlich verteidigte. Abner von Burgos, ein als Jude angesehener und philosophisch gebildeter Arzt, als Christ Alfonso genannt und einfacher Sakristan einer Kirche zu Valladolid, schrieb mehrere hebräische und spanische Schriften zur Bekehrung der Juden, disputierte 1336 und setzte es durch, daß den Juden verboten wurde, das alte Gebet gegen die Minim (Ketzer, Judenchristen) zu beten. Nicht viel später schrieb ein anderer Proselyt, Johannes von Valladolid, eine Erläuterung zu Ibn-Esras Erklärung der zehn Gebote und eine concordia legum des Judentums und Christentums, disputierte zu Burgos und Avila mit Mose Cohen de Tordesillas, der auch noch mit einem anderen Proselyten zu disputieren hatte. Auch der Kardinal Pedro de Luna, später als Papst Benedikt XIII. genannt, disputierte selbst in Pampeluna mit Rabbi Schem Tob ben Schaprut, wie er auch zeitlebens das lebhafteste Interesse für die Bekehrung der Juden bewies. Er war auch der erste Beschützer und Gönner des Rabbi Salomon Halevi (1353—1435), der später als Paulus de Sta Maria Erzbischof von Burgos wurde und der, auch als er die höchsten Staatsämter und Würden bekleidete, doch für die Bekehrung seines Volkes thätig blieb. Mit Josua von Lorca wechselte er Streitschriften, bis dieser selbst übertrat und ein eifriges Werkzeug zur Bekehrung vieler ward. Nie war vielleicht der litterarische und mündliche Kampf so an der Tagesordnung als um jene Zeit in Spanien und nicht ohne die bedeutendsten Erfolge. Unter den Tausenden, die damals vielfach freilich aus irdischen Gründen oder auch aus Furcht und Zwang in die Kirche eintraten, gab es doch eine sehr große Zahl aufrichtiger Bekenner und Jünger Jesu, die nicht bloß mit Ernst, sondern mit Begeisterung sich dem Christentum hingaben und für dasselbe eintraten. „Das Judentum wurde durch den Übertritt gebildeter und gelehrter Männer, Ärzte, Schriftsteller, Dichter vieler Talente beraubt" und „manche derselben waren von einem Bekehrungseifer besessen, als wären sie geborne Dominikaner", das muß sogar Grätz gestehen (VIII, 83). Astruc Raimuch, als Christ Franciscus, ein Arzt, desgleichen Johannes Baptista, auch Arzt, und Paulus de Haredie, alle drei Proselyten, bewiesen ihren Missionseifer mit Wort und Schrift. Am erfolgreichsten war die große Disputation zu Tordosa, vom Februar 1413 bis 12. November 1414, die in 68 Sitzungen zwischen den acht gelehrtesten Rabbinen Spaniens mit Hieronymus de Sta Fé (Josua von Lorca) und Andreas Beltran, auch einem Proselyten,

geführt wurde, unter Vorsitz Benedikts XIII. und Mithilfe Pauls von Burgos. Infolge des für die Christen günstigen Ausganges traten aus den größeren jüdischen Gemeinden zu Saragossa, Calatajud, Daroca, Fraga, Barbastro viele einzelne über, in kleineren Gemeinden von Alcanniz, Caspe, Maella, Lerida, Alcolea, Tamarit ließen sich allesamt taufen. Gleichzeitig entfaltete eine großartige Thätigkeit der Judenbekehrung der Dominikaner Vincentius Ferrer, der als Bußprediger Italien, Frankreich und Spanien durchzog. Im ganzen sollen mindestens 20500 Juden damals in Castilien und Aragonien getauft worden sein (die übertreibenden jüdischen Quellen reden sogar von 200000). Auch auf den Balearen fanden zum öfteren große Bekehrungen statt, so schon im 5. Jahrhundert traten infolge für wunderbar gehaltener Begebenheiten 150 Juden über. Nachdem Mallorca spanisch geworden, besuchte 1229 Raymund von Pennaforte selbst die Insel und arbeitete erfolgreich; ebenso 1403 Vincenz Ferrer. In der ganz außerordentlichen Macht, ja Übermacht, womit die jüdische Bevölkerung auf die geistige und materielle Entwickelung Spaniens drückte, liegt der Grund, warum gerade in diesem Land sich der nachhaltigste Eifer für Bekehrung der Juden kundgab.

Ganz anders dagegen Frankreich. Hier finden sich verhältnismäßig sehr wenige Bestrebungen für diesen Zweck. Zwar gab es zu Zeiten Kreise, welche nicht bloß christliche Liebe zu den Juden, sondern sogar eine bedenkliche Vorliebe für sie und Hinneigung zum Judentum kundgaben. So der Hof Ludwigs des Frommen, dessen zweite Gemahlin Judith eine besondere Verehrerin der Abkömmlinge der Patriarchen war; die Höflinge ließen sich von Juden segnen und von ihnen für sich beten; sie sprachen es offen aus, daß ihnen Moses lieber als Christus sei. Ludwigs Beichtvater Bodo trat schließlich selbst zum Judentum über und ließ sich beschneiden. Agobards, des Bischofs von Lyon, Auftreten gegen solche Inklinationen gehört aber nicht in die Missionsgeschichte. Eher gehören die Streitigkeiten des Proselyten Dunin (Donin) dazu, der im Talmud die Ursache erkannte, warum die Juden dem Christentum so heftig widerständen; er verklagte darum den Talmud beim Papst Gregor IX. Ludwig IX., der Heilige, veranstalte deshalb eine Disputation zwischen Dunin und Rabbi Jechiel 1240, infolge deren 24 Wagen jüdischer Schriften verbrannt wurden. Außer Nikolaus von Lyra (1300–1340), der zwar als Christ geboren, aber doch jüdischer Herkunft war, und der eine Anzahl von Kontroversschriften gegen die Juden schrieb, wird uns kaum ein Name genannt, der sich um Bekehrung der Juden bemüht hätte, obwohl es auch nicht in Frankreich an zahlreichen frommen Proselyten und Proselytenfamilien fehlte, wie auch nicht an zahlreichen Zwangstaufen, Verfolgungen und Gewaltthaten.

In Italien, wo sich die Juden des meisten Schutzes erfreuten, sind es besonders die Päpste und Mönche, welchen die Judenbekehrung am Herzen lag. Unter letzteren sind zu nennen Alberto di Trapani, Bernardino di Feltre und Giovanni Capistrano, dessen Missionsreisen zur Bekehrung der Ketzer, Juden und Türken freilich neben guten Früchten auch blutige Spuren zurückließen. Der Kapuzinergeneral Laurentin de Brundisio, gest. 1619, predigte mit großer Kraft und vieler Milde und zog, stets eine hebräische Bibel in der Hand, durch Italien; Rabbiner und Laien bekehrten sich durch seine Predigt. Gleichen Erfolg hatte Angelus Hierosolymitanus. Rom selbst war ein Ort, wo zahlreiche Juden zu allen Zeiten das Christentum annahmen. Die römische Einrichtung, daß Juden wöchentlich oder mehrere Male im Jahr in Kirchen oder Synagogen christliche Predigten hören mußten, fanden in ganz Europa auch unter Protestanten bis ins 18. Jahrhundert hinein Nachahmung. Paul III. gründete 1550 ein eigenes Institut zur Judenbekehrung. Gregor XIII. vermehrte und erweiterte diese Anstalten für beiderlei Geschlecht. Bei den Taufen vertraten Kardinäle und Prälaten die Patenstelle, wie auch die Päpste selbst die Taufen sehr häufig vornahmen. Pius V. soll als Papst der Kirche über 100 gelehrte und reiche Juden durch die Taufe zugeführt haben. Das Konstanzer Konzil beschäftigte sich offiziell mit der Sache der Judenbekehrung; der Proselyt Theobald, Predigermönch und Professor der Theologie, hielt 1416 daselbst eine beifällig aufgenommene Rede. Ebenso war diese Sache Gegenstand der Verhandlung auf dem Konzil zu Basel 1434 und zu Mailand 1565. Besonders Karl Borromäus legte die Judenbekehrung seiner Geistlichkeit ans Herz. Zahllos sind in der That die Proselyten, gelehrte, vornehme und reiche, welche seit dem 16. Jahrhundert in Italien sich bekehrten und dann mit Wort und Schrift sich an ihre Brüder wandten, auch hohe Kirchenämter einnahmen oder unter den Adel der Nation aufgenommen wurden.

Merkwürdiges zeigt die Missionsgeschichte in England. Unter Wilhelm des Eroberers Sohn, dem Roten, kam es vor, daß Juden sich beklagten, weil [illegible]

Volksgenossen Christen würden; der König wollte sie zwingen, zum Judentum zurückzukehren, aber die Standhaftigkeit dieser Proselyten hinderte die Ausführung seiner Drohungen (1100). Auch das Gespräch, daß er zwischen Juden und Christen veranstaltete, hatte keinen ernsten Zweck, obwohl der König schwur, er werde Jude werden, 5 falls die Juden siegten. Um 1200 errichtete Richard, Prior von Bermondsey, ein Hospital of Converts. Die Dominikaner in Oxford eröffneten eine ähnliche Anstalt. Auch Heinrich III. bestimmte in London ein eigenes Haus zur Aufnahme und Pflege von Proselyten. Dieses reich ausgestattete Institut hatte einen Vorsteher, der die Zufluchtsuchenden beaufsichtigen sollte, damit sie „ihre Leiber durch harte Arbeit und ihre Seelen 10 durch Buße zähmen möchten“. Schon damals gingen aus diesem Converts house manche hervor, die später geistliche Ämter bekleideten. Dies Haus war so besucht, daß bald Filialanstalten gestiftet werden mußten. Unter Eduard I. (1250) erwirkten die Dominikaner einen königlichen Befehl, daß daselbst die Juden absque tumultu, contentione et blasphemia das Evangelium hören sollten, ferner sollten die Getauften die 15 Hälfte ihrer Güter behalten, die andere Hälfte aber sollte dem Konverthause zufallen. Zur besseren Ordnung mußte noch ein Fellow, ein Kapellan, zwei Klerks angestellt werden. Während Eduards Regierung empfingen 500 Proselyten darin die Taufe laut einem noch vorhandenen Verzeichnis. Nichtsdestoweniger war gerade dieser gegen die Juden milde und wohlmeinende Fürst gezwungen, die 16500 Juden wegen ihres Wuchers und ihrer 20 Münzfälschungen 1290 aus dem Lande auszutreiben.

Im schärfsten Gegensatze zu England steht Deutschland. Hier hören wir nichts von Missionsbestrebungen, sondern nur von Zwangstaufen. Viele Juden suchten durch die Taufe den Verfolgungen zu entgehen, welche die Kreuzzüge, die Tartareneinfälle und der schwarze Tod über sie brachten. Päpste und Kirchenmänner wie Bernhard von Clairvaux 25 mußten zu solchen Zeiten die Juden vor gänzlicher Ausrottung schützen.

Wir schließen hier gleich die modernen Bestrebungen innerhalb der katholischen Kirche an. Die alten Verhältnisse dauerten fort bis zur französischen Revolution. Seit diese den Juden die Emanzipation gebracht hatte, schwangen sie sich, in Frankreich zuerst, ungeheuer rasch empor und gewannen durch ihre Beherrschung der Pariser Börse einen im 30 Verhältnis zu ihrer Zahl eminenten finanziellen und politischen Einfluß. Seitdem aber auch die katholische Kirche wieder eine geistige Macht im Lande wurde, fanden auch wieder zahlreiche Übertritte aus beiden Geschlechtern zur Kirche statt. Proselyten haben auch hier nun wieder eine eigentliche Mission unter den Juden unternommen. Zwei Brüderpaare zeichnen sich dabei besonders aus. Es sind die zwei Brüder Ratisbonne und die 35 zwei Brüder Lehmann. Letztere Priester der Diöcese Lyon ließen sich vom Papst Pius IX. die Mission an ihre Brüder erteilen und arbeiteten seitdem in Frankreich mit Erfolg unter den Juden. Zur Zeit des vatikanischen Konzils wandten sie sich an den Papst und die Bischöfe, damit das Konzil auch der Juden gedenke und sie zur Bekehrung einlade. Zu diesem Zweck veröffentlichten sie auch eine Schrift: „Die Messiasfrage“ (deutsch, 40 Mainz 1870), welche „glühende Liebe zu Israel atmet und von der Gewißheit der Wiederbringung Israels und der dadurch bedingten Vollendung der Kirche Jesu Christi aufs tiefste durchdrungen ist“ (Delitzsch). „Die Verfasser huldigen dem strengsten Romanismus, aber die Liebe zu dem Herrn und seinem Volke flammt in diesem Buche und die Bekämpfung des rabbinischen und modernen Judentums ist überwältigend“. Auch 45 der Proselyt Abbé Bauer verwandte seine glänzende Rednergabe zu vielbesuchten Vorträgen für die Juden zu Paris und Wien. Die großartigste Thätigkeit aber entfaltete der Proselyt Maria Alphonse Ratisbonne, zuletzt in Palästina. Dieser, aus einer reichen französischen Familie entsprossen, trat im Jahre 1842 zur katholischen Kirche über und fand sich von Anfang an stark gedrängt, die christliche Wahrheit unter Israel zu ver- 50 breiten. Mit seinem Bruder Theodor ließ er sich von Gregor XVI. die Mission der Juden erteilen und beide gründeten nun die Kongregation der Nonnen von unserer lieben Frau von Zion zur Erziehung jüdischer Mädchen. Die Bekehrung mancher von diesen zog die ihrer ganzen Familie nach sich. Seit 1855 stiftete diese Kongregation auch Pensionate für christliche Mädchen, Waisenhäuser, Arbeitsschulen und verbreitete sich über 55 Konstantinopel nach Palästina. 1862 vollendete sie das imposante Kloster Ecce Homo in Jerusalem; außerdem haben sie Anstalten an mehreren Orten Frankreichs, Englands, in Chalcedon, Galacz, auf dem Libanon u. s. w. Bei Jerusalem besitzen sie eine große Filiale St. Johann im Gebirge und in der Stadt selbst unterhalten sie ein jüdisches Spital mit Apotheke für jüdische Arme. Die Ausbreitung und Blüte dieser Anstalten 60 zeugt für ihren Erfolg; da jedoch die katholische Kirche prinzipiell die Zahl ihrer Kon-

vertiten geheim hält, so lassen sich keine Angaben darüber machen. Thatsache aber ist, daß die katholische Kirche gegenwärtig nicht ärmer an Proselyten sein dürfte als die evangelische; sie verlegt sich besonders darauf, in gemischten Ehen den jüdischen Teil und die Kinder zu sich herüberzuziehen. Männliche wie weibliche Konvertiten pflegen sehr häufig in den Ordens- oder Priesterstand einzutreten, so daß sie im öffentlichen Leben wenig bemerkt werden.

II. Geschichte der Judenmission in der evangelischen Kirche. Obwohl die religiös-politischen Veränderungen in Deutschland im 16. Jahrhundert die soziale Lage der Juden keineswegs verbesserten, vielmehr das auf den Juden lastende Joch nur um so drückender machten, indem das kaiserliche Schutzrecht über die Juden ins Belieben der vielen Landesfürsten überging und von diesen zu neuer Erniedrigung der Juden ausgebeutet wurde, so war doch infolge des Reuchlin-Pfefferkornschen Handels in den reformatorischen Kreisen eine den Juden günstige Stimmung verbreitet. Luther selbst äußerte in seiner Schrift, „daß Jesus ein geborner Jude war" die Hoffnung: „wenn man mit den Juden freundlich handelte und aus der hl. Schrift sie säuberlich unterweisete, es sollten ihrer recht viele Christen werden, und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten, davon sie nur geschreckt werden, wenn man ihr Ding verwirft und so gar nichts will sein lassen und handelt nur mit Hochmut und Verachtung wider sie. Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie kein Christ unter den Heiden worden. Haben sie denn mit uns Heiden so brüderlich gehandelt, so sollen wir wieder brüderlich mit den Juden handeln, ob wir Etliche bekehren möchten, denn wir sind auch selbst noch nicht alle hinan, geschweige denn hinüber". Dieselbe Hoffnung spricht sich in einem Brief an den Proselyten Bernhard aus. Diese Hoffnung schlug freilich später in das gerade Gegenteil um. In den Schriften: „Von den Juden und ihren Lügen" und „Vom Schem Hamphoras" spricht er sich ganz anders aus. „Juden zu bekehren, meint er da, ist gerade so unmöglich, wie den Teufel zu bekehren. Ein jüdisch Herz ist so stock-, stein- und eisenhart, daß es in keiner Weise zu bewegen ist. Summa: es sind junge Teufel zur Höllen verdammt. Ein solch verzweifelt, durchböset, durchgiftet, durchteufelt Ding ist es um diese Juden, so diese 1400 Jahr unsre Plage, Pestilenz und alles Unglück gewest ist und noch sind". (Beiderlei Aussprüche gesammelt in L. Fischer, Dr. Mart. Luther von den Juden und ihren Lügen, 1838, und Hengstenberg, Die Opfer der hl. Schrift, die Juden und die christliche Kirche, 2. Ausg., Berlin 1859.) Schlimmer noch aber als diese Urteile sind die unbarmherzigen Ratschläge, die er zur Ausrottung des „Unglücks" giebt. Wie nun aber überhaupt die späteren Ansichten Luthers von größerem Einfluß waren auf das positive, geistige Gepräge seiner Kirche, als die früheren freisinnigeren, so auch hier. Wenn darum auch die äußeren Verhältnisse der lutherischen Kirche für die Missionssache günstiger gewesen wären, als sie faktisch sich gestalteten, so wäre doch nicht zu erwarten gewesen, daß sich größerer Eifer für die Bekehrung der Juden gezeigt hätte. Gleichwohl fehlte es so wenig der lutherischen und reformierten Kirche, wie der katholischen dieser Zeit an zahlreichen Proselyten, unter denen besonders Immanuel Tremellius aus Ferrara hervorragt, der zu Heidelberg mit Ursinus und Olevianus an der Abfassung des Heidelberger Katechismus beteiligt war und als Schriftsteller und Theologe großes Ansehen genoß. Die mittelalterliche Einrichtung besonderer Judenpredigten, an denen teilzunehmen die Juden von obrigkeitswegen gezwungen waren, wurde von vielen protestantischen Städten wieder eingeführt.

Im 17. Jahrhundert ist es Esdras Edzard in Hamburg, der bei Buxdorf hebräische und talmudische Litteratur studiert hatte und nun als Privatmann in seiner Vaterstadt sich aufs eifrigste für die Bekehrung der Juden bemühte und viele Erfolge sehen durfte. Aus seinen eigenen Mitteln stiftete er einen bedeutenden Fond, dessen Zinsen ausschließlich zur Förderung der Judenbekehrung und Fürsorge für die Neubekehrten verwandt werden sollten. Seine zwei Söhne, Georg und Sebastian, setzten sein Werk fort mit gleichem Erfolg. Später übernahm der Hamburger Senat die Verwaltung der Stiftung, welche jedoch seitdem ihre Wirksamkeit beinahe völlig eingebüßt hat. Edzards Bestrebungen wurden bedeutend unterstützt durch die damaligen Gesetze Hamburgs, wonach alle Juden ihre Kinder in christlichen Schulen mußten unterrichten lassen. Erst im Alter der Unterscheidungsfähigkeit wurde es in ihre Wahl gestellt, ob sie Christen werden, oder [bei der] väterlichen Religion bleiben wollten. Fonds ähnlicher Art wie dieser zu [Hamburg] scheinen auch noch in anderen Städten existiert zu haben; so trägt ein Teil [illegible] Kirchenvermögens heute noch den Titel fond des Proselytes. Ganz ähnliche [illegible]

zu Darmstadt. Hier waren die Juden im 16. Jahrhundert gezwungen worden, die Bekehrungspredigten in den protestantischen Kirchen mit anzuhören. Im 17. Jahrhundert verlegte man sie in die Ratshäuser des Landes. Im 18. Jahrhundert aber regte der Hofdiakon J. Ph. Fresenius mit dem Geheimrat Wieger die Gründung einer Proselytenanstalt an. Der Landgraf Ernst Ludwig rief 1736 eine solche ins Leben, indem er sein fünfzigjähriges Regierungsjubiläum durch Stiftung eines bedeutenden Fonds zu diesem Zwecke verherrlichte und eine jährliche Einnahme zusicherte. Die freie Stadt Frankfurt beteiligte sich dabei mit einem ansehnlichen Betrage, der durch allgemeine Kollekte gesammelt wurde. Die sächsische Zeitschrift Acta historico-ecclesiastica Bd III, S. 897 begrüßte das Unternehmen mit den Worten: „Was so viele in unserer Kirche seit so langen Jahren sehnlich gewünscht haben, das gewinnt doch nun einigermaßen zu Darmstadt einen gesegneten Anfang". Die Anstalt stand unter einer Direktion, deren Oberdirektor der Präsident des fürstlichen Konsistoriums, Frhr. v. Gemmingen war; der geistliche Direktor aber war Fresenius; ferner waren zwei Assistenten, darunter ein Missionar und ein Ökonomus. „J. P. Fresenius führte die Direktion über die Proselytenanstalten in Darmstadt vier Jahre, wies 600 Betrüger und boshafte Leute ab und nahm 100 verirrte Schaf auf". Act. hist. eccl. XXII, 2. T., S. 121. Im 19. Jahrhundert wurden die Fonds anderen Kassen zugewiesen, resp. dem Pfarrverbesserungsfond, dem Schulfond und dem Pädagogfond. An wie vielen Orten mag es ebenso ergangen sein? (Vgl. Altes und Neues aus der Judenmission im Großherzogtum Hessen, Frankfurt 1845).

Erst der Pietismus und die Brüdergemeinde waren es, welche die Judenmission den Herzen nahe brachten. Spener, der selbst manche Juden in die christliche Kirche aufnahm, erklärte es für Regierungspflicht, daß für die Bekehrung der Juden Sorge getragen würde. Zinzendorf schrieb einen offenen Brief an die Juden, in welchem er sie ermahnt von der Selbstgerechtigkeit zu lassen und zu werden wie die Kinder, damit ihnen das Evangelium verkündet werden könne. Aus der Brüdergemeinde ging Samuel Lieberkühn hervor, der 1740 die Juden in England und 1756 in Böhmen besuchte. Diese nannten ihn wegen seiner Kenntnis des Hebräischen und seiner Liebe zu Israel Rabbi. L. wirkte 30 Jahre unter den Juden. Erst in unserem Jahrhundert fand er an J. E. Waiz aus Königsfeld (gest. 1856) einen Nachfolger, denn die Brüdergemeinde stand bald davon ab, sich von gemeindewegen mit der Judenmission zu beschäftigen.

In Halle gründete der Prof. Callenberg 1728 ein Institutum judaicum, angeregt durch A. H. Francke, dem der greise Prälat Hochstetter in Bebenhausen den Weinberg Israel als Gegenstand seiner Gebete ans Herz gelegt hatte. Die beiden ersten Missionare dieses Instituts waren Widmann und Manitius, die 1730—35 Polen, Böhmen, Deutschland, Dänemark und England bereisten. 1736 schloß sich ihnen der bedeutendste aller Arbeiter dieses Instituts an, Stephan Schulz, der seine Reisen durch ganz Europa und den Orient beschrieben hat in „Die Leitungen des Höchsten nach seinem Rat", Halle 1771—75, 5 Bde; vgl. auch: Steph. Sch., Ein Beitrag zum Verständnis der Juden von J. de le Roi, 2. Aufl., Gotha 1878 und das populäre Schriftchen: Steph. Sch., 3. Aufl., Basel 1881. Mit Woltersdorf kam er 1752 bis an den Euphrat. Das Institut selbst bestand bis 1792 und hat noch 20 Missionare ausgesandt, durch deren Dienst viele Juden bekehrt wurden.

Die große Umwälzung, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts alle öffentlichen Zustände ergriff, machte sich wie in allen geistigen Verhältnissen, so auch in denen der Juden geltend. Durch Lessing und noch mehr durch Mendelssohn wurde unter ihnen ein neues geistiges Leben wachgerufen. Von da an datiert die allmähliche Abkehr und Lossagung der Juden vom Talmud und seiner Verbindlichkeit. Diese in ihren Folgen unendlich wichtige Reformbewegung ist, von Deutschland ausgehend, auch unwiderstehlich nach Osten gedrungen und findet daselbst nur am Chassidismus seine Schranke, während in den romanischen Ländern die französische Revolution, eine ihrem Wesen nach antireligiöse Bewegung, bei den Juden dieser Länder wenigstens teilweise zu denselben Resultaten führte. Seitdem ist das gesamte Judentum in einer völligen Umgestaltung und Zersetzung begriffen, deren letztes Ziel und Ende sich noch gar nicht absehen oder voraussagen läßt. Die erste und nächste Folge dieser religiösen Bewegung war aber, daß in den Kreisen, in welchen sie sich zuerst geltend machte, in Berlin besonders aber auch in Breslau, Königsberg u. a. O., die Juden an ihrem Judentum, das eben mit Talmudismus identisch war, gänzlich irre wurden und in Scharen sich dem Christentum zuwandten. „In drei Jahrzehnten war die Hälfte der Berliner Gemeinde zur Kirche übergetreten" (Grätz XI, 171). In den Jahren 1816—1843 ließen sich in den acht alten preußischen

Provinzen 3981 Juden taufen und zwar gerade die Reichsten und Gebildetsten. Anfangs überstiegen die Taufen die Zahl von 200 im Jahr; noch 1825 waren es 147, welche die Taufe begehrten.

1. Unter den Missionsgesellschaften in England ist die älteste die London Society for promoting Christianity among the Jews.

Die erschütternden Ereignisse der gewaltigen Zeit hatten die innersten Tiefen des religiösen Lebens aufgerüttelt; besonders auch in England entstand ein neues, religiöses Geistesleben. Der Verfall und die Zerrüttung der Kirchen und ihrer Institute, der offenbare Abfall so vieler Tausende von allem Glauben, erzeugte in denen, die zu neuem Leben kamen, vielfach die Meinung, daß das Ende der Dinge nahe gekommen sei, und der Christenheit nur durch eine neue Ausgießung des hl. Geistes geholfen werden könne, und daß endlich, um beides herbeizuführen, in Bälde eine allgemeine Bekehrung der Juden stattfinden müsse. Man vertiefte sich nicht bloß in die neutestamentlichen, sondern auch in die alttestamentlichen Weissagungen und glaubte daraus zu ersehen, daß von den nach Jerusalem zurückkehrenden und sich daselbst bekehrenden Juden eine neue Belebung der alten Christenheit ausgehen werde, und daß sie, die bekehrten Juden, die letzten und besten Missionare für die Heidenwelt sein würden. Diese Ideen spornten einige thatkräftige Männer an, sich der Juden und ihrer Bekehrung anzunehmen. Vor allem war es ein begüterter Geistlicher, Lewis Way, in welchem derartige Gedanken zündeten und der nun seine Kräfte, Zeit und Mittel gänzlich diesem Zwecke zuwandte. Mit Professor Simeon in Cambridge, Dr. Marsh in Birmingham, dem Proselyten J. F. Fry und dem Prediger Legh Richmond gründete er 1808 unter dem Patronat des Herzogs von Kent, Vaters der Königin Victoria, die London Society. Anfangs bestand die Gesellschaft sowohl aus Episkopalen wie aus Dissenters; seit 1815 schieden letztere aus. Way machte auf eigene Kosten Reisen nach Holland, Deutschland, Rußland, indem sowohl die politische und soziale Stellung der Juden zu verbessern, als auch unter den Christen Missionseifer anzufachen bestrebt war. Es gelang ihm, auf Kaiser Alexander I. einzuwirken, daß er 1817 zwei Ukase erließ, worin er alle getauften Juden unter seinen besonderen Schutz nahm und denselben Land zum Anbau versprach. Dann überreichte Way 1818 dem Kongreß zu Aachen eine Denkschrift (Mémoires sur l'état des Juifs dédiés à leurs Majestés imp. et roy. réunies au congrés d'Aix la Chapelle, Paris 1819), wodurch die allgemeine Emanzipation der Juden in Europa angebahnt werden sollte. Schon 1814 hatte der Herzog von Kent den Grundstein zu einer Kirche für die Juden gelegt. Dieser reihten sich eine Erziehungsanstalt für Kinder von Proselyten, ein hebräisches Kollegium zur Ausbildung von Missionaren und ein Arbeitshaus zur Erlernung von Handwerken für Proselyten an, welche Anstalten dem Platze den Namen Palästinaplatz verschafften. Die Judenmission fand in England ganz außerordentliche Teilnahme, so daß die Gesellschaft ihr Werk kräftig in Angriff nehmen und ihr Arbeitsfeld rasch auf zahlreiche Länder ausdehnen konnte. In London selbst, in England und auf ihren Stationen des Festlandes fanden zahlreiche Taufen statt, so daß einige Proselyten, zumeist zugleich Missionare, im Jahre 1832 auf den Gedanken verfielen, in England eine Hebrew-Christian-Church zu stiften, ein Experiment, das sich auch bei einem wiederholten Versuch 1866 nicht zu realisieren vermochte. Wie diese Gesellschaft die älteste aller jetzt bestehenden Missionen ist, so ist sie auch die größte und mittelreichste, unternehmendste und bestorganisierte. Aus ihrem Jahresbericht für 1900—1901 ergiebt sich, daß sie eine Einnahme von 46338 Pfd. St. = 926760 Mk. hatte, die höchste bisher erreichte Summe, während ihre Ausgaben sich nur auf 36910 Pfd. St. = 738200 Mk. beliefen, so daß das Defizit der früheren Jahre sich auf 2800 Pfd. St. = 56000 Mk. herabminderte. Große Beisteuern liefern die durch ganz England, Schottland, Irland und Kanada verbreiteten Hilfsgesellschaften. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der im Jahre 1900 in London abgehaltene, vierte Zionistenkongreß das Interesse an der Judenmission unter den englischen Christen bedeutend steigerte. Auf 52 Missionsstationen sind 199 Arbeiter verwendet, darunter 25 Geistliche, 19 Ärzte, 34 weibl. Missionare, 20 Laienmissionare, 35 Kolporteure, 58 Lehrer und 8 Apotheker, darunter sind 82 Judenchristen. Von den 52 Stationen sind 18 in England, darunter London mit 18 Arbeitern im Innern und 11 in den Außenstädten, 3 in Österreich, 1 in Frankreich, 4 in Deutschland, 2 in Holland, 1 in Italien, 1 in Rumänien, 1 in Rußland, 1 in Konstantinopel; in Asien sind 10 Stationen, darunter Jerusalem mit 27 Arbeitern; 7 Stationen in Afrika, darunter Tunis mit 12 Arbeitern. Auf diesen Stationen unterhält diese Mission die verschiedensten Anstalten: Heime für solche, welche Unterricht im Christentum begehren, Zufluchtstätten für Pro-

sehrten, Werkstätten zur Erlernung von Handwerken, Schulen für Kinder, Hospitäler, Kirchen. In den Kreisen der Staatskirche wächst das Interesse an der Judenmission und der offizielle Vertretungskörper dieser Kirche hat schon darüber beraten, wie die Kirche ihrer Missionspflicht an den Juden besser genügen könne. In London selbst bildeten bisher die Anstalten auf den Palästinaplatz den Mittelpunkt der Mission; neuerdings sind manche Anstalten verlegt worden. Das seit 1831 bestehende Arbeitshaus (Operative), jetzt Palestine House genannt, hat bisher 965 Personen aufgenommen, von denen später 102 in den Missionsdienst traten. Das Wandererheim, jetzt in Bristol, hat in 45 Jahren 2500 Juden aufgenommen, von denen der größere Teil getauft wurde. Auch die Schulen bezogen neue Häuser und sind bisher von 1300 Kindern besucht worden. Im ganzen mögen seit ihrem Bestand etwa 5000 Juden von den Arbeitern der Gesellschaft getauft worden sein, im Jahre 1899 waren es 86; während der letzten drei Jahre 265. Ein Damenverein von 1300 Mitgliedern unterstützt die Werke, und ein Kinderverein von 5500 Kindern, der Kinder-Bienenkorb genannt, sucht die Mittel für die Schulen der Gesellschaft aufzubringen. Im Jahre 1900 wurden 7023 Bibeln und Bibelteile, 6255 Neue Testamente und Teile davon, 391 Gebetbücher, 48286 Missionsschriften in verschiedenen Sprachen, 180211 Zeitschriften und 121168 verschiedene Publikationen und Blätter, nebst 21789 Bienenkorbblättern herausgegeben. Unter den vielen Schriften ragt durch ihre segensreiche Wirkung auf talmudische Juden besonders hervor M'Cauls Nethiwoth Olam oder der wahre Israelit, wovon zahllose Exemplare in hebräischer, englischer, deutscher und französischer Sprache verbreitet wurden. Neuerdings hat der Sekretär der Gesellschaft Rev. W. T. Gidney recht verdienstliche Schriften erscheinen lassen: Missions to Jews, a Handbook of Reasons, Facts and Figures; ferner Sites and Scenes, a Description of Missons (2 Teile) und endlich: The Jews and their Evangelization; letzteres im Auftrage der Freiwilligen-Studenten-Mission. Die Gesellschaft giebt heraus die illustrierte Monatsschrift: Jewish Missionary Intelligence und Jewish Missionary Advocate (für Kinder). Von besonderer Bedeutung sind noch die Anstalten in Jerusalem. Die Zionskirche, die älteste evangelische Kirche im Orient, feierte ihr 50 jähriges Jubiläum; 565 Israliten wurden bisher in ihr getauft. Von diesen waren 150 vorher im Industriehause beschäftigt, in welchem bisher 500 Personen beherbergt wurden. Die Judenmission zu Jerusalem ist es auch, welche schon 1824 die erste ärztliche Mission in der Welt gründete; ihr neues Hospital, von den Rabbinern mit dem Bann belegt, stund zuerst leer, ist aber jetzt schon wieder zu klein für alle Hilfesuchenden. Neuerrichtet wurde in Jerusalem auch ein Heim für forschende Jüdinnen. Auch die Missionsschulen sind daselbst stark besucht. — Die von Missionar Flad unter den Falascha, den schwarzen Juden Abessiniens gegründete Mission, hatte zwar von seite der christlichen Priester wie der Juden vielen Widerstand erfahren, aber trotzdem eine herrliche Blüte und zahlreiche Übertritte erlebt; und auch nachdem den europäischen Missionaren der Aufenthalt im Lande verboten wurde, waren die Getauften dem christlichen Glauben treu geblieben. Die Madhisten jedoch schleppten viele in Gefangenschaft. Nachdem sie durch die letzte große Expedition der Engländer nach dem Süden ihre Befreiung erlangt hatten und in ihre Heimat zurückkehren konnten, sammelten sie sich wieder und stehen noch immer mit Missionar Flad, ihrem geistlichen Vater, in regem Verkehr.

In Großbritannien entstanden einige Jahrzehnte später noch eine Reihe von Juden-Missionsgesellschaften. Gegenwärtig sind außer der genannten Londoner Gesellschaft noch folgende thätig:

2. Seit 1840 besteht The Free Church of Scotland Jewish Mission. Die schottische Freikirche hat seit ihrer Entstehung Judenmission getrieben. Das Werk wird durch ein Komitee geleitet, das von der Generalversammlung der Kirche jährlich ernannt wird, es nennt sich Komitee für Bekehrung der Juden. Sie hat Stationen in Budapest, Konstantinopel, Breslau, Tiberias, Safed und Edinburg und beschäftigt an 77 Arbeiter, hat auch ärztliche Mission und Schulen und ein wohleingerichtetes Hospital in Tiberias. Einkommen 16800 Mk. Ein Hilfskomitee von Damen beschäftigt sich mit weiblicher Judenmission, Einkommen: 16000 Mk. Von ihren Werken geben Bericht „Free Church of Scotland Monthly und The Children's Record.

3. The Presbyterian Church in Ireland Jewish Mission, gegr. 1841, hat zwei Stationen: Hamburg-Altona mit 2 ordinierten Missionaren und 3 Kolporteuren und Evangelisten und einem Hause für forschende Juden, in welchem auch Handwerke gelehrt werden. 1897 wurden daselbst 18 Juden getauft; dann Damascus mit 4 ord. Miss.

und 4 anderen Arbeitern. Sie arbeiten auch an der Evangelisation der eingebornen Syrer. Sie besitzen 1 Schule für 100 Mädchen und eine ärztliche Mission. Hauptsitz der Mission ist Belfast. Einkommen: 4160 Pfd. St. = 83200 Mk. Zeitschrift: **The Missionary Herald of the Presbyterian Church in Ireland.**

4. **The British Society for the Propagation of the Gospel among the Jews,** gegr. in London 1842; ihre Mitglieder gehören den verschiedensten freien Kirchen Englands an. Sie hat 22 Missionare und viele freiwillige Helfer; 16 Stationen in England, Deutschland, Österreich, Rußland und der Türkei. Sie unterhält Schulen, ärztliche Missionen und 2 Heime für betagte Proselyten. Die Verbreitung von hebr. NT in der Salkinson-Ginsburgschen Übersetzung und Traktaten in verschiedenen Sprachen läßt sie sich angelegen sein. Einkommen: 4000 Pfd. St. = 80000 Mk. Zeitschrift: **The Jewish Herald.**

5. **The Church of Scotland Jewish Mission,** gegr. 1841; Stationen in Alexandria, Beyrut, Smyrna, Konstantinopel und Salonica. In Alexandria besitzt sie 2 Knabenschulen und 2 Mädchenschulen; sonst je eine für Knaben und Mädchen. Von den 2147 Kindern ihrer Schulen waren 1289 jüdischer Religion im Jahr 1898. In Smyrna wird eine ärztliche Mission in einem wohlausgestatteten Hospital unterhalten. Auf 3 Stationen sind auch weibliche Evangelisten für den Hausbesuch bei Jüdinnen. Seit 1895 unterhält sie auch unter besondrem Komitee eine Station in Glasgow. Einkommen 5455 Pfd. St. = 109100 Mk. Dazu eine Hilfsgesellschaft von Damen mit 20000 Mk. Einkommen; Zeitschrift: **The Church of Scotland Home and Foreign Mission Record.**

6. **The Presbyterian Church of England Jewish Mission,** gegr. 1860, unter der Verwaltung der Synode der Kirche. Sie hat 2 Missionare in Whitechapel und London, 1 Agenten je in Aleppo und Korfu und 1 ärztliche Mission in Marokko; Einkommen: 1487 Pfd. St. = 29740 Mk.

7. **Parochial Missions to the Jews at Home and Abroad,** gegr. 1875; sie sendet geeignete Geistliche in Pfarreien mit größerer jüdischer Bevölkerung als Gehilfen der Pfarrer mit Bewilligung des Bischofs. Sie haben sich streng in den kirchlichen Schranken zu halten und dürfen keiner besonderen Richtung angehören. — Ihre Absicht ist, die Juden ihrer Pfarrei mit dem Christentum bekannt zu machen. — Ferner bewilligt sie Unterstützungen an solche, die sich in Spezialkursen zum Amt eines Judenmissionars vorbereiten wollen. Außer in England erhält die Gesellschaft eine Station in Bombay zur Arbeit unter den **Beni Israel.** Einkommen: 1000 Pfd. St. = 20000 Mk. Zeitschrift: **Church and Synagogue.**

8. **Mildmay Mission to the Jews,** gegr. 1876 durch Rev. Wilkinson. Ihre Missionare machen Reisen und verbreiten in allen Ländern das NT. Ihre Stationen sind Odessa, Minsk, Warschau, Wilna und Berditschew in Rußland, Cape Town in Südafrika, Kairo, Tanger in Afrika, Sophia in Bulgarien. Ihre Agenten bereisen auch Syrien, Arabien, Indien, Südamerika, Ägypten, Nordafrika und ganz Europa. Im Ostend von London wird eine ärztliche Mission unterhalten. In London besitzt sie ein Heim für 20 jüdische Kinder; in Highgate ein Haus für judenchristliche Jünglinge in Geschäften; ebenda auch ein Erholungshaus für Kranke. Im Jahr 1898 verteilte sie 27604 Schriften in verschiedenen Sprachen. Einkommen: 8000 Pfd. St. = 160000 Mk. Zeitschrift: **Trusting and Toiling.**

9. **East London Mission to Jews,** gegr. 1877 durch den Proselyten Rev. Rosenthal, jetzt Vikar von St. Mark in Whitechapel, dem eigentlichen Judenquartier Londons. Missionshaus und Waisenhaus. Einkommen: 2833 Pfd. St. = 56660 Mk.

10. **Barbican Mission to the Jews,** gegr. vom Proselyten Lipschitz 1879, außer einem Missionshaus besteht ein Home für Proselyten. Es ist gesorgt für hebräische Gottesdienste, Bibelstunden, Nachschule, Lesezimmer, Versammlungen für jüdische Mütter und Kinder. Einkommen: 1200 Pfd. St. = 24000 Mk.

11. **The Jerusalem and the East Mission Fund,** gestiftet 1897 durch Bischof Blyth von Jerusalem. Zweck ist Stiftung und Unterhalt von Missionswerken unter den Juden in den Ländern der Bibel. Der Bischof hat 18 Gehilfen in Jerusalem, Beirut, Haifa, Kairo und Suez. Einkommen: 9576 Pfd. St. = 191520 Mk. Zeitschrift: **Bible Lands.**

12. **The Kilburn Mission to the Jews,** gegr. 1896 vom Proselyten Ben Oliel. Diese Mission sucht die wohlhabenden jüdischen Geschäftsleute Londons, welche der Mission aus dem Wege gehen, dadurch zu erreichen, daß sie an etwa 1000 jüdische Familien durch die Post Traktate versendet. Einkommen: 170 Pfd. St. = 3400 Mk.

13. **The London City Mission to Jews** beschäftigt 16 Arbeiter unter den 250000 fremden Juden, die aus allen Ländern in London zusammengeströmt sind. Straßenpredigten und Gottesdienste in Kirchen, Besuche und Bibelverbreitung ist ihre Arbeit.

Das Verlangen, ein festeres Band um die zahlreichen Proselyten Englands zu schlingen, hat dahin geführt, daß an die Stelle der früheren **Hebrew Christian Prayer Union** unter dem Proselyten Bischof Hellmuth und Rev. Bachert Ende 1897 eine **Hebrew Christian Union** sich gebildet hat, der nach Jahresfrist schon gegen 200 Proselyten angehörten. Neben ihnen besteht noch eine aus Proselyten und anderen Christen gebildete „Gebetsvereinigung für Israel“ unter Leitung von Arthur Day, die in ihrer Vierteljahrsschrift **The Friend of Israel** viele über die Judenmission gut orientierende Nachrichten bringt. Der Missionsgeist ist in England sehr lebendig und thätig und nicht in letzter Stelle auf die Juden gerichtet; ihre Missionen auch unter den Juden teilen alle Vorzüge und Nachteile, die dem englischen Charakter und Christentum anhaften.

In Deutschland giebt es drei Gesellschaften: 1. Die „Gesellschaft zur Verbreitung des Christentums unter den Juden“, gegr. 1822 zu Berlin, auf Anregung und unter dem Einfluß des für die Bekehrung der Juden äußerst thätigen Engländers Lewis Way und des Prof. Tholuck; ohne in Abhängigkeit von der Landeskirche zu stehen, bezieht sie doch einen jährlichen budgetmäßigen Staatszuschuß von 300 Thalern. Seit ihrem Bestand hatte sie ungefähr 713 Taufen zu verzeichnen und im Jahre 1898 konnten beinahe 200 Proselyten ein gemeinsames Weihnachtsfest feiern. Außer ihrer Hauptstation Berlin mit eigenem Missionshaus hat sie noch Stationen in Posen, Czernowicz und Stanislau. Sie beschäftigt 5 Missionsarbeiter. Einkommen: 35000 Mk. Ihr Organ ist der von Prof. Dr. H. Strack vortrefflich redigierte „Nathanael“, die reichhaltigste und gediegenste, durch gründliche, auch missionswissenschaftliche Artikel ausgezeichnete Zeitschrift. Unabhängig von der Missionsgesellschaft leitet Prof. Strack auch das **Institutum Judaicum**, eine Vereinigung, die den Zweck hat, an der Universität studierende Theologen mit der Judenmission bekannt zu machen und sie in jüdische Schriftwerke einzuführen. Aus diesem Institut ist auch schon eine ganze Reihe von Schriften hervorgegangen, die sich teils auf talmudische Litteratur teils auf Mission beziehen.

2. „Evangelisch-luth. Centralverein für Mission unter Israel“, gegründet 1871 in Leipzig. Dieser Verein sucht alle luth. Judenmissionen zu einheitlicher Thätigkeit zu vereinen. Mit ihr verschmolzen ist der sächsische Hauptverein für evang.-luth. Judenmission, gegr. 1822; in engerem Verband steht sie mit dem bayerischen evang. luth. Verein für Judenmission, gegr. 1850 von Prof. Delitzsch zu Erlangen; ebenso mit dem Centralkomitee für Judenmission, gegr. 1865 durch Professor Caspari in Christiania. Auch die Vereine in Dänemark, Mecklenburg und Hannover sind mit dem Centralverein in Verbindung, indem sie ihre Einkünfte sei es ganz, sei es teilweise an Leipzig abliefern. Der Centralverein hat 3 Arbeiter in Leipzig und in Galizien. Einkommen: 20000 Mk. Zeitschrift: „Saat auf Hoffnung“, von Delitzsch begonnen, jetzt von Miss. Sekretär Pastor Anacker weitergeführt. Außerdem redigiert Prof. Dalman in Leipzig das Jargonblatt **Berith-Am**, das große Verbreitung unter den Juden des Ostens findet und einem Bedürfnis entspricht. Auch die von Prof. Delitzsch schon vor 2 Jahrzehnten gefertigte vortreffliche Übersetzung des NT ins Hebräische findet immer noch Verbreitung und stiftet Segen. Im Jahr 1880 gründete Prof. Delitzsch in Leipzig das erste **Institutum Judaicum** und unter seiner Leitung erschienen auch zahlreiche „Schriften des Inst.“ Jetzt besteht noch das Seminar für Judenmissionare, in welchem 2–3 Theologen für den Missionsdienst vorbereitet werden. Da dieses Seminar entschieden einem Bedürfnis entspricht, so wäre wünschenswert, daß ihm größere Teilnahme und Unterstützung gewidmet würde.

3. „Westdeutscher Verein für Israel“, gegründet zu Köln 1843 unter dem Namen „Rheinisch-westfälischer Verein für Israel“ durch den englischen Missionar Stockfeld und den Pastor Kürper in Köln. Der Verein arbeitet auf den Stationen Köln, Frankfurt a. M. und neuerdings auch Straßburg, mit 3 Missionaren und 1 Kolporteur. Im Jahre 1898 wurden 13 Juden getauft. Einkommen: 19605 Mk., darunter 2000 Mk. Zinsen. Zeitschrift: Missionsblatt des Westdeutschen Vereins für Israel, red. von Pastor Stolle, der auch einen trefflichen kleinen Missionsliederschatz für Freunde Israels, unter dem Titel Hosianna, 1898 herausgegeben hat.

In der Schweiz besteht zu Basel der „Verein der Freunde Israels“, gegr. 1830 zu dem Zwecke, solchen Israeliten, welche von selbst Unterricht in der christlichen Wahrheit begehren, behilflich zu sein, sowohl daß sie zur Erkenntnis Christi und zum Glauben

gelangen, als auch daß sie, wenn nötig, einen Beruf erlernen, um selbständig in der christlichen Gemeinde ihr Brot zu verdienen. Demgemäß trieb er vor allem Proselytenpflege, wozu seit 1844 ein eignes Haus bestimmt war. Doch wurden häufig auch Missionsreisen zu den Juden in Süddeutschland, Elsaß und der Schweiz gemacht. Den veränderten Verhältnissen in der Mission wie unter den Juden Rechnung tragend, wurde das Proselytenhaus im Jahre 1890 aufgehoben und der Verein konstituierte sich als eigentliche Missionsgesellschaft, die ihren Sitz in Basel habend durch einen Missionar unter den Juden der Schweiz, Württembergs, Badens und des Elsaß arbeitet, während ein zweiter sein Arbeitsfeld in Böhmen hat. Einkommen: 32000 Frcs. = 26000 Mk. Zeitschrift: Der Freund Israels und Ami d'Israël.

In Genf haben einige Damen einen Kollekteverein, Sou-Israelite, gegründet, dessen Ertrag für Unterhalt eines Kolporteurs in Nordafrika verwendet wird.

Auch Frankreich besitzt eine Judenmission: Société française pour l'Evangélisation d'Israel, gegr. 1888 durch Pastor G. Krüger. Sie unterhält 1 Missionar für Frankreich und unterstützt die Kolportage in Algier und Oran. Einkommen: 8400 Frcs. Zeitschrift: Le Réveil d'Israel, dessen Tendenz auf eine judenchristliche Nationalkirche geht.

Außerdem unterhalten 2 englische Damen einen Proselyten als Missionar in Paris unter dem Namen: The Paris Mission to the Jews seit dem Jahr 1887.

Skandinavien hat drei Missionsvereine: 1. Die evang. National-Gesellschaft, gegr. zu Stockholm 1856 für heimische und auswärtige Missionen, errichtete 1889 zu Hamburg eine Station. Sie unterstützt auch die Londoner Gesellschaft bei ihrem Werk in Hebron, Rom und anderen Orten.

2. Die Gesellschaft für Mission unter Israel, gegr. 1875 durch Pastor A. Lindström zu Stockholm. Ein Laienmissionar und 3 Bibelfrauen sind in Schweden beschäftigt. Auch besteht in Stockholm ein Proselytenhaus. Auch in Budapest und Krakau sind Laienmissionare stationiert. Einkommen: 10000 Mk. Zeitschrift: Missions Tidning för Israel.

3. Das Norwegische Central-Komitee für Israels-Mission, gegr. 1865 in Christiania, hat 2 Miss. in Galaz und Braila in Rumänien, unterstützt auch das Werk Faltins in Kischineff. Einkommen: 20000 Mk. Zeitschrift: Missions Blad for Israel.

In Rußland, wo die Hälfte aller Juden der Welt wohnen, gestattet die Regierung den Evangelischen nur in beschränkter Weise Mission zu treiben. Eigentliche Mission ist nur der Staatskirche erlaubt. Protestantische Missionare können nur die Erlaubnis zur Bibelverbreitung erlangen, doch dürfen sie auch den Käufern die Bibel auslegen. Manchmal dürfen auch Juden in Häusern unterrichtet werden. Die Taufe hängt von der Bewilligung der Staatsbehörde ab.

In Kischineff unterhält der Propst und Pastor Faltin ein gesegnetes Missionswerk seit 1859. Er gründete ein vielbesuchtes Heim für Forschende. Von 1871 bis 1890 wurde seine Mission auch von der Londoner Gesellschaft unterstützt. Wohl 300 Personen sind schon von Pastor Faltin getauft, und zahlreiche Schriften unter den Juden von ihm verbreitet worden. Sein Werk bedarf jährlich etwa 8000 Mk. In Kischineff errichtete auch Joseph Rabinowitz 1882 sein Bethaus für Israeliten des neuen Bundes, in welchem er alle Sabbate den Juden Christum predigte in ihrem jüdischdeutschen Jargon. Obgleich getauft, blieb Rabinowitz doch außerhalb jeder kirchlichen Gemeinschaft, indem er hoffte, innerhalb des Judentums eine christliche Judengemeinde bilden zu können. Aber die Staatsbehörde untersagte ihm die Bildung einer selbständigen Judengemeinde und so mußte er sich auf die Predigt in seiner christlichen Synagoge beschränken, wo aber viele Juden zum Forschen nach der christl. Wahrheit angeregt wurden. Viele von ihnen erhielten dann von Pastor Faltin christlichen Unterricht und die hl. Taufe. Seit R.s Tod 1899 ist die Synagoge geschlossen. — In Petersburg besteht immer noch seit 1870 ein Asyl und Erziehungsanstalt für jüdische Mädchen.

In Nordamerika gewinnt die Mission ein steigendes Interesse. Von etwa 1000 Juden im Anfang des 19. Jahrhunderts ist die jüdische Bevölkerung auf über 1 Million gestiegen und noch richtet sich der Strom der jüdischen Auswanderer aus dem Osten dorthin. In den letzten 2 Dezennien sind auch die Missionen wie die Pilze aus der Erde geschossen: I. Kirchliche Missionen sind 11 zu nennen: 1. The Church Society for Promoting Christianity amongst the Jews, gegr. 1842 in New York, [illegible] anerkannt als Hilfsgesellschaft der Domestic and Foreign Missionary Society of the Protestant Episcopal Church. Stationen: New York und Philadelphia, 5 Miss. [illegible]

seit 1864 in New-York Schule. Einkommen: 25000 Mk. Zeitschrift: The Gospel of the Circumcision. Im Rückgang begriffen wegen Enttäuschung der Gemeinden über den geringen Erfolg.

2. Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church of N. A., gegr. 1871 zu New-York, arbeitet in Urumja, Teheran, Hamadan und Sidon. Zeitschrift: The Assembly Herald.

3. Reformed Presbyterian Mission to the Jews, gegr. 1894 in Philadelphia, 3 Arbeiter. Einkommen: 6500 Mk. Berichte in The Christian Nation und Olive Tree.

4. Messiah Mission of Chicago, gegr. 1896 von Rev. Chalmers; seit 1899 fortgesetzt als Mission of the Women's Association of the United Presbyterian Church of N.A. Einkommen: 5000 Mk. Berichte in The Midland. — Speziell lutherische Missionen sind die 4 folgenden:

5. Die norwegische Zionsforeningen for Israelsmissionen blandt norske Lutheraneren i Amerika, gegr. 1878 in Minneapolis. 3 Arbeiter in Minsk und Odessa in Rußland und New-York. Einkommen: 21000 Mk. Bericht in Lutheraneren und Folkebladet.

6. Jewish Mission of the Evang. Lutheran Synod of Missouri, Ohio and other States, gegr. 1885 in New-York, 2 Arbeiter.

7. Jewish Mission of the Joint Synod of Ohio, gegr. 1892.

8. Mission of the German Lutheran Synod of the Jews in Chicago, gegr. 1894 in Chicago. Einkommen: 6200 Mk.

9. Die Methodisten: New-York City Church Extension and Missionary Society, gegr. 1892. 2 Arbeiter: öffentliche Predigten für Juden in einer Kirche N.-Y.s.

10. Die Baptisten: Missionary Society of the Seventh Day Baptists, gegründet 1887.

11. Die Quäker: The Friends' Mission at Ramallah in Palestine, gegr. 1870 durch englische Quäker; 1887 von amerikanischen übernommen als Eli and Sibyl Jones Mission.

Außer diesen giebt es 21 unabhängige Missionsunternehmungen, von denen wir nur die bedeutenderen aufzählen: 12. New York City Mission, gegr. 1828, die älteste aller amerik. Missionen. 3 Arbeiter in New-York; Nähschule mit 275 Schülerinnen und 15 Lehrerinnen; es wird auch Religionsunterricht erteilt. Einkommen: 7000 M. Berichte in N. Y. City Mission Monthly.

13. Chicago Hebrew Mission, gegr. 1887 von Rev. Blackstone. 26 Arbeiter, darunter 1 Arzt. Viele von ihnen arbeiten freiwillig ohne Gehalt. Einkommen: 13000 Mk. Zeitschrift: The Jewish Era. Entfaltet die größte Thätigkeit und besitzt das Vertrauen aller Klassen.

14. Gospel Mission of the Jews, früher Hope of Israel Mission, gegr. 1892 durch Gäbelein und Ströter in New-York. Gäbelein verwirft die Kirche und erkennt nur rein individualistisches Christentum an; hält Predigten für Juden und verteilt Schriften. Zeitschrift: Our Hope und im Jargon: die Hoffnung Israels.

15. Brooklyn Christian Mission to the Jews, gegr. 1892 in New-York. Missionshaus in Brooklyn, 7 Arbeiter, Predigten, Kindergarten, Nähschule für jüdische Kinder. Einkommen: 1500 Mk.

16. The World's Gospel Union, gegr. 1892. Kansas City, Missouri, 8 Missionare, 1 in Marokko.

17. American Mission to the Jews, gegr. 1895 vom Proselyten Warschaviak, fand großen Zulauf von Seite der Juden. Einkommen: 15000 Mk. 5 Arbeiter, darunter 1 Proselyten. Warschaviak gab zu Ärgernis Anlaß und wurde aus der Mission entlassen.

18. Immanuel Mission to the Jews in Cleveland, gegr. 1898. Proselytenhaus, 7 Arbeiter. Einkommen: 7500 Mk. Zeitschrift: Immanuels Wditness.

Im ganzen beschäftigen die amerikanischen Missionen 150 Arbeiter; aber ein großer Teil der Missionen sind Schöpfungen einzelner Männer, besonders von Proselyten. Dies bringt große Uebelstände mit sich; es fehlt an aller öffentlichen Kontrolle. Da auch unwürdige Leute Missionen errichteten und halten, begegnet das Missionswerk überhaupt vielfachem Mißtrauen. Daß aber in Amerika trotzdem 160000 Mk. für Judenmission jährlich aufgebracht werden, zeigt, daß die Christen Amerikas ihrer Pflicht gegen die Juden ihres Landes eingedenk sind.

In Australien betreibt im Namen der Friends of Israel Association der Proselyte Abramowitz ein besonderes Missionswerk in Melbourne.

Demnach arbeiten unter den mehr als 10000000 Juden der Erde (11250000?) mehr als 50 Vereine und Unternehmungen mit ungefähr 500 Arbeitern, von denen die größere Hälfte jüdischer Abkunft ist, und verfügen über mehr als 2000000 Mk., wovon allein 1750000 auf die Briten, 90000 auf Deutschland und die Schweiz, 60000 auf Skandinavien und 150000 auf Amerika fallen.

Die Arbeiter verteilen sich auf den verschiedenen Arbeitsfeldern ungefähr folgendermaßen:

Unter den	144—200 000	Juden	Großbritanniens	wirken	124	Missionsarbeiter
„ „	77 000	„	Frankreichs	„	5	„
„ „	568 000	„	Deutschlands	„	24	„
„ „	1 860 000	„	Österreich-Ungarns	„	17	„
„ „	3 000	„	Belgiens	„	—	„
„ „	4 000	„	Dänemarks	„	—	„
„ „	5 800	„	Griechenlands	„	—	„
„ „	97 000	„	Hollands	„	2	„
„ „	50 000	„	Italiens	„	3	„
„ „	300	„	Portugals	„	—	„
„ „	300 000	„	Rumäniens	„	11	„
„ „	4 500 000	„	Rußlands	„	10	„
„ „	4700	„	Serbiens	„	—	„
„ „	31 000	„	Bulgariens	„	1	„
„ „	2 500	„	Spaniens	„	—	„
„ „	3 400	„	Schwedens	„	8	„
„ „	12 500	„	der Schweiz	„	1	„
„ „	120 000	„	der Türkei	„	21	„
„ „	150 000	„	der asiatischen Türkei	„	103	„
„ „	30 000	„	Persiens	„	10	„
„ „	40 000	„	asiatischen Rußlands	„	—	„
„ „	14 000	„	Turkistan und Afganistan	„	—	„
„ „	19 000	„	Indiens und Chinas	„	5	„
„ „	25 000	„	Aegyptens	„	12	„
„ „	50 000	„	Abessiniens	„	7	„
„ „	58 000	„	Tripolis	„	—	„
„ „	60 000	„	Tunis	„	12	„
„ „	48 500	„	in Algier und der Sahara	„	2	„
„ „	100 000	„	Marokkos	„	2	„
„ „	12 000	„	in Transvaal	„	—	„
„ „	1 500	„	in Kapland	„	1	„
„ „	1 000 000	„	der Vereinigten Staaten	„	150	„
„ „	5 000	„	Kanadas	„	—	„
„ „	3 000	„	auf den Antillen	„	—	„
„ „	12 000	„	in Südamerika	„	—	„
„ „	17 000	„	Australiens	„	2	„

Von einer Missionsthätigkeit der orthodox-russischen Kirche kann nichts berichtet werden, obwohl sie vielleicht die meisten Taufen von Juden zu verzeichnen hat. Da die russischen Juden den gesamten Kultus der orthodoxen Kirche für Götzendienst halten, können bei den Täuflingen wohl nur äußere Umstände und Vorteile maßgebend sein.

Überhaupt haben in den letzten zwei Jahrzehnten in allen Ländern und Kirchen die Judentaufen außerordentlich zugenommen, sowohl aus Überdruß der Juden an ihrer Religion, ob sie noch talmudisch streng oder reformatorisch lax ist, als auch infolge der antisemitischen Agitation. Nach den Berechnungen von P. Lic. J. de le Roi (vgl. Judentaufen im 19. Jahrhundert. Ein statistischer Versuch, Leipzig 1899) sollen im Lauf des 19. Jahrhunderts mehr als 200000 Juden zum Christentum übergetreten sein. Freilich beruhen seine Resultate vielfach nur auf Mutmaßungen und unsicheren Folgerungen. Immerhin muß in neuester Zeit eine wahre Flucht der Juden aus der Synagoge in die Mission konstatiert werden. Nach de le Roi sollen sich die Zahlen der Übertritte im Laufe folgendermaßen stellen:

evangelische Kirche (davon 300 durch die Mission) 1450;
römisch-katholische Kirche 1250;
griechische Kirche 1100;
aus Mischehen 1550;

die Zahlen sind im Steigen begriffen. Den stärksten und ohne Zweifel am tiefsten dringenden Einfluß übt die evangelische Christenheit auf die Juden aus. Der Protestantismus hat die meiste Anziehungskraft, weil er das geistige Wesen der Religion betont, was auf die des talmudischen Formelwesens überdrüssigen Juden den größten Eindruck macht. Die Juden schreiben dem Protestantismus den größten geistigen Gehalt zu.

III. Die Judenmission in Theorie und Praxis. Bei der Missionierung der Juden sollte unterschieden werden: 1. Die Mission unter solchen Juden, die zerstreut inmitten eines christlichen Landes und einer christlichen Kirche wohnen; 2. die unter solchen Juden, welche in kompakter Masse bei einander wohnen und eigene Sprache und Sitten haben und 3. solche unter Juden in muhammedanischen und heidnischen Ländern. Denn die Art und der Charakter, die Aufgabe und das Ziel der Mission wird in jedem dieser drei Fälle verschieden sein. Daß diese Unterschiede bisher kaum beachtet wurden, gereichte der Mission zu großem Nachteil.

1. Die Mission unter den innerhalb der christlichen Kirchen zerstreuten Juden kann keinen anderen Zweck haben, als diese Juden in die christlichen Kirchen einzuführen und ihnen einzugliedern. Es sind dies besonders die Juden Westeuropas. Sie sind seit hundert Jahren in einem ökonomischen und materiellen, wie auch geistigen, intellektuellen und moralischen, kulturellen und sozialen Assimilationsprozeß mit ihren Wirtsvölkern begriffen. Viele dieser Juden scheiden von letzteren nur noch die Religion und einige Reste von Rasseneigenheiten. Es liegt im Interesse und der Aufgabe der christlichen Kirchen, zu machen, daß dieser nicht mehr aufzuhaltende Assimilations- und Absorbierungsprozeß in einer für die christlichen Völker und Kirchen förderlichen und nicht schädlichen Weise sich vollziehe und beendige. Es wäre für die christlichen Völker und Kirchen aufs tiefste schädigend, wenn so viele Tausende von Juden in ihrer Mitte, ihnen politisch, sozial, kulturell, moralisch und ökonomisch gleichstünden oder gar überlegen wären, aber religiös feindlich ihnen gegenüberständen. Die Juden selbst empfinden es, wenigstens in Deutschland, daß wenn sie voll und ganz in der deutschen Nation aufgehen wollen, sie auch allmählig Christen werden müssen; darum lassen so viele Juden ihre Kinder gleich nach der Geburt taufen. Damit aber nun keine Zustände, wie seiner Zeit in Spanien entstehen, hat die Kirche die Aufgabe und Pflicht, die Judenmission in den Kreis ihrer kirchlichen Thätigkeiten einzureihen, sie durch ihre Diener ausüben zu lassen.

Wenn so das thatsächliche Bedürfnis und die Notwendigkeit der Selbsterhaltung die Kirche dazu nötigen, Judenmission zu treiben, so ist es eigentlich überflüssig, noch besonders das Recht und die Pflicht dazu theoretisch nachzuweisen. Es kann keine Frage sein, daß der Missionsbefehl Jesu an seine Apostel auch der Kirche gelte, und daß auch die Juden befaßt sind unter die Völker, welche die Apostel lehren sollen (Mt 28), wenn man erwägt, daß sie ausdrücklich vom Herrn angewiesen wurden, mit der evangelischen Verkündigung den Anfang in Jerusalem und in Judäa zu machen (Lc 24, 47; AG 1, 8). Der Einwand, daß für die innerhalb der Christenheit lebenden Juden keine besonderen Veranstaltungen nötig seien, vielmehr dazu das ordentliche Pfarramt und die öffentlichen Gemeindegottesdienste ausreichen, indem durch die Predigt des Wortes auch den Juden schon genügende Gelegenheit geboten werde, das Evangelium Jesu Christi zu hören, ist nicht stichhaltig, weil der ganze Geisteszustand, die religiöse Denkweise, die Anschauungen und Begriffe der Juden über Gott und göttliche Dinge so durchaus eigenartig und anders sind, als der der Christen, daß eine die christliche Gemeinde erbauende Predigt nicht darum auch schon den Bedürfnissen der Juden entgegenkommt, wie denn auch der Katechumenenunterricht eine ganz andere Behandlung verlangt. Daher hat auch schon die mittelalterliche Kirche jeweilen besondere Einrichtung für Judenmission für nötig gehalten.

Die Kirche hat daher fürs Erste die Aufgabe und Pflicht, dafür zu sorgen, daß zu diesem Amt passende Katecheten und Evangelisten herangebildet und zu diesem Werk geistig und geistlich vorgebildet und zugerichtet werden. Fürs Andere ist es wiederum die Kirche, welche für den rechten Unterricht jüdischer Katechumenen zu sorgen, und sie durch die Taufe dem Leib der Christenheit einzugliedern hat. Daß die Taufe nur durch Bevollmächtigte der Kirche und nicht von beliebigen geistlichen und weltlichen Privatpersonen, die oft mit der Kirche des Landes gar nicht zusammenhängen, sogar derselben oft konfessionell feindlich gegenüberstehen, geschehen sollte, erscheint selbstverständlich, wo noch kirch-

liche Ordnung kann gehandhabt werden. Unter den evangelischen Kirchen sind es aber nur die englische und schottische und einige kleinere freie Kirchen, welche die Mission als Zweig ihrer kirchlichen Thätigkeit ausüben. Und was die Taufen anlangt, so kann in Deutschland nicht verhindert werden, daß englische und amerikanische Methodisten, Baptisten und andere Juden taufen, ohne daß diese einer christlichen Gemeinde als wirkliche Glieder thatsächlich eingefügt werden. Daraus erwachsen für alle Teile bedeutende Nachteile. Die Thätigkeit kirchenfremder Missionare wird nie volkstümlich, nur in seltenen Fällen und ausnahmsweise getragen und gestützt von den Gliedern der Landeskirchen. Kirchen und Gemeinden als solche nehmen kaum Notiz vom Dasein und Wirken dieser Missionare anderer Kirchendenominationen, wie auch diese meist thun, als wären nicht schon Kirchen und Gemeinden im Lande vorhanden. Die von Missionaren anderer Konfessionen und Kirchen Getauften gehören dann faktisch gar keiner Kirche an, oder sie sehen sich doch als Glieder der Landeskirche ihres Wohnortes an; diese Kirche aber hat weder Kontrolle über ihren Unterricht gehabt, noch wird sie um ihre Einwilligung zur Taufe und Aufnahme in die Gemeinde angegangen; noch kann sie sich schützen, daß nicht unwürdige und zweideutige Subjekte, die sich taufen ließen, ihr nun als Glieder zugeschoben werden. Aber auch für die Proselyten ist dieser Zustand nachteilig. Diese getauften Juden bleiben der Landeskirche fremd, werden nirgend religiös heimisch; das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinde und Kirche und die Verpflichtung der Kirche gegenüber kommt in ihnen nie auf. Der Proselyt giebt die festgeschlossene Gemeinschaft der Synagoge auf, tritt aus seinem Volkstum und religiösen Verband und empfängt doch keinen Ersatz dafür; kein Wunder, daß sich viele Proselyten zeitlebens unter den Christen und in den Gemeinden fremd fühlen und auch bei lebendigem Glauben an Christum doch den Mangel einer Volks- und Religionsgemeinschaft spüren; es fehlt ihnen die geistige Heimstätte. — Aufgabe kirchlicher Thätigkeit ist es aber nicht, auch für die äußeren Dinge, für materielle Unterstützung und soziale Eingliederung der Proselyten in die christliche Gesellschaft und das Volkstum Sorge zu tragen. Bei der zahlreichen Einwanderung der Juden und da Juden öfter auch ihre Heimat verlassen, um in evangelischen Ländern überzutreten, so ist oft auch materielle Unterstützung nötig; da ist eine kirchlich eingerichtete Mission auf die Beihilfe privater Liebesthätigkeit angewiesen. Nach dem Dargelegten gehört die Mission unter den Juden des eigenen Landes sozusagen zur inneren Mission. Da aber in dieser Thätigkeit die freien Vereinigungen eine glücklichere Hand haben, als die staatskirchliche, so wird es im großen und ganzen nicht gerade als ein Übelstand empfunden werden, daß die Judenmission Sache freier Vereine und Gesellschaften geworden ist, wenn diese nur der eigenen Kirche angehören. — Dagegen ist es ein sehr großer Mißstand, der meist mit schweren Ärgernissen und Schädigungen der Mission selbst verknüpft ist, wenn einzelne Privatpersonen, seien es Männer oder Frauen und Fräulein auf eigene Hand persönlich oder durch Angestellte Mission treiben oder treiben lassen. Sie sind niemand verantwortlich für empfangene Geldmittel; meist fehlt alles Geschick und die nötigen geistigen Vorbedingungen für rechten Erfolg; oft wird nur auf den Schein gearbeitet; manchmal sogar ein einträgliches Geschäft daraus gemacht. Gleichwohl fehlt es an allen Mitteln, solchen Franktireurs in der Mission das Handwerk zu legen. Man kann nur davor warnen, solche Bestrebungen zu unterstützen, die nicht von einem organisierten Verein oder Komitee anerkannter Christen ausgehen. — Die Missionsbestrebungen unter den innerhalb der evangelischen Kirchen wohnenden Juden, die alle mehr oder weniger in den Assimilationsprozeß mit den christlichen Völkern verflochten sind, können also nur die Aufnahme dieser Juden in die evangelische Kirche zum Zweck und Ziel haben. Eben darum würde diese Mission am geeignetsten durch christliche Geistliche dieser Kirche ausgeübt, die freilich dazu besonderer Vorbildung bedürfen. Den gebornen Christen fällt freilich die Zurüstung zum Missionsberuf unter den Juden sehr schwer, schwerer als gebornen Juden. Sie haben mehr Schwierigkeiten zu überwinden, um mit Juden recht verkehren und geistlich auf sie einwirken zu können; aber andererseits genießen sie größere Achtung und mehr Entgegenkommen von seiten der Juden, weil es ihnen mehr Eindruck macht, wenn geborne Christen sich um ihr Heil bemühen und ihre Bekehrung sich zur Lebensaufgabe machen. — [illegible] und verkehrt wäre es, wenn man die in evangelischen Kirchen Christen gewordenen Juden zu einer besonderen judenchristlichen Kirche sammeln und vereinigen wollte. Daraus entstünde nur eine neue Sekte; darauf werden sich auch die in evangelischen Ländern [illegible] Proselyten nie einlassen; solche Bestrebungen haben daher, wo sie versucht wurden, [illegible] Boden finden können. — Auf eines aber sollte die Kirchenbehörde besonders Acht haben, daß nämlich die Geistlichen nicht voreilig Taufen von Juden vornehmen. [illegible]

vorausgehenden gründlichen Unterricht, und nicht ohne daß wenigstens ernstliche Anfänge eines wirklichen Glaubenslebens sichtbar sind. Judentaufen sollten nicht bloß von der Bewilligung der kirchlichen Behörde abhängen, sondern diese sollte sich auch um die zu erteilende Unterweisung kümmern und dieselbe regeln. Leider sind die Fälle nur allzu häufig, daß Pfarrer nach einem höchst mangelhaften und kärglichen Unterricht, oft sogar ohne irgend welche Unterweisung, sogar ohne irgend welche genauere Kenntnis der Person des Petenten kurzerhand jedwedem die Taufe erteilen. Mancherorts sieht es fast aus, als sei der Taufakt und Taufschein gegen eine Gebühr käuflich. Von dieser Praxis hat die evangelische Kirche den größten Schaden. Mit bloß hergereisten, nicht landsässigen Juden sollten Kirchendiener überhaupt doppelt vorsichtig sein und sie an ordentliche Missionare weisen, da solche fahrende Leute mit dem Taufbegehren fast ausnahmslos mehr oder weniger schwer zu erkennende andere Zwecke verbinden. Solche voreilig getaufte Juden fallen nachher der Christenheit zur schweren Last und bringen die Judenmission selber in Mißkredit, indem die leicht täuschbaren Geistlichen dann alle Proselyten irrtümlich für Heuchler und Schwindler halten.

Die Methode des Missionierens richtet sich nach den Verhältnissen der Juden. So lange die Juden in fast rechtlosen Verhältnissen innerhalb der Christenheit lebten, konnten Staat und Kirche es erzwingen, daß die Juden entweder in ihren eigenen Synagogen oder in Kirchen die Predigt des Evangeliums anhören mußten, was freilich nur zu Zwangsbekehrungen führen konnte und dem Geist des Evangeliums nicht entsprach. Dieses Cogite intrare hätte die evangelische Kirche der katholischen nie nachmachen sollen. Seit der Emanzipation der Juden ist diese Weise unmöglich geworden. Man hat seitdem die Juden in ihren Häusern aufgesucht und durch Gespräche mit den Einzelnen und Familien und durch Verteilung von Traktaten und Büchern ihnen das Evangelium verkündet. Die Predigt in Synagogen und Schulen ist jetzt nur ganz ausnahmsweise und selten noch ausführbar. Nachdem nun aber auch die Juden im sozialen Leben sich eine höhere Stellung erworben und ihr geistiger und materieller Kulturzustand sich gänzlich verändert hat, wird auch dem Aufsuchen in den Häusern immer mehr Schwierigkeit in den Weg gelegt. Viele Juden berufen sich auf das Hausrecht und sehen die Besuche durch den Missionar, wenigstens wenn er den Zweck des Besuches deutlich zu erkennen giebt, als Zudringlichkeit, wenn nicht gar als Hausfriedensbruch an. So bleibt nur die zufällige Begegnung und die Öffentlichkeit übrig. Die vom Missionar gesuchten, aber vom Zufall abhängigen Gespräche in Cafés und Wirtshäusern, im Wartsaal und Waggon, auf der Promenade und Landstraße, im Kaufladen und Bureau sind oft vom besten und gesegnetem Erfolg. Von der Öffentlichkeit durch öffentliche Vorträge und Konferenzen für ihren Zweck richtigen Gebrauch zu machen, muß die Mission erst den Versuch machen. Doch sind auch hier schon geschickte Arbeiter sehr erfolgreich thätig gewesen. Manche Missionare halten auch offene Hallen, Lesezimmer, Freischulen nicht ohne Erfolg. Materielle Lockmittel sollten aber nicht angewandt werden, wie in England und Amerika geschieht. Bei Juden auf dem Lande oder niedriger Kultur- und Bildungsstufe ist immerhin das Besuchsverfahren noch ausführbar.

Der Katechumenenunterricht hat sich nach dem religiösen Stand und der geistigen Bildung der Katechumenen zu richten und muß ein ganz persönlicher sein, je nachdem der Glaube an die alttestamentliche Offenbarung vorausgesetzt werden darf oder nicht. Während im letzteren Falle erst die allgemeinen religiösen Grundlagen gelegt werden müssen, darf doch auch im ersteren Falle nicht vernachlässigt werden, die religiösen Grundbegriffe richtig zu stellen, indem sogar das Gottesbewußtsein des Juden, seine Begriffe von Heiligkeit, Sünde, Gerechtigkeit, Buße, Glaube u. s. w. andere sind als die christlichen. Mit besonderer Sorgfalt sind die schwierigen Lehren zu behandeln, welche dem Juden nicht nur Gegenstand des Ärgernisses, sondern geradezu des Abscheus sind und die er für Wahnwitz zu halten aufs tiefste geneigt ist: die Lehre von der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi, der Versöhnung durch Christi Tod u. s. w. Ein oft gefühlter und schwerer Mangel ist, daß, trotzdem die neuere Judenmission fast schon ein Jahrhundert hinter sich hat, doch noch kein für jüdische Katechumenen besonders eingerichtetes umfassendes und gründliches Lehrbuch der christlichen Religion ans Licht getreten ist. Pastor Bieling hat einen trefflichen Abriß geliefert: „Zum Unterricht jüdischer Katechumenen“ in Dalmans Kurzgefaßtes Handbuch der Mission unter Israel, Berlin 1893. Es wäre sehr verdienstlich, wenn der Verfasser diesen Grundriß zu einem wirklichen Lehrbuch ausarbeiten würde. Er würde damit der Mission und der Kirche selbst einen wichtigen Dienst leisten. Einzelne treffliche Vorarbeiten dafür hat auch seiner Zeit Prof. Dr. Franz Delitzsch

in Abhandlungen seiner „Saat auf Hoffnung" geliefert. Da bei dem stetig fortschreitenden jüdischen Assimilierungsprozeß die Taufen von Juden sich immer mehren werden, so wäre auch wünschenswert, daß in den Kirchenagenden für passende Taufformulare gesorgt würde. Es wäre Zeit, daß die Kirchenbehörden diese Seite der Judenfrage, die sie berührt, einer allseitigen Erwägung und Regulierung unterziehen würden.

2. Anders muß sich die Mission gestalten in nichtevangelischen Ländern, wo Juden in kompakten Massen bei einander wohnen. Dies ist hauptsächlich im Osten Europas und vorzüglich in den polnisch gewesenen Westprovinzen Rußlands der Fall. Die Zahl aller russischen Juden wird auf mindestens $1\frac{1}{2}$ Millionen, von manchen sogar auf 6 Millionen geschätzt. Aber auch in Galizien und Rumänien wohnen Tausende von Juden bei einander. Auch die 100000 russischen Juden, die enggedrängt im Ostend Londons wohnen, gehören in diese Ordnung zu den ausländischen Juden; nicht minder die 100000 ausländischen Juden in New-York. Sie bilden gleichsam eine Welt für sich. In den vorhin genannten, von römisch- und griechisch-katholischen Völkern bewohnten Ländern giebt es überall nur wenige, kleine, geistig unbedeutende, geistlich oft fast erstorbene, evangelische Diasporagemeinden. Die Mission kann sich da an keine Kirche anlehnen, sondern muß selbstständig auftreten und wirken. Hier bieten sich der Mission ganz besondere Schwierigkeiten. Hier haben es die Missionare oft noch mit tiefgewurzeltem jüdischem Fanatismus und Christenhaß, mit unglaublichem Aberglauben und jüdischer Engherzigkeit, aber auch mit innigem, altväterlichem Offenbarungsglauben, mit einer das ganze Leben umspannenden Religiosität und Frömmigkeit, mit gründlicher talmudischer Gelehrsamkeit und schwärmerischer chassidischer und kabbalistischer Mystik zu thun. Ein nicht auch mit jüdischem Wissen gründlich ausgerüsteter Missionar wird hier wenig Achtung, wenig Gehör und gar kein Verständnis finden. Er muß mit den Juden „jüdisch" denken und reden können und ihr Denken und Reden verstehen. Bringt es dazu ein geborner Christ, so wird er doppelt leichten Eingang und außerordentliche Erfolge erreichen. Da dies aber nur selten der Fall ist, daß ein geborner Nicht-Jude solche Kenntnisse hinreichend erwirbt, so sind unter den talmudischen Juden allzeit als die natürlichen Arbeiter bekehrte Juden aufgetreten. In jedem Fall sind sie die, welchen diese schwierige Arbeit am leichtesten fällt wegen ihrer Kenntnis der Denkweise, Sitten, religiösen Gebräuche, Sprache, Litteratur und Lebensumstände, der geistigen und moralischen Vorzüge, Schwächen und Fehler der Juden. Sie kennen beides, das jüdische Herz und den jüdischen Kopf. Zudem belebt viele Proselyten ein tiefer Drang, ihren Volksgenossen das Heil in Jesu zu verkünden, und ihre Arbeit ist auch allzeit von Segen begleitet gewesen. Doch dürfte es verfehlt sein, wenn eine Gesellschaft überwiegend oder gar grundsätzlich nur Proselyten zur Arbeit verwenden würde. Denn dann geschieht es leicht, daß in der Auswahl wenig wählerisch verfahren und oft untüchtige Leute, nur weil sie Proselyten sind, angestellt werden, oft auch Neophyten vorschnell zu Lehrern anderer gemacht werden. Auch ist nicht ganz mit Unrecht zu besorgen, daß solche die jüdischen Eigenheiten und Gewohnheiten, die jüdischen Anschauungen und Vorurteile, sogar die Unarten ihrer Pfleglinge allzusehr schonen, statt ihnen entgegenzutreten. Ebenso verfehlt aber, ja ganz unpraktisch wäre es, die Proselyten ganz vom Missionsdienst ausschließen zu wollen. Die Gebrechen und Gefahren werden am besten vermieden durch gemeinsame Arbeit von gebornen Christen und Proselyten. Entschieden muß aber die Leitung und Vorsteherschaft der Mission durch geborne Christen gefordert werden, einerseits damit die Vereine und Komitees mit der Christenheit in Zusammenhang bleiben und ihr Vertrauen besitzen, andererseits damit nicht ein falsch jüdischer Geist in der Mission sich festsetze. Doch sollten auch geborne Juden in jedem Komitee vorhanden sein, dann würden auch die Komitees vor vielen Mißgriffen und unpraktischen Maßnahmen bewahrt bleiben.

Was nun Zweck und Ziel der Missionsarbeit unter fremdländischen Juden anlangt, so machen sich hier ganz besondere Schwierigkeiten geltend. Was soll geschehen, wenn mitten in großen Judengemeinden ein Einzelner oder eine einzelne Familie zum Christentum übertreten will? Die Aufnahme und Eingliederung in eine schon bestehende Christengemeinde ist meist ganz und gar oder durch die faktischen Verhältnisse ausgeschlossen. Ein Einzelner kann auch keine Gemeinde bilden, kann sich als Christ inmitten seiner früheren Glaubensgenossen gar nicht halten, denn sie hassen und verfolgen solchen Abtrünnigen (Mechummed) auf alle Weise. Wenn es junge Männer waren, hat man bisher die Einzelnen in Proselytenhäuser oder ähnliche Anstalten nach London oder sonst [illegible] geschickt. Aber diese Verpflanzung in ganz andere Verhältnisse hat bei Vielen schlechte Früchte getragen. Den meisten Erfolg hatte man noch bei denen, welchen das [illegible]

ermöglicht wurde: sie wurden Missionare oder Geistliche in England und Amerika. Zu Handwerken und Gewerben waren wenige geeignet; viele gingen auch zu Grunde. Der Übertritt ganzer Familien war fast unmöglich und bereitete unendliche Schwierigkeiten. Nachdem aber nun auch in Polen und Rußland unter den Juden eine merkwürdige Bewegung zum evangelischen Christentum hin auftritt, und Tausende von Juden bei Geistlichen und Missionaren Unterricht begehren, wird es vielleicht doch möglich und notwendig sein, die Übertretenden zu jüdisch-christlichen Gemeinden zu sammeln, welche nach ihrer Weise und ihren Sitten entsprechend ein jüdisch-christliches Gemeindeleben einrichten. Solche jüdisch-christliche Gemeinden könnten unter der Masse ihres Volkes wie ein Licht scheinen und vieles zur religiösen Wiedergeburt des ganzen Volkes beitragen. Die Mission wird dieser Frage nicht aus dem Wege gehen können. Denn die Juden des Ostens sind zur Assimilation und Absorption in anderes Volkstum und Kirche weder gewillt noch fähig.

Was die Methode der Mission unter diesen östlichen Juden anlangt, so bieten sich dem Missionar nicht so viele Schwierigkeiten, an sie zu gelangen, wie im Westen. Er kann leicht überall Zugang finden und sofort ein religiöses Gespräch beginnen, denn der Gedankenkreis dieser Juden ist noch durch und durch religiös bestimmt, selbst wenn sie am Talmudjudentum irre geworden sind. Um so schwieriger ist der Disput mit ihnen. Nicht nur prunken sie gern mit Talmudgelehrsamkeit und disputieren gerne nach Art der Talmudschule (Jeschiba) in rabulistischer Weise, sondern auch ihre rabbinische Schriftauslegung steht der christlichen seit der Apostel Zeit schroff gegenüber. Dagegen imponiert ihnen sowohl genaue und sichere Handhabung des hebräischen Bibeltextes, als auch modern philosophisches Wissen. Diesen Juden gegenüber hat sich seit alten Zeiten die beliebte Missionspraxis gebildet, aus einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen biblischen Worten und Versen die Messianität und Gottheit Jesu Christi zu beweisen. Bei vielen Talmudgläubigen verfängt noch diese Beweisführung, womit jedoch für einen lebendigen und herzlichen Glauben noch wenig gewonnen ist. Es ist ein Unfug, wenn Juden bloß darauf hin schon getauft werden, daß sie sich durch diese Stellen von der Messianität Jesu überzeugt erklären.

Ein besonders wichtiges Mittel zur Einwirkung auf die Juden ist die Litteratur. Vor allem muß die h. Schrift Alten und Neuen Testaments unter ihnen verbreitet werden, um sie sowohl auf die Quellen ihrer eigenen, wie der christlichen Religion hinzuweisen. Es ist kein geringer Erfolg, daß die Juden sich genötigt sehen, um die Missionsbibeln zu verdrängen, eigene Ausgaben und Übersetzungen mit Erklärungen (vgl. das Bibelwerk von Dr. Philippson) zu veranstalten. Auch das hebräische N. Test. wird von den Juden des Ostens gerne angenommen und gelesen. Die ausgezeichnete Übersetzung von Prof. Delitzsch thut noch ihre Wirkung. (Das hebr. N.T. von Franz Delitzsch in umgearbeiteter 11. Aufl. unter Mitwirkung von J. J. Kahan herausgegeben von G. Dalman 1892, 12. Aufl. 1901.). Weniger tiefgründig und in den Geist des Textes eindringend, aber leichter lesbar ist die Übersetzung der Proselyten Salkinson und Ginsburg, welche daher von den Proselyten-Missionaren auch vorgezogen wird. Die übrige Missionslitteratur teilt sich in zwei Klassen, Lebens- und Konversionsgeschichten von Proselyten und dann Traktate über messianische Bibelstellen, über die alttestamentliche Opfersymbolik, über Kontroversfragen und Lehren. Je mehr aber der Geisteszustand der Juden sich der modernen Bildung öffnet und je mehr sie sich von der talmudischen, moralischen und religiösen Grundlage ihres bisherigen Judentums loslösen und entfernen, um so mehr wächst das Bedürfnis nach einer anderen Missionslitteratur, die mehr der modernen, religionslosen Geisteskultur Rechnung trägt.

Sobald in neuerer Zeit wieder Mission getrieben wurde, machte sich auch wieder, wie früher, das Bedürfnis nach Proselytenhäusern geltend. Der Übertritt eines Juden hat seitens seiner Familie die Ausstoßung zur Folge. Viele Übertretende haben vorher überhaupt keinen Beruf oder Lebensunterhalt gehabt, der sie als Christen ernähren könnte; viele sind vorher Talmudschüler, die von den Eltern oder Wohlthätern lebten. Sie müssen erst einen geordneten Beruf erlernen. Es kann nicht geleugnet werden, daß die Christen die Pflicht haben, solchen Proselyten zu Hilfe zu kommen. Es geschieht durch Aufnahme in Proselytenhäuser, wo sie wenigstens für die Zeit des Katechumenenunterrichts geistlicher und leiblicher Erziehung und Pflege unterstellt werden. Die Londoner Gesellschaft besitzt Werkstätten zur Erlernung eines Handwerks in London und Jerusalem; die irischen Presbyterianer haben ihr Heim in Hamburg vergrößern müssen und während der letzten 13 Jahre geschahen dort ungefähr 80 Taufen. Es ist nun unumgänglich notwendig, daß an Orten wie London, Hamburg, Jerusalem, wo solche Massen von Juden

zusammenströmen und immer eine Mehrzahl von Juden Unterricht begehrt, solche Häuser da sein müssen, in denen neben dem Unterricht sie beschäftigt werden. Aber es darf auch nicht verhehlt werden, daß manche diese Häuser als bequemen Unterschlupf benutzen und dann gleichsam zum Dank sich taufen lassen. Ferner ist es Thatsache, daß die Allerwenigsten bei den Handwerken, die sie da erlernen können, nachher bleiben wollen und dann leicht einem vagabundierenden Leben verfallen, ihren Taufschein als Bettelbrief benutzend. Es sollte daher niemand getauft werden, von dem man nicht die Gewißheit hat, daß er sich dann ehrlich und selbstständig ernähren kann und will. Das Bekenntnis aufrichtigen Glaubens könnte nur dann genügen, wenn die Taufe sie gleich in den Himmel einführte. Für das Leben auf Erden unter den Christen aber bedarf es der Existenzfähigkeit, ohne welche die Getauften nachher meist verkommen. Daß wohlbegabten Proselyten nachher irgendwie das Studium ermöglicht wird, ist sehr wohlgethan und meist von gutem Erfolg, lockt aber auch viele an in der Hoffnung, daß sie auch solch Glück haben würden. Auch ist es schwer, in diesen Häusern alle Eifersüchtelei, Streitigkeiten und Intriguen zu verhüten und zu dämpfen. Trotz diesen Schwierigkeiten werden aber solche Häuser Bedürfnis bleiben für gewisse Orte.

3. Die Juden, welche in heidnischen oder muhammedanischen Ländern wohnen, bilden den kleinsten Teil des ganzen Volkes. Sie stehen auch geistig und moralisch auf einem tieferen Standpunkt als die übrigen. Weder moderne Bildung noch alte Talmudgelehrsamkeit findet sich bei ihnen, sondern nur mehr oder weniger starke Tradition der Gebräuche und noch stärkerer materieller Sinn, als bei den übrigen Juden. Die Mission unter ihnen hat mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen und noch wenig Wurzel gefaßt.

Noch ist aber einer neuen, mächtig aufstrebenden Richtung zu erwähnen, die der Mission neue Probleme bietet. Es ist der seit 1897 entstandene Zionismus, d. h. die sich immer mehr organisierende und weiter ausbreitende Partei derer, welche sich das Ziel gesteckt haben, das jüdische Land für das jüdische Volk wieder zu gewinnen und dem letzteren wieder politische Existenz und Bedeutung und nationale Einheit zu verschaffen. Hervorgerufen als Reaktion gegen das Assimilationsstreben und als Heilmittel gegen die Drangsale des Antisemitismus und getragen von den uralten Hoffnungen und der Sehnsucht des Volkes nach Zion, schwillt diese politisch-nationale Richtung immer mehr an und wird bald das ganze Volk ergriffen haben, denn die Juden haben das Gefühl, daß es sich jetzt bei ihnen entweder um völlige Aufgabe und Absorption ihres Volkstums oder aber um Wiedergewinnung voller und selbstständiger Nationalität handelt. Ihr letztes Streben geht also auf nationale Wiedergeburt und unabhängige Stellung unter den Völkern. Die Juden wollen wieder eine jüdische Nation mit eigenem Heimatland und eigener Freiheit sein. Da nun bisher der Übergang zum christlichen Glauben immer auch die Aufgabe des jüdischen Volkstums in sich schloß und Lossagung von der jüdischen Nationalität, so muß der Zionismus eine der Mission feindliche Stellung einnehmen, da er die Mission als das Werkzeug ansieht, wodurch immer mehr Glieder vom jüdischen Volkskörper abgeschnitten werden. Andererseits aber wissen die Zionisten, daß sie der moralischen und vielleicht auch materiellen Unterstützung der christlichen Mächte und Völker zur Verwirklichung ihrer Pläne bedürfen, und auch daß gerade die gläubigen Christen, besonders in England, vielfach mit ihnen sympathisieren, weil sie eine Rückkehr der Juden in ihr Land für die Erfüllung biblischer Weissagungen halten, darum haben die Zionisten von Anfang an sich möglichst freundlich zu den Christen gestellt und allen Hasses und aller Polemik gegen die christliche Religion sich streng enthalten, denn manche von ihnen beseelt auch der Wunsch, eine Verständigung zwischen Judentum und Christentum herbeizuführen. So sind die Zionisten zwar Feinde der Mission, aber nicht Feinde des Christentums. Damit ist der Mission ein neues, schweres Problem gestellt. Was ist zu thun? Wir glauben, daß die Mission den Zionisten gegenüber eine dreifache Aufgabe hat: 1. sie muß die Juden davon überzeugen, daß die Annahme des christlichen Glaubens nicht grundsätzlich und unbedingt das Aufgeben der jüdischen Nationalität in sich schließt, und daß es keineswegs Tendenz der Mission ist, die jüdische Nation zu zerstören und aufzulösen, daß also ein Jude gar wohl dem Glauben nach ein Christ und der Nationalität nach ein Jude und Zionist sein kann, zumal da die Zionisten selbst erklärt haben, daß sie eine rein politische Partei seien und nach Glauben oder Unglauben ihrer Anhänger nicht fragen, so daß es also ein Widerspruch gegen ihre eigenen Prinzipien wäre, die gläubige Juden von ihrer Partei auszuschließen. 2. Die Mission muß die Juden davon überzeugen, daß eine nationale Wiedergeburt ihres Volkes unmöglich ist ohne [illegible]

religiöse Wiedergeburt, und daß ihre abgestorbene, rückständige jüdische Religion ein Hindernis ihrer nationalen Wiedergeburt ist, weil bei ihnen Volkstum und Religion aufs innigste verknüpft ist. Sie müssen zur Erkenntnis gebracht werden, daß ein Volkswesen nicht nach einer Seite wiedergeboren werden und nach der andern abgestorben bleiben kann, daß also die Wiedergeburt eine ganze, nationale und religiöse sein muß. 3. Die Mission muß ohne allen Schein der Seelenfängerei den Juden die Erkenntnis der Person Jesu und des wahren Wesens des Christentums erschließen; ihre Vorurteile gegen beide beseitigen und sie zu einer richtigen Würdigung beider veranlassen und in stand setzen; alles Weitere aber der geschichtlichen Entwickelung und dem Wirken des Geistes Gottes auf die Totengebeine des Hauses Israels (Ez 37) überlassen. Nur wenn das Reich Gottes selber identisch wäre mit einer der bestehenden christlichen National- oder Landeskirchen müßte es Tendenz der Mission sein, die Juden für den Eintritt in eine dieser Kirchen und für Aufgabe ihrer Nationalität zu gewinnen. Das Reich Gottes kann aber zu den Juden auch in einer anderen Form als der einer der bestehenden Kirchen kommen, daher hat die Mission den Juden nicht eine Kirche, sondern Jesum Christum und das Reich Gottes zu verkündigen. **Heman.**

Missionspriester s. d. A. Vincentius de Paulo.

Mitra s. d. A. Kleider und Insignien Bd X S. 531,26.

Mittagsland s. d. A. Negeb.

Mittler s. d. A. Versöhnung.

Moab. — Tristram, The Land of Moab, 1874; Conder, Het and Moab; Pal. Explor. Fund, Survey of Eastern Palestine I; Siegfried Langer, Reisebericht aus Syrien u. Arabien, 1883; Dougthy, Travels in Arabia Deserta 1, 18—127; Baedeker, Palästina[4], 173—178; Schick, Bericht über eine Reise nach Moab, ZdPV 2, 1—12; Klein, Notizen über eine Reise nach Moab, ebend. 124 ff.; Kersten, Umwanderung des Toten Meeres, ebend. 201 ff.; Schumacher, ebend., 16, 162 ff.; Brünnow, Reisebericht, MNdPV 1895, 65 ff., 81 ff., 1898, 33 ff., 49 ff., 1899, 23 f.; Bliß, Pal. Expl. F., Quart. Stat. 1895, 203—235; Hornstein, ebend. 1898, 93 ff.; Buhl, Geographie des Alten Pal., 49 ff., 122 ff., 265 ff.; G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land, 552 ff.; H. Winckler, Geschichte Israels 1, 46 ff., 203 ff.; Die Artikel „Moab" im Handwörterbuch d. bibl. Altert., Schenkels Bibellexikon, Hastings Bibl. Dictionary und Encyclopaedia biblica. Vgl. auch die Litteratur unter „Mesa-Inschrift".

1. Moab (מוֹאָב, in der Mesa-Inschr. מאב, assyr. Ma'ab, Ma'aba, Mu'aba) bezeichnet im AT das östlich vom Toten Meere wohnende Volk, das nur einmal (2 Chr 20, 1) gegen den sonstigen Sprachgebrauch: Söhne Moabs, בְּנֵי מוֹאָב, genannt wird. Das einzelne Mitglied des Volkes hieß Moabî. Das von diesem Volke bewohnte Land nannte man אֶרֶץ מוֹאָב; aber es kommen doch auch Stellen vor, wo das bloße „Moab" am natürlichsten als Lokalname aufgefaßt wird, besonders wo es als Femininum konstruiert wird, z. B. Jer 48, 4, Jud 3, 30. In der griechischen Zeit hieß das von den alten Moabitern bewohnte Land „Moabitis". Dagegen ist diese Benennung seit der arabischen Eroberung verschwunden; das Land heißt jetzt nördlich vom W. môğib: el Belqâ (als südlicher Teil dieser umfassenderen Landschaft) und südlich davon: Kerak.

Das moabitische Land wurde gegen Westen vom Toten Meere begrenzt. Gegen Osten bildete die Wüste die Grenze, die deshalb mehr östlich oder westlich lief, je nachdem sich das Kulturland nach dieser Richtung ausbreitete oder zurückzog; im allgemeinen kann man die große vom Norden nach Süden laufende Pilgerstraße als Ostgrenze betrachten. Im Süden trennt Wadi-el-ḥasâ (oder el-aḥsâ) als natürliche Grenze Moab von Edom; möglicherweise ist es dieses Thal, das im AT (Jes 15, 7) das ʿArabim-Thal heißt. Eine natürliche nördliche Grenze hatte das Land zu den Zeiten, wo es nur bis zur tief eingeschnittenen Môğib- oder Arnon-Schlucht reichte (s. u.). Dagegen fehlte eine solche in den Perioden, wo die Moabiter ihre Herrschaft über diese Schlucht hinaus ausdehnten, und man kann deshalb für diese Periode die Nordgrenze des Landes nur mittels der Städte, die als moabitisch bezeichnet werden, bestimmen. Danach wird ungefähr W. ḥesbân die äußerste Ausdehnung der Moabiter gegen Norden bezeichnen, mit Ausnahme der Jordanniederung, wo der Name ʿArbot Moab für den Jericho gegenüberliegenden Teil von el-Ghôr beweist, daß die Moabiter hier auch die Gegend nördlich von W. ḥesbân innegehabt haben. In seiner weitesten Ausdehnung wird Moab einen etwas größeren

Flächeninhalt als der Kanton Waadt, kaum die Hälfte von Montenegro umfaßt haben.

2. Das moabitische Land besteht hauptsächlich aus einer Hochebene, die sich im Osten als die große Wüste fortsetzt, von dieser nur durch einen niedrigen Höhenzug getrennt. Gegen Westen senkt sie sich in senkrechten Stufen zum tiefliegenden Toten Meere hinab. Vor den Randbergen lagert im südlichen Teile des Landes eine ziemlich breite Küstenebene, während im nördlichen Teile die Felsen mehrmals so nahe ans Wasser treten, daß ein Vorbeikommen hier unmöglich ist. Vor der Mündung der beiden Thaler W. beni hammâd und W. kerak bildet die Strandebene eine große Landzunge, el-Lisân. Der Name der Küstenebene ist im AT ha-ʿEmeq Jos 13, 19, vgl. Jer 18, 8. Die Hochebene dagegen heißt Sede Moab Gen 36, 35; Nu 21, 20; Ruth 1, 1 u. ö. oder Midbar Moab Dt 2, 8. Was Ezechiel 25, 9 die Schulter Moabs nennt, ist wohl der Abhang der Hochebene, wie er sich dem im Westjordanlande stehenden Betrachter zeigt. Nach seiner geologischen Beschaffenheit basiert das Plateau auf rotem nubischen Sandstein, auf welchem eine Schicht harten Kalksteins ruht, der wiederum eine Schicht weicheren Kreidekalk trägt. An mehreren Stellen zeugen umhergestreute Basaltsteine und heiße, schwefelhaltige Quellen von ehemaligen vulkanischen Eruptionen. Am häufigsten sind sie in den unteren Teilen der Wadis, aber auch auf der Ebene giebt es mehrere Punkte, wo der Lavastrom den Kalkstein durchbrochen hat (vgl. z. B. Doughty 1, 20). Die Hochebene, die im Norden durchschnittlich 800 Meter hoch ist, erhebt sich allmählich gegen Süden und erreicht bei Ǧafar eine Höhe von 1254 Meter. Gewaltige Naturrevolutionen haben sie zerrissen und schwindelerregende tiefe, von Osten nach Westen laufende Spalten hervorgebracht, die dem größeren südlichen Teile der Hochebene sein eigentümliches Gepräge geben. Vor allem giebt es drei große Wadis, die im östlichen Teile des Landes als flache Senkungen beginnen, aber schnell tiefer werden, bis sie als enge, von hohen senkrechten Felsenwänden umschlossene Schluchten in die Strandebene des Toten Meeres ausmünden. Die südlichste von ihnen ist Wadi kerak, dessen oberer Teil (nach einer Quelle in Kerak) W. ʿain-el-franǧi heißt, während er unten an seiner Mündung W. ḥaraša genannt wird. Er entsteht bei Qaṭrâne an der Pilgerstraße und mündet bei der oben erwähnten Halbinsel aus. Möglicherweise kommt er im AT unter dem Namen Zered (Nu 21, 12; Dt 2, 13 f.) vor. Noch großartiger ist der nächste Wadi, W. el-môǧib, der Arnon der Alten. Er entsteht durch die Verbindung einer ganzen Anzahl von Wadis (vgl. „Die Bachthaler Arnon" Nu 21, 14), über deren Richtung die Angaben Langers und Bliss' endlich Klarheit gebracht haben. Die Hauptquelle des Arnon, Râs môǧib, entspringt nicht weit von W. kerak, nordwestlich von Qaṭrâne, nordöstlich von Kerak. Der Quellbach vereinigt sich mit dem von Süden kommenden W. ed-debbe und läuft dann in nördlicher Richtung; später nimmt er in sein schon tiefer gewordenes Bett W. es-sulṭân von Osten und W. balua von Westen auf. Dieser erste Teil seines Laufes heißt gewöhnlich W. leǧǧûn nach einer Ruine in der Nähe der Quelle. Doch kommt auch der Name W. machêrus vor nach einigen Quellen nördlich von Leǧǧûn. In der Nähe von ʿArâʿir biegt er gegen Westen und vereinigt sich an dieser Stelle mit dem von Osten kommenden W. saida, der vorher einen südlichen Nebenbach W. ali aufgenommen hat. (Demnach scheint W. el-charaze, wie Brünnow MNDPV 1898, 52 die östliche Fortsetzung des W. el-môǧib nennt, ein anderer Name für W. Saida zu sein). Von jetzt an läuft der Strom zwischen seinen hohen Felsenwänden, die schon bei ʿArâʿir eine Höhe von beinahe 700 m haben, im engen Thale fortwährend nach Westen und nimmt kurz vor seiner Mündung noch den von Nordosten kommenden Wadi waʿle oder W. heidân auf, der von seinem Anfang bei Qalʿat Belqâ einen weiten Lauf vollendet hat. Wenn es Nu 21, 13 heißt, daß der Arnon vom Lande der Emoriten ausgehe, ist es klar, daß an die Hauptquelle bei Leǧǧûn nicht gedacht werden kann. Am nächsten liegt es hier an Wadi waʿle zu denken; aber zugleich wird der Arnon als nördliche Grenze Moabs erwähnt, und da dies nicht gut auf W. waʿle bezogen werden kann, weil mehrere Städte zwischen diesem Fluß und W. el-môǧib als israelitisch bezeichnet werden (s. unten), verstehen wir doch wohl sicherer den Ausdruck vom W. saida, dessen Quelle sich an der Grenze zwischen dem Emoriterland und Moab befand. Das dritte große Thal ist W. [illegible] maʿîn, der ebenfalls ziemlich weit im Osten entsteht und zuletzt durch eine [illegible] schnittene Kluft läuft. Im AT scheint er nicht erwähnt zu werden; dagegen [illegible] später, wie G. A. Smith richtig gesehen hat, den wohl berechtigten Namen Kallirrhoe (Jos. Arch. 17, 171; Bell. 1, 657). Einige Stunden oberhalb der Mündung [illegible]

sich an der Nordseite des hier breiter werdenden Thales die berühmten heißen Quellen, bei denen auch unter anderen Herodes d. Große Heilung seiner furchtbaren Krankheit suchte. Die Luft ist hier von dichten Dämpfen und starkem Schwefelgeruch erfüllt. Josephus, der eine eingehende Beschreibung dieses Ortes giebt, nennt ihn Baaras, Hieronymus Baaru, was vielleicht mit באר zusammenhängt. Auch etwas südlich von der Mündung der W. zerqâ maʿîn bei eṣ-Ṣara kommen warme Quellen vor. Außer diesen drei Hauptflüssen giebt es eine Reihe kürzerer und weniger bedeutender Wadis am Westrande der Hochebene. Südlich von W. kerak mündet W. numêre aus, den man wohl mit dem Wasser von Nimrim Jes 15, 6; Jer 48, 34 zusammenstellen kann. Zwischen W. kerak und W. el-môǵib öffnet sich W. bani ḥammâd, der schon in alter Zeit einen Hauptweg von der Küstenebene nach der Hochebene bildet. Endlich giebt es mehrere Wadis nördlich vom W. zerqâ maʿîn, darunter W. ʿajûn Mûsâ, der von den sogenannten Mosequellen an der Nordseite des Neboberges kommt. In el-Ghôr nördlich vom Toten Meere münden W. ḥesbân, Quṣaib, Kefrên und Nimrîn aus.

Der nordöstliche Teil der Hochebene, der von diesen Einschnitten nicht berührt wird, hat einen vom übrigen wesentlich verschiedenen Charakter. Er bildet eine wellenförmige Fläche, die im AT den Namen Mîsôr trägt, Dt 3, 10. 4, 43; Jos 13, 9. 16 f. 21; 20, 8; vgl. Jer 48, 8. 21. Im übrigen Teile des Landes wird die Eintönigkeit der Ebene nicht nur durch die zahlreichen Wadis, sondern auch durch einige Höhen unterbrochen, die eine prachtvolle Aussicht über das Jordanthal und das Westjordanland gewähren. Südwestlich von Ḥesbân bildet der Westrand der Hochebene einen immer enger werdenden, vorspringenden Rücken, der zuletzt steil zur Küstenebene abfällt. Der äußerste Vorsprung heißt Râs Sijâġa und ist 698 m hoch. Etwas weiter östlich bildet der Rücken eine flache, 805 m hohe Kuppe, die den Namen Nebâ trägt. Sowohl von diesem Gipfel wie von Râs Sijâġa hat man einen weiten Blick gegen Westen und Norden. An einem dieser Punkte muß man den Nebo-Berg der Mose-Geschichte suchen, je nachdem man das Dt 34, 1; vgl. 3, 27; Nu 21, 20 benutzte Wort roš als „Gipfel“ oder „Vorsprung“ auffaßt. Der Berg Nebo wird Dt 34, 1; vgl. 3, 27; Nu 21, 20 als Haupt vom Pisga bezeichnet, während er nach Dt 32, 49 zu den ʿAbarim-Bergen gehörte. Diese letztere Benennung, die nur beim priesterlichen Erzähler und dem von ihm abhängigen Redaktor vorkommt, scheint allgemeinerer Natur zu sein; dagegen ist Pisga deutlich ein bestimmter geographischer Name und war noch zur Zeit des Eusebius (Onom. 216, 6) im Gebrauch. Welchen Umfang dieser Name hatte, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, aber jedenfalls hießen die Abhänge des nordwestlichen Moabs im allgemeinen nach ihm Ašdot-ha-pisga Dt 4, 49; Jos 12, 3. Das Thal neben dem Haupte vom Pisga Nu 21, 20 scheint das Thal der Mosequellen an der Nordseite des Berges zu sein. In der Nähe von Pisga lag nach Eusebius der Berg Peʿor (Nu 23, 28), den man vom Wege zwischen Livias und Hesbon sehen konnte; vielleicht kann er in dem Berge el-Mušaqqar zwischen W. ʿajûn Mûsâ und W. ḥesbân gesucht werden. Auf der Ebene zwischen W. zerqâ maʿîn und W. waʿle erhebt sich der oben abgestumpfte Berg ʿAṭṭârûs. Der Westrand dieses Teils der Hochebene bildet einen 726 m von Schluchten umgebenen Berg Mkaur; er ist der von Josephus weitläufig beschriebene Berg, auf dem die Festung Machärus lag. Im AT scheint er unter dem Namen Har-haʿemeq Jos 13, 19 genannt zu werden. Südlich vom W. el-môǵib erhebt sich der 848 m hohe Berg Sîḥân, der in den alten Schriften nicht nachgewiesen werden kann; sein runder Gipfel kann von Jerusalem aus gesehen werden. Am W. Kerak ist der von Schluchten umgebene Berg, auf welchem die Festung Kerak liegt, zu erwähnen; er ist 1026 m hoch.

3. Die Hochebene ist beinahe baumlos, aber sehr fruchtbar und gleich trefflich als Weide wie als Ackerland. Besonders ergiebig ist die Gegend südlich von Kerak; der Boden besteht hier aus einem leicht zerbröckelnden Lehm, dessen viele Steinchen die Pflanzenwurzeln gegen die Sonne schützen. Hier sind auch mehrere Quellen, während sonst die reichlichen Niederschläge die Ebene bewässern. Selbst bei dem jetzigen verwahrlosten Zustande des Landes gewinnen die Bewohner mit leichter Mühe eine reichliche Kornernte, die darauf hinweist, was aus dem kleinen Lande bei sorgfältiger Benutzung werden könnte. Die tiefen Thalschluchten, deren Wasser perennierend sind, sind unten mit Rohrgebüsch und Oleandern überwachsen; an ihren Mündungen trifft man eine halb tropische Vegetation mit Palmen, Akazien, Euphratpappeln, ʿUšer-Bäumen (calotropis procera, Sodomsapfelstrauch) u. a. Unter den Haustieren spielen die Schafe die Hauptrolle. Von wilden Tieren giebt es Bären, Wölfe, Klippdachse, und auf der Steppe Gazellen und Strauße; auf den Felsenspitzen der Thalschluchten haben Raubvögel ihre Horste. Von Nagetieren

giebt es u. a. Ratten, die den Erdboden so unterminieren können, daß die Pferde hineinsinken. Die Ströme und Wassertümpel in den Wadis sind sehr fischreich. Der Temperaturunterschied zwischen den Jahreszeiten ist sehr hoch. Die Sommer sind glühend heiß (bisweilen 42° C. im Schatten), die Winter dagegen kühl. Brunnow wurde im Februar in ʿAin ḥesbân zwei Tage durch Schnee festgehalten und sah das ganze nördliche Moab mit einer weißen Schneedecke bedeckt, wobei allerdings die Temperatur nie unter den Gefrierpunkt fiel (MNDPV 1899, 21).

4. Das alte Testament und die Mesa-Inschrift nennen eine ziemlich große Anzahl moabitischer Städte. In Übereinstimmung hiermit giebt es eine Menge Ruinen in diesem Lande, deren Überreste jedoch mit wenigen Ausnahmen nicht in die alttestamentliche, sondern nur in die römische Zeit zurückweisen. Von den in den alten Quellen erwähnten Städten lassen sich mehrere sicher identifizieren; bei anderen ist es noch nicht gelungen, ihre Lage nachzuweisen, wie es umgekehrt auch eine Anzahl Ruinen giebt, deren frühere Geschichte uns unbekannt ist. Obschon der Name ʿArbot Moab, wie schon bemerkt, auf eine ehemalige Ausbreitung der moabitischen Macht im südöstlichen Ghôr hinweist, wird doch nur eine der hier liegenden Städte als moabitisch bezeichnet, nämlich Bet ha-jeŝimot Ez 25, 9; die Lage der alten Stadt wird durch den Hügel Suwême angegeben. Die Stadt Beth Peʿor, die nach der Angabe des Eusebius an einem der beiden Wege von Livias (Beth haran) nach Ḥešbôn gesucht werden muß, ist noch nicht gefunden; vgl. das oben über den wohl benachbarten Berg Peʿor Gesagte. Auch Sibma (Jes 16, 8; Jer 48, 32), das nach Hieronymus (zu Jes 16, 8) kaum 500 passus von Ḥešbon lag, ist noch nicht nachgewiesen worden. Östlich vom oberen W. Ḥesbân liegt die Ruinenstätte El-ʿâl, das alte Elʿale Jes 15, 4. 16, 9; Jer 48, 34. Die umfangreichen, aber wenig bedeutenden Ruinen Ḥesbân südlich davon bezeichnen die Lage des alten Ḥešbon Jes 15, 4. 16, 8 f.; Jer 48, 2. 34. 45. Das nach Eusebius in der Nähe von Ḥesbon liegende Minnith (Ri 11, 33) ist nicht aufgefunden. Etwas östlicher trifft man die Ruinen es-Sâmik, die vielleicht mit dem unten erwähnten Samaga zusammenzustellen sind. Ist die Identifizierung vom Berge Nebo mit Neba richtig, muß die Stadt Nebo (Jes 15, 2; Jer 48, 1. 22; Mesa-Inschr. Z. 14) unter den verschiedenen Ruinen auf diesem Berge gesucht werden. Auf dem Höhenrücken östlich von Ras sijâġa finden sich Überreste einer Kirche. Von hervorragendem Interesse ist die Ruinenstätte Mâdebâ südöstlich von Nebo, die die Lage des alten Mêdebâ ergiebt (Jes 15, 2; Mesa-Inschr. Z. 8). Diese Ruinen stammen aus der Zeit, da das Christentum sich hier verbreitet hatte und enthalten Trümmer von mehreren Kirchen. Eine Inschrift ist mit dem Jahre 362 datiert. Ganz besonders wertvoll ist der vor einigen Jahren gefundene Mosaikboden einer alten Kirche, der eine Karte von Palästina darstellt. Südwestlich davon liegen einige Ruinen aus der römischen Zeit, deren Namen Maʿîn auf das alte Baʿal Meʿon (Jer 48, 23; Ez 25, 9; Mesa-Inschr. Z. 9. 30) zurückweisen. Der römischen Zeit gehören die östlich von Mâdebâ liegenden Ueberreste von alten Kastellen oder Wasserstationen Qasṭal und Zizâ, während dagegen die merkwürdigen, oft beschriebenen Ruinen Mašetta östlich von der Pilgerstraße nach Brunnows Meinung am besten den Ghassaniden zugeschrieben werden. — Zwischen W. zerqâ Maʿîn und W. waʿle findet sich w. vom Hauptwege auf dem Berge ʿAṭṭârûs eine Ruine, die die Stelle des alten ʿAṭarot (Mesa-Inschr. Z. 10 f.) bezeichnet. Die Ruinen Qurêjât südlich davon sind das alte Qirjataim (Gen 14, 5; Jer 48, 1; Ez 25, 9; Mesa-Inschr. Z. 10). Auf dem westlichen Ausläufer dieses Teiles der Hochebene enthält ein Turm mit einer Cisterne die einzigen Überreste der berühmten alten Festung Machäros oder Mekawar. Im AT muß Ŝeret-ha-ŝaḥar Jos 13, 19 auf diesem Berge gesucht werden. Östlich vom Hauptwege trifft man die Ruinenstätte Libb, und im östlichen Teile der Hochebene liegen mehrere Ruinen von römischen Stationen, wie Zafrân, Umm Walîd und Qaṣr el-herri. — Zwischen W. waʿle und W. el-môǵib liegt gegen Westen das Dorf Dibân, das im Gegensatz zu den anderen meist römischen Ruinen für die Kenntnis der älteren moabitischen Geschichte von so hervorragender Bedeutung geworden ist, da hier die Mesa-Stele gefunden wurde (s. diesen Art. Bd XII S. 654). Eine genauere Untersuchung der Ruinen wäre sehr wünschenswert, da sie, wie Bliss bemerkt, wegen des Mangels an klassischer Ornamentierung am unmittelbarsten in die eigentlich moabitische Zeit zurückführen. Aus der römischen Zeit ist dagegen eine von Bliss beschriebene Ruinenstätte (Quart.-Stat. 1895, 228). Die alte Stadt lag auf zwei Hügeln, von welchen der höhere nördliche von einer Mauer umgeben war. Der alttestamentliche Name [illegible] Jer 48, 18. 22 (דיבן auf der Mesa-Stele, wahrscheinlich Daibon z. spr.), der Jes 15, 9 in Dimon verwandelt ist. Bêth gamûl Jer 48, 23 hat man mit el-Gumêl [illegible]

östlich von Dîbân kombiniert, was jedoch nicht sicher ist. Auch hier giebt es gegen Osten mehrere Ruinen von römischen Stationen, darunter besonders Umm er-rasâs nordnordöstlich von el-Gumêil. Auf einem Vorsprung an der Nordseite des W. el-môğîb liegt die von einer viereckigen Mauer umschlossene Ruinenstätte ʿArâʿir, das alte ʿAroʿer Jer 48, 19; Mesa-Inschr. Z. 26. — Südlich vom Arnon betritt man das eigentliche moabitische Land, das nicht wie der nördliche Teil einst von Israeliten bewohnt gewesen ist. Infolge dessen werden im AT hier nicht so viele Städte wie dort erwähnt, während jedoch die Ruinenstätten beweisen, daß diese Gegend ebenso reich bevölkert gewesen ist wie jene. Unmittelbar südlich vom Arnon liegen die Ruinen Muḥâtet el-ḥagg. Südwestlich davon erhebt sich der Berg Siḥân, auf dessen Gipfel sich Reste einer Stadt mit einer Akropolis und Kirchenruinen finden. Der vom Arnon kommende Hauptweg führt an den Ruinen Eriḥa und Qaṣr rabba vorbei nach der bedeutenden Ruinenstätte Rabba, die Überreste aus der römischen Zeit, darunter eine Inschrift aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts enthält. Es ist das von Eusebius und anderen erwähnte Rabbat Moab, das auch den Namen Areopolis trug. Da Am 2, 2 Qerijot als Vertreter des moabitischen Landes nennt, ist es möglich, daß diese auch Jer 48, 24 genannte Stadt mit dem späteren Rabba identisch gewesen ist. Nach der Mesa-Inschr. Z. 13 hatte Qerijot ein Hauptheiligtum des Kemoš. Mit noch größerer Wahrscheinlichkeit darf man Qir ḥareset oder Qir ḥeres Jes 16, 7; Jer 48, 31. 36, das nach 2 Kg 3, 25 eine besonders starke Festung gewesen sein muß, in Kerak suchen. Der jetzige Name kommt bei Ptolemäus als Karak moab vor. Was die alte Benennung der Stadt betrifft, führt die LXX auf die Form Qir ḥadešet (die neue Stadt, *Καρχηδών* Carthago), die Nestle und Driver vorziehen; doch würde diese Hypothese unbegründet sein, falls der Name W. ḥaraša (s. oben) mit dem alten Namen der Stadt zusammenhängen sollte. Weiter kann man mit dieser Stadt vielleicht Qir Moab Jes 15, 1, das der Targum mit כרכא דמואב übersetzt, zusammenstellen. Auf der Hochebene östlich von Rabba liegen mehrere Ruinen von römischen Militärstationen oder Wachttürmen, die die hier vorkommenden Quellen beschützen sollten; so außer der erwähnten Ruine Leǧǧûn, Reǧûm risân, Qaṣr Bešêr (eine Festung mit Inschrift aus dem Anfange des 4. Jahrh.), Ruǧm el-ʿâl u. a. Südlich vom W. kerak trifft man die Ruinen el-Môte, wo, wie wir später sehen werden, ein paar Mal Schlachten geliefert worden sind. Die von Eusebius erwähnte Stadt Bennamareim erinnert an das oben erwähnte alttestamentliche Nimrim und ist wie dieses im W. numêre zu suchen. Auf der Ebene südlich von el-Môte nahe an der Südgrenze des Landes liegt eine bedeutende Ruinenstätte mit Trümmern aus krystallinischem Kalkstein, namens Dât râs, das alte Thorma der römischen Zeit (Wilson, Quart.-Stat. 1899, 315). Unten an der Südostseite des Toten Meeres muß nach den Angaben des Josephus, Eusebius und späterer Schriftsteller Ṣoʿar gesucht werden. Daß dies Ṣoʿar weiter mit dem biblischen (Jes 15, 5; Jer 48, 34) identisch ist, und daß dieses nicht nördlich vom Toten Meere gesucht werden darf, geht daraus hervor, daß Ṣoʿar nach Ez 16, 46 südlich von Juda lag, und daß es nirgends unter den von den Israeliten bewohnten Städten nördlich vom Arnon angeführt wird. Zwischen Areopolis und Soʿar lag nach Eusebius die Stadt Lueitha d. i. das alte Luḥit, das an einem Aufstieg gelegen war (Jes 15, 5; Jer 48, 5); vielleicht kann es am Hauptwege von der Südostküste nach der Hochebene in W. bani ḥammâd gesucht werden, wo sich eine Ruinenstätte Ṣarfa findet. — Außer den hier erwähnten Städten kommen im AT und der Mesa-Inschr. noch einige Städtenamen vor, die nicht mehr lokalisiert werden können. So südlich vom Arnon Ḥoronaim (Jes 15, 5; Jer 48, 3. 5. 34; Mesa-Inschr. Z. 31), das am Fuß eines steilen Weges gelegen haben muß; Eglaim (Jes 15, 8; Jer 48, 34), das nach Eusebius südlich von W. kerak lag, und Holon Jer 48, 21. Nördlich vom Arnon lagen Beth Diblataim Jer 48, 22; Mesa Z. 30; vgl. Nu 33, 46f.; Beṣer Mesa Z. 27, wahrsch. mit Boṣra Jer 48, 24, identisch; Jahaṣ Jes 15, 4; Jer 48, 21. 34; Mesa Z. 18, das nach Eusebius zwischen Medeba und Dibon lag; Mefaʿat Jer 48, 21, nach Eusebius ein Kastell an der Grenze der Wüste; Qedemot Jos 13, 18. 21, 37; vgl. Dt 2, 26, das man in Umm er-raṣâṣ suchen konnte, und Beth Bamoth Mesa Z. 27; vgl. Jes 16, 2 und Bamoth Baʿal Nu 22, 41; Jos 13, 17. Bei den Grenzangaben wird Dt 2, 36; Jos 13, 9. 16; 2 Sa 24, 5 neben ʿAroʿer „die Stadt (oder wie A. Kamien vielleicht richtiger übersetzt: die Burg), die mitten im Wadi liegt", genannt. Sie muß in einem der Arnon-Wadis gesucht werden, aber eine bestimmte Lage kann nicht angegeben werden. Inwieweit sie mit dem ʿIr Moab an der Nordostgrenze Moabs Nu 22, 36 identisch war, ist nicht deutlich. Eigentümlich verhält es sich mit

dem mehrmals erwähnten ʿAr Moab Nu 21, 15. 28; Dt 2, 9. 18. 29; Jeſ 15, 1; während es nämlich Dt 2, 18 eine Stadt ſein kann, iſt es Dt 2, 9. 29 deutlich eine Landſchaft, und ſo wird es auch Jeſ 15, 1 von der LXX mit Moabitis überſetzt. Jedenfalls muß es in der Nähe vom Arnon geſucht werden.

5. In die Urzeit Moabs weiſen die vielen Dolmen und Cromleche zurück, die ſtumme Zeugen der ſpäteren Geſchichte des Landes geweſen ſind. Sonſt haben wir wie gewöhnlich keine ſichere Kunde von den älteſten Zeiten und den damaligen Bevölkerungsverhältniſſen des Landes. Das AT nennt die Emim als Ureinwohner Moabs (Gen 14, 5; Dt 2, 10 f.) und betrachtet die Moabiter als ſpäter eingewandert. Eine nach Gunkels wahrſcheinlich richtiger Auffaſſung urſprünglich moabitiſch-ammonitiſche Sage (Gen 19, 30 ff.) iſt in der vorliegenden Darſtellung mit der Abraham- und Loth-Erzählung verknüpft und läßt den Vater der „Lothſöhne" (Dt 2, 9. 17) von dem Thale des Toten Meeres in das moabitiſche Land einwandern. Hiſtoriſch iſt wohl die nahe Verwandtſchaft zwiſchen den beiden Völkern und den Israeliten; aber dann liegt es allerdings näher anzunehmen, daß ſie wie dieſe aus der Wüſte nach ihren ſpäteren Wohnſitzen gekommen ſind. Ferner ſetzt nicht nur Gen c. 19, ſondern auch die israelitiſche Einwanderungsgeſchichte voraus, daß die Moabiter ſchon in ihrem Lande ſaßen, als die Israeliten nach Kanaan zogen. Die Richtigkeit hiervon iſt in neuerer Zeit von H. Winckler beſtritten worden, der in der Erzählung Ri 3, 12 ff. eine Erinnerung an die Einwanderung und erſte Machtentfaltung der Moabiter ſieht. Aber die Beweiſe hierfür ſind kaum im ſtande, die wiederholte beſtimmte Darſtellung des AT.s umzuſtoßen. Die Nachricht Gen 36, 35 von dem Siege des ſemitiſchen Königs Hadad über die Midianiter auf dem Gefilde Moabs iſt zu vereinzelt und läßt zu viele Deutungen zu, um darauf etwas zu bauen. Ebenſo unſicher iſt die Erwähnung der Midianiter in der Geſchichte Bileams (Nu 22, 4. 7 u. ſ. w.), worin Winckler Spuren einer älteren Quelle nachweiſen will, die von den Moabitern bei dieſer Gelegenheit nichts wußte; denn die betreffenden Stellen können ebenſo gut mit Kuenen (Onderz.², 1, 324) als ſekundäre Ausgleichungsverſuche betrachtet werden. Und andererſeits beſitzt die Darſtellung der Einwanderung der Israeliten in das Oſtjordanland, wie beſonders Wellhauſen nachgewieſen, eine ſolche innere Wahrſcheinlichkeit, daß nur ganz zwingende Gründe uns nötigen könnten, ſie aufzugeben. Nach dieſer Darſtellung ſaßen die Moabiter ſchon in ihrem Lande, als die Israeliten die Wüſte verließen, hatten aber die Gegenden nördlich vom Arnon an die Emoriter verloren, die dort unter Sihon ein Reich gegründet hatten. Die Israeliten kamen als Freunde der Moabiter (Dt 2, 9 ff.), die wahrſcheinlich gehofft hatten, durch ihre Hilfe das Verlorene wieder zu gewinnen. Da die Israeliten ſich indeſſen nach dem Siege über die Emoriter in den Gegenden nördlich vom Arnon niederließen, wurde die Stimmung der Moabiter ſtark abgekühlt, was ſich in der Bileamsgeſchichte Ausdruck giebt. Über die Niederlaſſungen der Gaditer und Rubeniter nördlich vom Arnon haben wir zwei untereinander nicht übereinſtimmende Verzeichniſſe (Nu 32, 34—36; Joſ 13, 15 ff.). Sie werden im allgemeinen durch die Erwähnung Rubens Ri 5, 15 f. und durch die Worte der Meſa-Inſchrift Z. 10: von jeher ſaßen die Leute vom Gad im Gebiete ʿAtarot geſtützt. Das nächſte Mal, wo von den Moabitern die Rede iſt, ſind ſie Feinde der Israeliten, und es iſt ihrem König Eglon gelungen, nicht nur die umſtrittene Landſchaft nördlich vom Arnon zu erobern, ſondern auch ſeine Macht über Teile des Weſtjordanlandes auszudehnen. Durch die kühne That Ehuds und die dadurch entſtehende Erhebung ſeiner Landsleute wurde das moabitiſche Joch gebrochen und das kleine Volk für immer aus dem Weſtjordanlande verjagt. Eine Erinnerung an die Ausdehnung der moabitiſchen Macht unter Eglon enthält wohl der oben erwähnte Name ʿArbot Moab für den ſüdlichen Teil der Niederung öſtlich vom Jordan. Falls die unter dem Art. Jephta Bd VIII S. 663 f. erwähnte Quellenſcheidung Ri c. 11 richtig iſt, haben die Moabiter ſpäter Jephta und die öſtlich vom Jordan wohnenden Israeliten angegriffen, wurden aber von ihm beſiegt, und zwanzig Städte von ʿAroʿer (am Arnon) bis Minnith (in der Nähe von Hesbon ſ. oben) erobert (Ri 11, 27. 33). Das weiſt auf fortwährende Kämpfe in der Gegend nördlich vom Arnon hin, während Ri 5, 15 f. zu einer Zeit gedichtet worden iſt, da Ruben als noch kräftiger Stamm ungeſtört auf ſeinen reichen Weidetriften wohnte. Aber gerade dieſer Stamm litt allmählich ſo ſehr unter den unaufhörlichen Fehden, daß er zuletzt vollſtändig aufgerieben wurde, im Gegenſatze zu Gad, der ſich länger hielt. Nachdem das israelitiſche Königreich gegründet worden war, wurden die vielen Stammesfehden von Kriegen in größerem Stile abgelöſt. Inwiefern indeſſen ſchon Saul ſiegreiche Kämpfe mit Moab wie mit den anderen Nachbarvölkern geführt hat, wie es in der zuſammenfaſſenden Überſicht 1 Sa 14, 47 [illegible]

wird, ist recht unsicher, da es mit dem Bilde, das wir sonst von seiner Regierung gewinnen, schwer zu vereinigen ist (vgl. Buddes Kommentar). Dagegen liegt wohl kein Grund vor, die Historizität des Krieges Davids mit Moab zu bezweifeln (2 Sa 8, 3). Auffällig ist freilich die Grausamkeit, womit er die überwundenen Moabiter behandelte, besonders wenn man bedenkt, daß er nach 1 Sa 22, 3 f. früher, als er von Saul verfolgt wurde, seine Eltern beim moabitischen Könige in Sicherheit gebracht hatte. Aber hier können natürlich spätere Thaten der Moabiter, die uns unbekannt sind, die Erklärung enthalten haben. Eine Beleuchtung des früheren Verhältnisses zwischen David und Moab würde ferner das Buch Ruth enthalten, falls man diese schöne Idylle als Geschichtsquelle benutzen dürfte; aber dies ist aus mehreren Gründen zweifelhaft, zumal da David in der Erzählung 1 Sa 22, 3 f. mit keinem Worte an seine Verwandtschaft mit den Moabitern erinnert. Das besiegte Moab machte David nicht zu einer Provinz des Reiches, sondern begnügte sich, Tribut von dem Fürsten des Landes zu nehmen. Wahrscheinlich hörte diese Oberherrschaft schon unter Salomo, oder wenigstens nach dessen Tode und der Spaltung des Reiches auf. Als aber das ephraimitische Reich unter der energischen Regierung Omris wieder kräftiger geworden war, begannen die Israeliten aufs neue die Gegenden nördlich vom Arnon unter ihre Gewalt zu bringen. Genauere Einblicke in diese Verhältnisse gewährt die unschätzbare Mesa-Inschrift (s. d. Art.). Nach ihrer Angabe herrschte damals in Moab eine dibonitische Dynastie, die also ihr Centrum nördlich vom Arnon hatte. Unter der 30jährigen Regierung des **Kemoš** . . . (die zweite Hälfte des Namens ist unsicher) und anfangs auch unter der seines Sohnes **Meša** gelang es Omri und dessen Nachfolger bedeutende Vorteile über die Moabiter zu gewinnen. So eroberte Omri die ganze Landschaft **Medeba**, worin sich dann Israeliten ansiedelten. In der seit alten Zeiten von Gaditen bewohnte Landschaft **ʿAṭarot** befestigten die Israeliten die gleichnamige Stadt. Ferner gehörte ihnen die Stadt **Nebo**, wo sie einen Jahve-Altar hatten, und **Jahaṣ**, das von ihnen befestigt wurde. Außerdem lagen mehrere moabitische Festungen in Trümmern, die entweder die Israeliten oder andere Stämme, welche die Schwäche Moabs benutzten, zerstört hatten. Diesem Zustande gelang es aber dem König Mesa ein Ende zu machen. Die eroberten Landschaften und Städte nahm er zurück; die israelitischen Einwohner tötete er und ließ andere sich in den Städten ansiedeln, und die zerstörten Festungen baute er aufs neue. Nach dem AT fand diese Auflehnung erst nach dem Tode Ahabs statt (2 Kg 1, 1. 3, 5), aber die Worte des Mesa-Steines können kaum anders aufgefaßt werden, als daß das israelitische Joch schon während der Regierung dieses Königs abgeschüttelt wurde. Dagegen erzählt das Königsbuch (2 Kg c. 3) von einem Versuch, den Joram von Ephraim in Verbindung mit Josaphat von Juda machte, um den König Mesa wieder zur Anerkennung der israelitischen Oberherrschaft zu zwingen. Der Zug verlief anfangs günstig für die Israeliten; die verschiedenen Festungen im Lande wurden erobert und zerstört, die Felder mit Steinen verschüttet, die Quellen verstopft und die Fruchtbäume umgehauen. Der moabitische König zog sich in die Festung **Qir ḥareset** zurück und wußte schließlich in seiner Not kein anderes Mittel, als seinen erstgebornen Sohn auf der Festungsmauer als Sühnopfer zu opfern. Dann aber wendete sich das Schicksal; die verbündeten Könige wurden durch ein Ereignis, dessen Wesen aus der Erzählung nicht klar hervorgeht, gezwungen, ihre Pläne aufzugeben, und Moab gerettet. Für die wesentliche Geschichtlichkeit dieses Berichtes sprechen die verschiedenen charakteristischen Züge darin, während es andererseits leicht zu begreifen ist, daß Mesa diese Episode und das von ihm benutzte verzweifelte Mittel mit Stillschweigen übergeht. Dagegen läßt sich nicht mehr ausmachen, ob die Erzählung 2 Chr c. 20 vom Angriff der Moabiter und Ammoniter unter der Regierung Josaphats auf geschichtlicher Grundlage ruhe, oder ob sie nur eine Umbildung des Berichtes 2 Kg c. 3 sei. In der nach Mesa folgenden Zeit wurde wohl die von Amos gerügte Schandthat, daß die Moabiter die Gebeine des edomitischen Königs zu Kalk verbrannten (Am 2, 1), verübt; aber etwas näheres darüber wissen wir nicht. Bei der Wiederbelebung der ephraimitischen Macht unter Jerobeam **II.** wurde nach der Angabe 2 Kg 14, 25 (wonach wahrscheinlich Am 6, 14 zu erklären ist) die Herrschaft über Moab nicht erneuert, obschon die Israeliten damals Teile des Ostjordanlandes eroberten. Auch erwähnt Amos (2, 1 ff.) Moab als ein selbstständiges Reich, als dessen Hauptstadt er aber nicht **Dibon**, sondern **Qerijot** nennt. In der folgenden Periode werden die spärlichen biblischen Nachrichten über Moab durch keilinschriftliche Texte ergänzt, und einige moabitische Könige genannt, die im AT nicht vorkommen. Moab tritt in den Keilinschriften etwas später auf als die Nachbarstaaten, denn es fehlt nicht nur in den Inschriften Rammannirari's (812—783), sondern es wird auch kein moabi-

tischer König unter den Fürsten genannt, die im Jahre 854 bei Qarqara gegen Salmanassar kämpften, obschon hier sowohl Ahab von Israel als Ba'sa von Ammon erwähnt werden, ein Fehlen, das H. Winckler vielleicht richtig dadurch erklärt, daß Moab zu der Zeit noch Vasallenstaat unter ephraimitischer Oberhoheit war. Dagegen treffen wir in einer Inschrift Tiglat Pilesers (745—727) unter den Tribut zahlenden Fürsten Salamanu von Moab neben Ahaz von Juda (II R. 67 Z. 60). Der von Mehreren gemachte Versuch diesen Salamanu in Salman Hos 10, 14 wieder zu finden, ist gewiß verfehlt, da der Prophet an dieser Stelle kaum von einem moabitischen Könige spricht. Im Jahre 722 hatten die Moabiter die Genugthuung, den Untergang des ephraimitischen Erbfeindes betrachten zu können. Aus einer Inschrift Sargons geht indessen hervor, daß Moab sich später wie auch Philistäa, Juda und Edom auf das gefährliche Spiel einließ, beim ägyptischen Könige Hilfe gegen den mächtigen assyrischen Oberherrn zu suchen. Die Moabiter müssen aber bald das Aussichtslose dieser Politik eingesehen haben, denn Sanherib (704—681) nennt Kammusunadbi (= Kemošnadab) von Moab unter den Königen, die ihm freiwillig huldigten und schwere Abgaben zahlten (Taylor-Prisma Col. II Z. 53). Unter Asarhaddon (681—668) dauerte diese Abhängigkeit fort, denn Muṣuri von Moab kommt unter den Fürsten vor, die Materialien für die Bauunternehmungen des Königs abzuliefern hatten (Prisma B Col. V Z. 15). Unter Assurbanipal entstanden starke Unruhen und Bewegungen unter den Wüstenarabern, die in erster Linie für Moab eine Gefahr enthielten, und die Moabiter hatten deshalb allen Grund, dem Assyrerkönige treu zu bleiben und ihn in seinen Kriegen gegen die Beduinen zu unterstützen. In einer Inschrift lobt Assurbanipal einen moabitischen König, dessen Name leider nicht sicher gelesen werden kann, weil er den gedarenischen Häuptling Ammuladin bekämpft und geschlagen hatte. Obschon aber die arabischen Stämme damals von den assyrischen Truppen zurückgeworfen wurden, blieben sie doch fortwährend eine drohende Gefahr für die Moabiter wie für die Ammoniter, weshalb auch die Drohung des Propheten Ezechiel gegen diese Völker darauf ausgeht, daß sie den Söhnen des Ostens preisgegeben werden sollten (Ez 25, 10 f.). Vorläufig hatte indessen Moab Ruhe, und auch der durch den Untergang Assyriens entstehende Wechsel in der Weltherrschaft gefährdete nicht das Bestehen des Volkes, das vielmehr nun die Freude hatte, den Fall des zweiten israelitischen Staates zu erleben. Als Jojakim sich gegen Nebukadresar auflehnte, fielen unter anderen auch moabitische Streifscharen in Juda ein und verheerten das unglückliche Land (2 Kg 24, 2). Allerdings kamen nach Jer 27, 2 moabitische Gesandte mit Edomitern, Ammonitern u. a. in Jerusalem zusammen, um einen gemeinsamen Aufstand gegen Babylon zu verabreden; aber jedenfalls ist nichts daraus geworden und schließlich überließen die Nachbaren Juda seinem Schicksal. Als endlich Judas Vernichtung durch die Eroberung Jerusalems besiegelt worden war, freuten sich die Moabiter, wie Ezechiel (25, 8) es beschreibt, darüber, daß es jetzt den Israeliten, die eine Sonderstellung unter den Nationen beanspruchten, ebenso gegangen war wie vielen anderen Völkern. Doch zeigte es sich damals wie auch oft sonst, daß der Nationalhaß in Einzelfällen Ausnahmen erlaubt, denn wir hören gelegentlich von Judäern, die bei der furchtbaren Katastrophe des Landes Aufnahme in Moab suchten und fanden (Jer 40, 11). Nach der Darstellung des Josephus (Arch. 10, 181) hätte sich allerdings das Verhältnis zwischen Moab und Babel nach dem Falle Jerusalems geändert, denn er berichtet, daß Nebukadresar, ehe er gegen die Ägypter zog, mit Ammon und Moab Kriege führte; aber es läßt sich nicht entscheiden, ob diese Nachricht, die weder von der Bibel noch von den Inschriften bestätigt wird, auf historischer Wirklichkeit beruhe.

6. **In der nachexilischen Zeit hören wir wenig von den Moabitern.** Unter den fremden Weibern, die die für die Reinheit ihres Volkslebens gleichgiltigen Juden geheiratet hatten, und deren Kinder nicht mehr rein judäisch sprechen konnten, werden auch Moabitinnen genannt, Neh 13, 23; vgl. Esr 9, 1 f. Inwiefern Nehemias' Feind Sanballat (ein babylonischer Name Sinuballiṭ oder Sinmuballiṭ, „Sin macht lebendig") ein Moabit war, ist zweifelhaft, da sein Epitheton „der Horonite" ebenso gut vom israelitischen Bethoron, wie vom moabitischen Horonaim abgeleitet werden kann. Indessen nahte die Zeit, da die Moabiter, die bisher ihr Schifflein geschickt und glücklich zwischen den Felsen gesteuert hatten, von einem harten nationalen Unglücke getroffen werden sollten. Aus den oben erwähnten Unruhen unter den Wüstenarabern entwickelten sich allmählich neue Auswanderungen nach den benachbarten Kulturländern. Edom wurde von den Nabatäern besetzt, und ein ähnliches Schicksal traf in den Zeiten zwischen Nehemia und der makkabäischen Erhebung auch das moabitische Volk. Schon der mit [illegible]

verfeindete Hyrkan kämpfte nach Josephus in den Gegenden nördlich von Moab mit Arabern (Arch. 12, 229, vgl. die „Barbaren" 12, 222). Unter den verschiedenen Stämmen werden genannt die Nabatäer 1 Mak 5, 25. 9, 35, die in Medeba wohnenden Söhne Ambri's (1 Mak 9, 35, var. Jambri; Jos. Arch. 13, 11 *τοὺς Ἀμαραίου παῖδας*), wahrscheinlich ein ʿAmr Stamm, und die Söhne Baian's die als Wegelagerer den Juden Schaden zufügten und nach 1 Mak 5, 3ff. wohl zwischen Edom und Ammon gesucht werden müssen (vgl. Wellhausen, Israel. jüd. Gesch.³, 277 im Gegensatze zur Encyclop. Biblica 106. 505). Zu des Josephus Zeiten war diese Arabisierung des Ostjordanlandes so vollständig, daß er z. B. Moabiter und Gileaditer zu den Arabern rechnet (Arch. 13, 374), Machärus am arabischen Gebirge (Arch. 14, 83) und Hyrkans Burg Tyros in Arabien liegen läßt (Arch. 12, 233). Es ist deshalb ein ungenauer Ausdruck, wenn er in seiner Wiedergabe der Geschichte Loths sagt *ὁ μὲν Μωαβίτας μέγιστον ὄντας καὶ νῦν ἔθνος* (Arch. 1, 206), denn zu seiner Zeit waren die Moabiten keine reinen Nachkommen des alten Volkes, sondern ein Gemisch aus den früheren Bewohnern und Arabern. Eine Folge dieser Invasionen war, daß sich die alten Staaten in eine Anzahl von mehr oder weniger selbstständigen Stämmen auflösten, die unter Häuptlingen standen, und wozu noch die hellenistischen Städte kamen, die sich in der griechischen Periode gebildet hatten. Erst allmählich gelang es dem kräftigen Stamme der Nabatäer, ein Reich zu gründen, das seinen Mittelpunkt in Petra hatte. und dem der größere Teil des Ostjordanlandes unterworfen war. Über die einzelnen Begebenheiten in diesem Zeitraume haben wir nur spärliche und zerstreute Nachrichten. Wenn das Buch Daniel (11, 41) von Edom, Moab und Ammon spricht, die vom Angriffe des Antiochus verschont bleiben sollten, so bewegt der Verfasser sich hier im alten Sprachgebrauche der prophetischen Litteratur. Dasselbe gilt von Ps 83, 7, der indessen auf die wirklichen Verhältnisse mehr Rücksicht nimmt, indem er die im Ostjordanlande nomadisierenden Hagriten neben Moab nennt. Höchst merkwürdig ist der Satz im hebräischen Texte Sirachs 36, 10 השבת ראש פאתי מואב „vernichte das Haupt der Schläfen Moabs". Ist der Text hier ursprünglich (die Marginalnote hat אויב, der Grieche *ἐχθρῶν*), so weist er darauf hin, daß Moab damals aus einem uns unbekannten Grunde als Verkörperung der feindlichen Welt galt, womit man weiter Jes 25, 10f. kombinieren könnte. Festeren Boden betritt man erst mit der nüchternen Darstellung des 1. Makkabäerbuches. Wir erfahren hier, daß Judas Makkabäus mit den Nabatäern befreundet war, und dagegen mit den Baian-Söhnen und mit den Ambri-Söhnen in Medeba kämpfte (1 Mak 5, 4f. 9, 35ff.), wodurch wir schon ein gutes Bild von den zersplitterten Verhältnissen in diesen Gegenden gewinnen. Je mehr indessen sich die Macht der Nabatäer konsolidierte, je leichter mußte das Verhältnis zwischen ihnen und den aufstrebenden Hasmonäern einen feindlichen Charakter annehmen. Von wem Johannes Hyrkan Medeba und Samega eroberte (Jos. Arch. 13, 255; Bell. 1, 63; vgl. Ps 60, 10, der vielleicht dieser Zeit angehört), wird nicht gesagt. Aber jedenfalls hatte Alexander Jannäus (102—76) bei seinen Eroberungen im Ostjordanlande mit den Nabatäern zu kämpfen. Unter anderen Städten nahm er ihnen auch die alten moabitischen Festungen Medeba (das also in der Zwischenzeit wieder verloren gegangen sein muß), Horonaim, Eglaim, und Ṣoʿar (Jos 1, 89; Arch. 13, 374. 382. 397); außerdem eroberte er Hesbon, das aber eine hellenistische Stadt und Hauptpunkt eines Distriktes Esebonîtis war. Die mit Alexander gleichzeitigen nabatäischen Könige waren Obodas I. und Rabilos I., der mit dem syrischen König Antiochus Dionysos kämpfte und ihn bei Motho tötete (Euting, Nabatäische Inschriften 82). Alexanders schwacher Sohn Hyrkan versprach bei seinem Aufenthalte in Petra dem Nabatäerkönig Aretas III., ihm die von seinem Vater eroberten Städte, darunter auch die moabitischen, zurückzugeben (Arch. 14, 18). Dagegen scheint Hesbon unter jüdischer Herrschaft geblieben zu sein, denn es gehörte Herodes dem Großen, der es befestigen ließ (Arch. 15, 294). Esebonitis gehörte jedoch nicht zu Peräa, sondern bildete dessen Ostgrenze (Bell. 3, 47). Am Anfange des letzten Freiheitskrieges griffen die Juden die nichtjüdische Bevölkerung an und töteten viele davon, wie es auch sonst in mehreren Städten mit gemischter Bevölkerung geschah (Bell. 2, 458). Im Süden erstreckte sich die jüdische Landschaft Peräa bis zur Festung Machärus, wo das den Nabatäern gehörende Moabitis begann. Machärus selbst gehörte aber den Juden, so daß zu dieser Zeit also der Arnon wieder die Nordgrenze Moabs bildete. Die starke Festung war von Alexander Jannäus gegründet, wurde später von Gabinius zerstört, aber von Herodes dem Großen wieder aufgebaut. Nach seinem Tode gehörten sie bekanntlich Herodes Antipas (Bell. 7, 171; Arch. 14, 89. 18, 111; vgl. Mt 13, 3ff.). Im Freiheitskriege diente

sie den Juden als eine der letzten Festungen, die sie hielten. Moabitis blieb im Besitze der Nabatäer, bis ihr Reich im Jahre 106 n. Chr. vernichtet wurde. Nabataische Inschriften sind in **Umm-er-râsas** (aus dem Jahre 9/10 n. Chr., Clerm. Ganneau, **Arch. Researches, PEF** 2, 317) und **Medeba** (aus dem Jahre 37 n. Chr., CIS 2, 196 gefunden. Nach 106 bildete es einen Teil der Provinz Arabien, mit der Esbonitis auch vereinigt wurde; bei der späteren Einteilung wurde es zu Palaestina tertia gerechnet. Von dem Aufschwunge, den das Land unter römischer Herrschaft nahm, legen die vielen Ruinen, die zum größten Teile in diese Zeit zurückweisen, Zeugnis ab. Ein Netz von römischen Wegen mit Meilensteinen durchkreuzte das Land, während eine Reihe von Kastellen die schwache Ostgrenze verteidigten. Allmählich drang das Christentum in das Land ein, und es finden sich deshalb unter den Ruinen eine größere Anzahl von Kirchen; unter den Teilnehmern an den Konzilien trifft man Bischöfe von Areopolis, Hesbon, Medeba, Zoʿar, Kerak (vgl. Le Quien, Oriens Christianus 3, 729f. 733f. 737f. 769f.). Nachdem die byzantinischen Kaiser das Fürstentum der Ghassaniden als Bollwerk gegen die Beduinen errichtet hatten, kamen auch die alten moabitischen Gegenden unter die Herrschaft dieser Fürsten und wurde mit ihren anderen Besitzungen im Jahre 613–614 von den Persern verheert. Der Versuch, den Muhammed machte, diese Gegenden durch ein ausgeschicktes Heer zu bezwingen, wurde durch die Energie des Vikars Theodoros abgewehrt, und die arabischen Truppen erlitten eine große Niederlage bei **Muta** (Theophanes, **Chronographie ed. de Boor** 1, 335, vgl. Ibn Hischam 791ff.; Tabari, **Annales** 1, 1610f.). Aber wenige Jahre nach dem Tode des Propheten fiel das alte moabitische Land in die Hände seiner kriegerischen Anhänger.

7. Moab gehört zu den kleinen Völkern, die besonders deshalb unser Interesse erwecken, weil ihre Geschichte eine Parallele zu der der Israeliten bildet. Wie diese waren sie von der Steppe eingewandert und in inniger Beziehung zu der kanaanäischen Kultur getreten; und ihre Lebensverhältnisse und politischen Erlebnisse waren im großen und ganzen dieselben. Doch fand allerdings ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen Israel einerseits und Völkern wie Ammon und Moab andererseits statt. Während die Israeliten auf ihren Bergen verhältnismäßig isoliert wohnten und durch den Jordan von den Gebieten der Beduinen getrennt waren, gab es keine natürliche Barriere zwischen den Moabitern und den Wüstenstämmen. Die Thüre stand fortwährend offen und das Volk mußte immer auf die Möglichkeit einer neuen Invasion vorbereitet sein, die die kulturelle Entwickelung zurückschrauben konnte. Den jetzigen Zustand des alten Moab vor Augen sagt Doughty (1, 22f.): „wenn dies Land geschwächt würde, würde es bald teilweise verlassen werden, da es den Wanderungen der Beduinen offen liegt: die wenigen Bewohner würden sich in die stärkeren Städte zusammenziehen, die entlegenen Dörfer würden ohne Bewohner gelassen werden. Mit dem unsichern Lande hinter sich, würden die gefallenen Plätze nicht wieder gebaut werden.“ In der That enthält die Geschichte dieses Landes mehrere solcher Perioden, wo es in den Beduinenzustand zurücksank, um sich wieder emporzuarbeiten. Gelang es aber die Wüstenstämme zurückzuhalten, so besaß das Land in seinen natürlichen Hilfsmitteln eine vollständig genügende Grundlage, um ein Kulturleben darauf zu gründen. Es ist, wie Josephus sagt (Arch. 4, 83), fruchtbar und im stande, eine Menge Menschen zu ernähren. Eine Haupterwerbsquelle war die Viehzucht, wozu die trefflichen Weiden einluden, vgl. die Schilderung Nu 32, 1ff. Nach 2 Kg 3, 4 zahlte der mobitische König einen jährlichen Tribut von 100000 Lämmern und der Wolle von 100000 Widdern (vgl. Jes 16, 1, wo der Text indessen wahrscheinlich verderbt ist). Auch in der Mesainschrift Z. 30f. ist vom Herdenreichtum des Landes die Rede. Daneben giebt es in Moab vorzügliches Ackerland. Von der Hochebene sagt Doughty (1, 22): „es giebt viele Quellen und Wasserlöcher in diesem jetzt verödeten Lande; das Auge sieht überall Haufen von Steinen, die die alten Landwirte beim Pflügen aufgelesen haben; hier ist sehr fruchtbares Getreideland, der von den Bewohnern Keraks in Handtiefe gepflügt wird; für wenig Pfund kann man ein ganzes Feld kaufen, und Korn giebt es in ihrer Stadt beinahe wie Sand, so daß es wegen der übermäßigen Transportkosten nicht ausgeführt werden kann.“ Deshalb verschütteten die Israeliten, als sie auf den Befehl Elisas das Land verheeren wollten, alle Aecker und verstopften die Quellen (2 Kg 3, 19). Falls der Text Ez 27, 17 richtig ist, muß der Weizen von **Minnith** (s. oben), oder der aus dieser Stadt exportierte Weizen berühmt gewesen sein. Ferner befahl Elisa alle Fruchtbäume zu fällen. Es gab nämlich in Moab, wie die noch bewahrten [illegible] Oelkeltern beweisen, eine Menge Weinfelder und Ölbäume, was auch aus den Worten Jes 16, 9f. hervorgeht. Der moabitische Wein muß sehr geschätzt gewesen sein, [illegible]

Jes 16, 8 exportiert worden zu sein scheint. Unter solchen Verhältnissen konnte das Land trotz seiner Kleinheit eine verhältnismäßig große Bevölkerung erhalten. Josephus nennt an der oben citirten Stelle die damaligen Bewohner Moabs zahlreich, und daß es sich in älteren Zeiten ähnlich verhielt, lehren die vielen Städtenamen, die im AT vorkommen. Selbst bei der heutigen Vernachlässigung des Landes werden die Kerakenser, die allerdings nicht alle in Kerak selbst wohnen, auf 8—10000 geschätzt (Quart.-Stat. 1895, 220).

8. In die Kulturverhältnisse Moabs giebt die Mesainschrift einen höchst wertvollen Einblick. Schon ihre Existenz an und für sich ist in dieser Beziehung lehrreich. Wenn nämlich die Moabiter im 9. Jahrhundert v. Chr. im stande waren, einen längeren Text in ein so hartes Material wie Basalt einzugraben, muß die Schreibkunst bei ihnen eine ziemlich hohe Stufe erreicht haben, wie ja auch das Aufstellen eines solchen Denkmals überhaupt nur Sinn hat, wenn ein Teil des Volkes es lesen konnte. Auch zeigen die graphischen Eigentümlichkeiten, daß die moabitische Schrift sich selbstständig entwickelt haben muß, so daß der König nicht nötig hatte, sich dabei fremder Hilfe zu bedienen. Aus dem Inhalte der Inschrift lernen wir aber allerlei Einzelheiten kennen. Die Moabiter verstanden die Kunst, Festungen zu bauen; der König sorgte für das Verkehrswesen, indem er eine Straße (mesillat, also eine mit Kunst gebaute) am Arnon anlegen ließ; in seiner Hauptstadt ließ er Mauern mit Thoren und Türmen bauen, ein Schloß aufführen, Cisternen in allen Häusern anlegen und außerdem verschiedene Veranstaltungen treffen, deren Bedeutung uns aus sprachlichen Gründen nicht mehr klar ist.

Was die Religion Moabs betrifft, so geht sowohl aus dem AT als aus der Mesainschrift hervor, daß Kemoš der Hauptgott des Landes war (vgl. Jer 48, 7. 13; 1 Kg 11, 7. 33; 2 Kg 23, 13). Die Moabiter heißen Nu 21, 29; Jer 48, 11 das Volk des Kemoš. Die für Moab unglückliche Zeit unter der Regierung des Vaters Mesas rührte nach der Inschrift Z. 5 f. davon her, daß Kemoš auf sein Volk zürnte, und die Rettung des Landes verdankte Mesa der Hilfe des versöhnten Gottes. Auch zeigen die mit Kemoš zusammengesetzten Königsnamen die Bedeutung dieser Gottheit. Seinem Charakter nach war Kemoš ein kriegerischer Gott, vor dessen Altar die gefangenen Feinde abgeschlachtet wurden (Mesa-J. Z. 11 f.). Damit stimmt es auch, daß Mesa in seiner Not ihm seinen eignen Sohn als Opfer brachte, 2 Kg c. 3. Er besaß eine Bama sowohl in Dibon als in Qerijot (Z. 3. 13). Das wiederholte: es sprach Kemoš zu mir, in der Inschrift weist auf ein Orakel hin, von dessen Einrichtung wir allerdings nichts wissen. Von Priestern des Kemoš ist die Rede Jer 48, 7. An einer anderen Stelle der Inschrift heißt es, daß Mesa die Israeliten in Nebo töten ließ, nachdem er sie לעשתר כמש geweiht hatte (החרמתה). Wenn hier Aštar, was wohl am nächsten liegt, eine weibliche Gottheit ist, erinnert die Zusammensetzung an Namen wie Atargatis, deren Bedeutung für ihre Verehrer allerdings nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann (vgl. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte 255 ff.). Nur so viel ist klar, daß auch diese Gottheit einen ähnlichen Charakter gehabt haben muß wie Kemoš selbst. Ferner treffen wir einen Ba'al Peor, dessen Kultus nach Nu 25, 1 ff. einen orgiastischen Charakter gehabt hat. Der Name bezeichnet wohl diesen Gott als Herrn des Ortes Pe'or und läßt deshalb seine Identität mit Kemoš oder einer anderen Gottheit zu. Endlich hängt der Name des Berges Nebo sicher mit dem Gott Nebo zusammen, weshalb es wahrscheinlich ist, daß auch er in Moab verehrt wurde. Übrigens befand sich zur Zeit Mesas auf diesem Berge ein israelitisches Heiligtum, dessen אראל (vgl. Ez 43, 15 f.) der König vor Kemoš bringen ließ. Dasselbe Kultusstück in der für uns unverständliche Verbindung אראל דודה wird auch bei der Eroberung von 'Aṭarot (Z. 12) erwähnt; da es von Mesa „zurückgebracht" wird, war es wohl von den Israeliten aus einem moabitischen Heiligtum dahin geschleppt worden. — In religiöser Beziehung war also, trotz der Parallele zwischen der israelitischen und moabitischen Geschichte, die Entwickelung bei beiden Völkern eine ganz verschiedene. An keinem Punkte läßt sich bei den Moabitern irgend eine Bestrebung nachweisen, sich über den Standpunkt der semitischen Naturreligionen zu erheben. Überhaupt standen sie, soweit wir sehen können, auf keiner höheren Stufe in geistiger Beziehung. Von einer Weisheit, wie sie bei den Edomitern gerühmt wird, ist bei ihnen nicht die Rede. Dagegen wird ihnen wiederholt ein prahlender und brutaler Hochmut vorgeworfen (Ze 2, 8; Jes 16, 6. 25, 11; Jer 48, 29), der also für die Israeliten der am meisten hervortretende Charakterzug dieses Volkes gewesen sein muß.

9. Da im Vorhergehenden wesentlich nur von den politischen Beziehungen zwischen Moab und Israel die Rede gewesen ist, sollen noch zur Ergänzung die übrigen alt-

testamentlichen Stellen, die sich mit Moab beschäftigen, genannt werden. Daß Amos den Moabitern ein Verbrechen vorwirft, das nicht die Israeliten betraf, sondern im allgemeinen die Gesetze der Humanität und Pietät verletzte, ist schon erwähnt worden. Die übrigen prophetischen Stellen, die gegen Moab gerichtet sind, Ze 2, 8 f.; Jes c. 15 f.; 25, 9—12; Jer c. 48 betrachten dagegen das Verhältnis vom religiös-nationalen Standpunkte aus. Auf die schwierige und verschieden beantwortete Frage nach der Abfassungszeit dieser Abschnitte näher einzugehen ist hier nicht möglich und auch nicht nötig, da sie im allgemeinen unsere Kenntnisse der Geschichte nicht bereichern. Am rätselhaftesten ist der Abschnitt Jes 25, 9—12, da er den bestimmten Eindruck macht, aus einem sehr späten Zeitraum zu entstammen, wo aber nach dem, was wir sonst wissen, Moab nicht mehr als hervorragender Feind galt. Doch ist oben eine Stelle bei Sirach angeführt worden, die vielleicht etwas Licht über diese Frage verbreitet. Dem 15. und 16. Kap. des Jesaias, von dem Jer c. 48 abhängig ist, scheint ein von innigem Mitgefühle getragener Klagegesang über Moab zu Grunde zu liegen, der jetzt eigentümlich mit dem sonstigen Inhalte der Kapitel kontrastiert. Die Stimmung gegen Moab, die uns sonst im AT entgegentritt, ist wechselnd. Daß David, ehe er König wurde, in freundlichen Beziehungen zum moabitischen Könige stand, ist schon erwähnt. Auch kommt 1 Chr 11, 46 unter den Männern Davids ein Moabiter namens Jitma vor. Dagegen zeigt die Erzählung 2 Kg c. 3, welche verbitterte Stimmung gegen dies Volk in prophetischen Kreisen herrschte. Aus einer späteren Zeit haben wir die strenge Bestimmung Dt 23, 4 ff., wonach die Ammoniter und Moabiter nicht einmal im 10. Gliede in die Gemeinde Jahves aufgenommen werden durften. Da dies Gesetz Neh 13, 1 benutzt wird, ist Bertholet geneigt, es erst zur Zeit des Nehemias konzipiert sein zu lassen. Da aber die unmittelbar folgende Bestimmung Dt 23, 8 f., daß die Edomiter im dritten Gliede in die Gemeinde aufgenommen werden dürfen, unmöglich zu dieser Zeit entstanden sein kann, muß er zu dem etwas gewagten Mittel greifen, diese letztere Bestimmung einer noch viel späteren Zeit zuzuschreiben. Es dürfte demnach doch wohl sicherer sein, beide Bestimmungen als noch vorexilisch zu betrachten. Daß der heftige Kampf Esras und Nehemias' gegen die Ehen mit fremden Weibern auch die Moabiterinnen betraf, ist schon berührt worden. Um so auffälliger ist die sympathische Schilderung der Moabiterin Ruth in dem gleichnamigen Buche, da diese Schrift doch den Eindruck macht, erst spät geschrieben zu sein (was allerdings Driver bestreitet). Viele Neuere folgen deshalb Geiger, der im Buch Ruth den Ausdruck einer Richtung sah, die direkt gegen das strenge Verfahren Esras und Nehemias' opponierte, und in der That läßt sich eine solche Auffassung kaum vermeiden, falls die Bestimmung der Abfassungszeit richtig ist. Im Buche der Chronik sind dagegen die Ammoniter und Moabiter Typen der Erzfeinden, was sich nicht nur in der Erzählung 2 Chr c. 20 Ausdruck giebt, sondern auch darin, daß die Väter der beiden Mörder des Joas (2 Kg 12, 22) in eine ammonitische und eine moabitische Frau verwandelt werden (2 Chr 24, 26). Wie aber der Blick allmählich freier wurde, lehrt die von Schürer (Gesch.[3] 3, 135) angeführte charakteristische Erzählung Jadaim IV 4, wonach R. Josua im Gegensatze zu Gamaliel II behauptete, daß ein ammonitischer Proselyt trotz der oben angeführten Bestimmung Dt 23, 4 ff. in die Gemeinde aufgenommen werden durfte, da die alten Ammoniter längst nicht mehr existierten. Dasselbe galt in der That auch, wie wir gesehen haben, von der damaligen moabitischen Bevölkerung, in deren Adern nur wenig echt moabitisches Blut floß. **Fr. Buhl.**

Modalisten s. d. A. Monarchianismus.

Modestus, antignostischer Schriftsteller, s. oben Bd XII, 267, 2. — Vgl. Harnack, Geschichte d. altchristl. Litteratur 1, Leipzig 1893, 759; C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. u. Leipz. 1895, pass.

Nach Eusebius (Kirchengesch. 4, 25 vgl. 21) hat ein sonst nicht bekannter Modestus, Zeitgenosse des Philippus von Gortyna und des Irenäus, eine Schrift gegen Marcion geschrieben, deren Polemik besonders eindrucksvoll gewesen zu sein scheint. Das Buch ist verloren gegangen. Hieronymus (Vir. ill. 32) will noch von anderen *συντάγματα* des M. wissen, die ab eruditis quasi *ψευδεπίγραφα* repudiantur. Woher er diese Weisheit hat, ist unkontrollierbar. Vielleicht verdankt sie einem Mißverständnis des von Hieronymus im übrigen ausgeschriebenen eusebischen Textes ihr Dasein. **G. Krüger.**

Möhler, Johann Adam, gest. 1838. — Eine Lebensbeschreibung M.s von [illegible] mayer enthält die fünfte Auflage der Symbolik, Mainz 1838; vgl. den Artikel desselben [illegible]

in dem Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd VII, S. 189 ff. 2. Aufl. Bd VIII S. 1677; B. Wörner, J. A. Möhler, Regensburg 1866; J. M. Raich, Möhlers Symbolik. Ergänzungen dazu aus dessen Schrift: Neue Untersuchungen ꝛc. Nebst dem Lebensbilde Möhlers von H. Kihn. Mainz 1889; J. Friedrich. J. A. Möhler, der Symboliker. Ein Beitrag zu seinem Leben und seiner Lehre, München 1894; A. Knöpfer, J. A. Möhler, München 1896; L. Monastier, J. A. Möhler. Lausanne 1897. Vgl. auch den ausführlichen, teilweise auf persönlicher Bekanntschaft beruhenden Artikel von Dr. Kling in der 1. Aufl. dieser R.-E. IX, 662 ff. Außerdem sind zu vergleichen Karl Werner, Gesch. der kathol. Theologie, 1866, S. 470 ff.; H. Brück, Gesch. d. kath. Kirche im 19. Jahrh., 2. Bd, Mainz 1889; A. Schmid, Wissenschaftl. Richtungen auf dem Gebiet des Kath., München 1862; Hase, KG., S. 14. 727. 744; ders., Polemik, bes. Vorrede S. VIII ff.; Baur, KG. des 19. Jahrh., 1862, S. 309 ff.; Klüpfel, Gesch. der Univers. Tübingen 409. 443; Strauß, Kl. Schr., Neue Folge, 1866, S. 355; Nippold, Neueste KG., S. 169; Landerer, N. Dogmengesch., S. 378; Oehler, Symbolik, S. 25 ff.

J. A. Möhler ist geboren den 6. Mai 1796 zu Igersheim bei Mergentheim im württembergischen Franken als Sohn eines wohlhabenden Gastwirts und Dorfschultheißen. Die guten Anlagen des Knaben bestimmten den Vater, ihn den Studien zu widmen. Auf dem Gymnasium wohlvorbereitet wandte er sich auf dem Lyceum in Ellwangen 1814 dem philosophischen und bald darauf dem theologischen Studium zu. Mit der katholischen Fakultät 1817 nach Tübingen übergesiedelt und in das Wilhelmstift aufgenommen, machte er sich die hier gebotenen Bildungsmittel wohl zunutze. Neben andern Universitätslehrern (z. B. dem Philosophen Eschenmayer) hatte er an den Mitgliedern der katholisch-theologischen Fakultät Drey, Hirscher, Herbst, Feilmoser Lehrer, die in den verschiedenen Gebieten ihrer Wissenschaft zu den ersten gehörten. Apologetik, Dogmatik und Ethik, praktische, historische und exegetische Theologie waren durch diese Männer in würdiger und liberaler Weise vertreten, in einem Geist, der teils der Sailerschen, teils der Wessenbergschen Richtung sich näherte. Nachdem er 1819 die Priesterweihe empfangen, trat er als Pfarrvikar zu Weilerstadt und Riedlingen in die praktische Wirksamkeit ein; kehrte aber, um sich dem Lehramt zu widmen, bald nach Tübingen zurück, wo er 1820 zum Repetenten am Konvikt ernannt wurde. In dieser Zeit vertiefte er sich in die klassische Litteratur, griechische Philosophie und Geschichte, die ihn so mächtig anzogen, daß er schon im Begriff war eine philologische Lehrstelle sich zu erbitten, als von der theologischen Fakultät die Einladung an ihn erging, als Privatdozent das Fach der Kirchengeschichte nebst den verwandten Disziplinen zu übernehmen (1822). Bevor er aber in diese Wirksamkeit eintrat, sollte er zu seiner weiteren Ausbildung eine wissenschaftliche Reise mit Staatsunterstützung unternehmen. Er besuchte nun im Winter 1822—23 die bedeutendsten evangelischen und katholischen Hochschulen, besonders Göttingen, wo der Kirchenhistoriker G. J. Planck, und Berlin, wo besonders Schleiermacher, Neander, Marheineke bildenden Einfluß auf ihn übten, sowie andererseits der geistiglebendige junge Mann durch sein edles und feines Benehmen Achtung und Vertrauen sich erwarb. Im Sommer 1823 eröffnete er als „Privatdozent voll jugendlicher Ideale“ seine Vorlesungen in Tübingen, zunächst über Kirchengeschichte, Patrologie und Kirchenrecht, und beteiligte sich als Mitarbeiter an der theologischen Quartalschrift. Was er in derselben niedergelegt, findet sich größtenteils in den von Döllinger 1839 herausgegebenen Gesammelten Schriften und Aufsätzen (Regensburg 1839—40, 2 Bände). Doch hat der Herausgeber hier ein paar der interessantesten Artikel aus den Jahren 1824 und 1825 absichtlich übergangen, „angeblich weil sie, an sich weniger bedeutend, einer früheren unreifen Geistesrichtung angehören, die der Verfasser bald und für immer abstreifte“. Es gehört hieher wohl die Recension von Schmitts Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche (1824), worin der Recensent die Bewilligung des allgemeinen Gebrauches des Kelches im Abendmahl mit großer Freimütigkeit befürwortet, die Sophistik der Verteidiger der Kelchentziehung mit kräftigem Unwillen rügt und die jetzige katholische Sitte entschieden mißbilligt. Noch stärker sind die Äußerungen über Messe, Kelchentziehung, lateinische Kultussprache ꝛc. in einer gleichfalls unzweifelhaft von Möhler herrührenden Recension einer Schrift von L. Schaaf über die preußische Kirchenagende (1825), — Äußerungen, in denen sich der Widerspruch gegen katholische Mißbräuche und priesterlichen Hochmut unbeschadet seines Katholicismus in energischer Weise äußert. — Aus derselben Zeit sind auch die Aufsätze Möhlers: Hieronymus und Augustin im Streit über Gal 2, 14 (1824, 1; Ges. Schriften I, 1 ff.); Über den Brief an Diognetus (1828, 3; Ges. Schriften I, 19 ff.); Karl der Große und seine Bischöfe (Tüb. Quartalschrift 1825), — bemerkenswert als schöne Proben patristischer und kirchenhistorischer Studien. Größeres Aufsehen aber machte die erste selbstständige Schrift, die unter Möhlers Namen hervortrat: Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Ka-

tholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825, 2. Aufl. 1843. Das Ganze zerfällt in zwei Abteilungen: Einheit des Geistes und Einheit des Körpers der Kirche. Jene ist zuerst die mystische des hl. Geistes, die alle Gläubigen zu einer geistigen Gemeinschaft vereint (Kap. 1), dann die verständige in der Lehre als dem begriffsmäßigen Ausdruck des christlichen Geistes (Kap. 2), im Gegensatz gegen die Häresien als die Vielheit ohne Einheit (Kap. 3), endlich die Einheit in der Vielheit: Bewahrung der Individualität in der Einheit der Gläubigen (Kap. 4). In der zweiten Abteilung wird vom Bischof, in welchem die Einheit der Gemeinde sich zusammenfaßt (Kap. 1), aufgestiegen zu der kirchlichen Einheit im Metropoliten und der Synode (Kap. 2); von da zur Einheit des gesamten Episkopats (Kap. 3) und schließlich zum römischen Primat, dessen stufenweise Entwickelung aus den geschichtlichen Verhältnissen des Altertums und Mittelalters nachgewiesen wird — nicht ohne kritische Bemerkungen gegen die Reformation des 16. Jahrhunderts, die das Prinzip der Einheit negiert, aber auch gegen den modernen Ultramontanismus, der steif auf den Ansichten beharren will, die sich im Mittelalter unter ganz anderen Umständen entwickelt hatten. — So zeigt sich hier Möhler als ein Mann, der über den empirischen Katholicismus wie über den historischen Protestantismus hinausstrebt, indem er für einen idealen Katholicismus, wie er ihn in den alten Vätern gefunden zu haben glaubt, kämpft und schwärmt und in diesem Kampf gegen die Entstellung desselben selbst protestiert.

Diese Schrift über die Einheit der Kirche erregte in katholischen Kreisen bei den einen Anstoß, bei den anderen Begeisterung (s. Friedrich S. 8f. das Urteil Döllingers), besonders aber richtete sie die Aufmerksamkeit auf den hoffnungsvollen jungen Mann; schon 1826 erging an ihn ein Ruf von der Universität Freiburg, dessen Ablehnung seine Beförderung zur a. o. Professur in Tübingen zur Folge hatte. Im folgenden Jahre ließ er („zum Teil nicht ohne äußeren bestimmenden Einfluß", wie sein katholischer Biograph sagt) seiner Erstlingsschrift eine zweite folgen, welche denen, die an der ersten Anstoß genommen, ihr Urteil zu berichtigen Gelegenheit bot: Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampf mit dem Arianismus, Mainz 1827, 2 Bände; 2. Aufl. 1844: — ein Bild der Arbeiten und Kämpfe der Kirche des 4. Jahrhunderts, in lebendigen, frisch aus den Quellen geschöpften Zügen den Zeitgenossen vor Augen gestellt. Aber auch zu einer Ehrenrettung des Mittelalters führten ihn seine kirchenhistorischen Studien; eine der hervorragendsten Gestalten desselben, Anselm von Canterbury, „den Mönch, den Gelehrten und den Kämpfer für die Kirchenfreiheit", hat er mit Liebe geschildert in der theol. Quartalschrift 1827, 3. 4; 1828, 1; Ges. Schriften I, 32 ff. Wie er (freilich nicht ohne sophistische Willkür) auch dem anerkannten Betrug noch eine ideale Seite abzugewinnen wußte, zeigen seine Fragmente aus und über Pseudoisidor (geschrieben 1829—32, abgedruckt in Ges. Schr. I, 283 ff.). Außerdem sind als kleinere, kirchenhistorische Arbeiten zu nennen: eine Abh. über den Ursprung des Gnosticismus, ursprünglich Glückwunschschreiben zum 50jährigen Doktorjubiläum des Göttinger Planck 1831, abgedruckt in den Ges. Schr. I, 403; eine durch die orientalische Frage veranlaßte Abhandlung über das Verhältnis des Islam zum Christentum 1830; Ges. Schr. I, 348 ff. und Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei 1834, Ges. Schr. II, 54 ff. Dagegen blieben zwei größere kirchengeschichtliche Werke, deren Plan und Vorarbeiten ihn lange beschäftigten, unvollendet: seine Patrologie oder christliche Literargeschichte, wovon Reithmayer aus Möhlers Nachlaß Bd I herausgegeben hat, der aber zu zwei Dritteln nicht von Möhler, sondern vom Herausgeber herrührt (Regensburg 1840); und eine Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und Ausbildung, wovon ein Fragment in den Ges. Schr. II, 165 ff.

Bald nach Erscheinen des Athanasius war Möhler den 28. Dezember 1828 von seiner Fakultät mit der theologischen Doktorwürde ausgezeichnet, von der Regierung den 31. Dezember zur ordentlichen Professur befördert worden. Sein Einfluß als akademischer Lehrer stieg immer höher, seine geistvollen, mit lispelnder Stimme und einer eigentümlichen Anmut vorgetragenen Vorlesungen wurden auch von protestantischen Theologen häufig besucht und er übte großen Einfluß auf das heranwachsende katholische Theologengeschlecht. Versuche der preußischen Regierung, ihn für Breslau, Bonn oder Münster zu gewinnen, wurden jedoch durch das Widerstreben der hermesianischen Partei vereitelt, s. Friedrich S. 24 ff. Wie sehr Möhler damals mit der Universität und dem konstitutionellen Staatsleben befreundet und verwachsen war, zeigen seine „Betrachtungen über das Verhältnis der Universitäten zum Staat 1829" (Ges. Schr. I, 268 ff.), worin er den Gedanken ausführt, daß im konstitutionellen Staat die Universität als Staatsanstalt eine unmittelbare

freiere Stellung einnehme als früher. Dagegen bekämpft er den kirchlichen Liberalismus der aufgeklärten katholischen Professoren in Freiburg, als diese statt an Erneuerung des kirchlichen Lebens von innen heraus zu denken, zuerst (1828) die Aufhebung des Cölibats und Gestattung der Priesterehe beantragten. Möhler, der nicht ohne Einfluß persönlicher 5 Lebenserfahrungen aus einem Gegner ein Freund des Cölibats geworden zu sein scheint, trat jener, damals unter dem süddeutschen Klerus weitverbreiteten, auf Beseitigung des Zwangscölibats gerichteten Bewegung entgegen in einer Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des dem katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibats (Ges. Schr. I, 177 ff.), worin er zeigt, daß die Selbstständigkeit der Kirche durch den Cölibat bedingt 10 sei: „der Cölibat des Klerus befördere nicht nur die Freiheit der Kirche dem Staat, sondern auch die Freiheit des Staats der Kirche gegenüber".

Immer deutlicher bereitet sich jetzt jener Umschwung bei Möhler vor, der dann in seinem dritten Hauptwerk, der Symbolik, seinen Ausdruck fand. Als Vorläufer dazu erkennen wir die Betrachtungen über den Zustand der Kirche im 15. und zu Anfang des 15 16. Jahrhunderts (1831, Ges. Schr. II, 1 ff.), worin er die Reformation darstellt als eine revolutionäre Bewegung, durch welche die ruhige Entwickelung der mittelalterlichen Kirche und der in derselben reichlich vorhandenen guten Keime zerstört, die kirchliche Einheit zerrissen worden sei. Immer eifriger beschäftigte er sich mit dem Studium der Quellen des konfessionellen Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus und hielt (nach 20 dem Vorgang seines protestantischen Kollegen Baur) Vorlesungen über Symbolik. Durch diese Vorträge und deren Veröffentlichung glaubte er eine sichtbare Lücke in der katholischen Litteratur auszufüllen, ein umsichtiges wissenschaftliches Urteil über das Verhältnis der Konfessionen zu befördern und damit einen Frieden, der aus der wahren Kenntnis des Zwiespalts und seiner Entstehungsgründe hervorgeht. In diesem Sinn, zur Orien- 25 tierung seiner Glaubensgenossen über das Wesen des Protestantismus und seiner verschiedenen Richtungen gab er seine „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften" heraus (Mainz 1832, 5. vermehrte und verbesserte Auflage nach dem Tod des Verf. herausgeg. v. Reithmayer 1838; 9. Auflage 1884; auch in mehrere fremde Sprachen, ins Französische, Eng- 30 lische und Italienische übersetzt) — das Hauptwerk seines Lebens, das einerseits in seiner Kirche weithin eine freudige Aufnahme und Verbreitung fand, andererseits aber auch eine mächtige Gegenwirkung von seiten der protestantischen Kirche und Theologie hervorrief. Unter den protestantischen Theologen war es vor allem sein Tübinger Kollege Dr. Baur, der zuerst in der Tübinger Zeitschrift 1833, H. 3. 4, dann in einem besonderen Werk: 35 Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, Tübingen 1834, als gelehrter und scharfsinniger Apologet des Protestantismus ihm entgegentrat. Ihm stellte Möhler seine Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten (Mainz 1834; 5. Aufl. mit einer Einleitung und Anmerkung herausgeg. v. P. Schanz, Regensburg 1900) entgegen, worin 40 er manches noch heller zu beleuchten und festzustellen suchte. Baur blieb die Antwort nicht schuldig, indem er zuerst seine Erwiderung auf Herrn Möhlers neueste Polemik 2c., Tübingen 1834, dann eine zweite verbesserte, mit einer Übersicht über die neuesten Kontroversen vermehrte Auflage seines Gegensatzes 2c., Tübingen 1836, erscheinen ließ. Nächst Baur war es Marheineke, der in einer ausführlichen, auch besonders abgedruckten Recension 45 in den Berliner Jahrbüchern die Gebrechen des Möhlerschen Werks aufdeckte (Berlin 1833). Als dritter Hauptgegner erhob sich C. J. Nitzsch mit fünf Abhandlungen in den ThStK 1834—35, welche 1835 gleichfalls im besonderen Abdruck erschienen u. d. T.: Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers nebst einem Anhang: Protestantische Theses, — eine Frucht tiefer und umfassender symbolischer Gelehrsamkeit, mild und scharf, 50 aus der Fülle protestantischen Glaubens- und Lebens hervorgegangen, in der Richtung einer höheren Vermittlung sich bewegend. Wenn auch zuzugeben ist, daß von sämtlichen protestantischen Gegenschriften keine, seis unter Protestanten seis unter Katholiken, eine dem Werke Möhlers gleiche Bedeutung erlangt hat (Hase), so gehört doch ein hohes Maß von Verblendung dazu, wenn Möhlers Biograph Reithmayer von einem glänzenden Sieg 55 des Katholicismus und einer empfindlichen Niederlage der Protestanten redet, welche das Möhlersche Werk „verblüfft angestaunt" haben sollen. Vielmehr diente dasselbe nur dazu, das protestantische Bewußtsein zu stärken, die Einsicht in den Gegensatz zu fördern, die prinzipielle Differenz noch klarer zu machen. Man war gerne bereit den Scharfsinn und die Tüchtigkeit des Gegners anzuerkennen und sich zu freuen, daß er von der gemeinen 60 Weise katholischer Polemiker, die Reformation aus den niedrigsten Motiven zu erklären,

zu einer höheren Ansicht sich erhebt und sie aus einer tiefreligiösen, wenn auch schwärmerischen Erregung abzuleiten sucht. Aber man hatte auch Grund sich darüber zu beklagen, daß Möhler, statt von den Prinzipien auszugehen, mit seiner Polemik bloß an eine Reihe von einzelnen Dogmen sich halte; daß er, statt die Gegensätze nach den öffentlichen Bekenntnisschriften darzustellen, mit den Privatschriften der Reformatoren und einzelnen darin sich aussprechenden extremen Auffassungen sich so viel zu schaffen mache, und dadurch das Verständnis der symbolischen Lehren nicht fördere, sondern verdunkle; daß ihm überhaupt, trotz seiner vertrauten Bekanntschaft mit der protestantischen Litteratur und Theologie, das Verständnis der reformatorischen Prinzipien und Persönlichkeiten abgehe. Und auf der anderen Seite kann nicht geleugnet werden, daß Möhlers Darstellung der römisch-tridentinischen Lehre eine idealisierende, der Wirklichkeit nicht entsprechende ist. Kurz, indem Möhler einem idealisierten Katholicismus einen karikierten Protestantismus gegenüberstellt, hat er keine wissenschaftliche Symbolik geliefert, sondern eine Parteischrift und nicht, wie er behauptet, der Wahrheit und dem Frieden gedient, sondern dazu beigetragen, den konfessionellen Streit neu zu entzünden. Es ist eine Verdrehung des Sachverhalts, daß Knöpfler aus der protestantischen Abwehr „animose und gehässige Angriffe" macht (S. 73). Daß es aber auch innerhalb der katholischen Kirche an Parteiungen nicht fehlt, zeigte sich eben damals einerseits in dem hermesianischen Streit, andererseits in dem Konflikte des Abbé Bautain mit seinem Bischof; an jenem Streit hat sich Möhler, so sehr er die ganze Richtung der hermesianischen Schule mißbilligte, grundsätzlich niemals beteiligt (vgl. hierüber Reithmayer im K.-Lexikon S. 1685); über die Ansichten Bautains spricht er in feiner und vorsichtiger Weise sein Urteil aus in seinem Sendschreiben an diesen (ThQS 1831, Ges. Schr. II, 141 ff.); über die Verhältnisse und Zustände der katholischen Kirche in der Schweiz äußert er sich in einem Sendschreiben an einen jungen schweizerischen Theologen v. J. 1836, Ges. Schr. II, 253 ff.

Die Polemik, in welche Möhler durch seine Symbolik verwickelt wurde, trug dazu bei, ihm seine Stellung in Tübingen zu verleiden. Im Frühjahr 1835 folgte er einem Ruf an die theol. Fakultät in München (s. Friedrich S. 32 ff.), wo er (zunächst für das Nominalfach der Exegese berufen) mit Vorlesungen über den Römerbrief seine Wirksamkeit eröffnete, in der Folge aber auch über andere paulinische Briefe, über Kirchengeschichte, Patrologie &c. Vorlesungen hielt und mit Vorstudien zu einer Geschichte des Mönchtums sich beschäftigte (s. Ges. Schr. II, 165 ff.). Anfangs schien es ihm hier, wo er in ungestörtem Frieden leben konnte, wohl zu gehen, auch seine angegriffene Gesundheit sich aufs neue zu befestigen. Aber nachdem im Jahre 1836 die Cholera ihm zugesetzt hatte, wurde er im Frühjahr 1837 durch eine heftige Grippe aufs Krankenlager geworfen, mußte im Sommer seine Vorlesungen aussetzen und in Meran Erholung suchen, wo auch der Umgang mit den frommen und gelehrten Benediktinern ihm wohltat. Aber die Hoffnung auf Wiederherstellung ging nicht in Erfüllung; mit Eintritt der winterlichen Jahreszeit bildete sich ein Lungenleiden aus; dazu kamen gemütliche Aufregungen infolge der Kölner Ereignisse. Auf diese bezog sich sein letzter Aufsatz, den er zwei Monate vor seinem Tod unter dem Druck körperlicher Leiden schrieb oder diktierte: Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche (Ges. Schr. II, 226 ff.). Ein Mann von solchem Ansehen erschien der preußischen Regierung selbst in jenen Zeiten des beginnenden Kirchenstreites als eine wünschenswerte Acquisition; es war ihm schon im Dezember 1837 eine Professur in Bonn oder ein Kanonikat in Köln angeboten worden; er ging nicht darauf ein teils aus Scheu vor den Wirren, teils aus Rücksicht auf seine zerrüttete Gesundheit. Zu Neujahr 1838 ehrte ihn König Ludwig von Bayern mit dem Verdienstorden des hl. Michael. Kurz darauf begann er seine Vorlesungen wieder, aber nach wenigen Wochen erkrankte er so bedenklich, daß er sich mit den Sterbesakramenten versehen ließ. Zwar genaß er wieder und dachte an die Erledigung dringender Arbeiten; aber dem Münchner Klima, den Beschwerden des Lehramts und den gemütlichen Affektionen des ultramontanen Parteitreibens (vgl. AAZ. 1858, Nr. 1) war seine angegriffene Gesundheit nicht mehr gewachsen. Der König ernannte ihn zum Domdekan von Würzburg. Aber dieser Schimmer zeitlicher Würde, womit er ohne sein Zuthun noch bekleidet wurde, war ihm ein Vorzeichen des nahen Endes. Ein Zehrfieber führte die Auflösung rasch herbei; am Gründonnerstag den 12. April 1838 ging er ein zu dem Frieden, den seine Seele unter allen Kämpfen und Anfechtungen stets liebte und suchte. Ein Denkmal, aus Beiträgen fast des ganzen katholischen Deutschlands errichtet, schmückt sein Grab auf dem Münchner Gottesacker, die Inschrift nennt ihn: Defensor fidei, literarum decus, solamen ecclesiae.

Zu den oben genannten Schriften Möhlers kam noch hinzu seine Kirchengeschichte, herausgegeben von Pius Bonif. Gams, O. S. B., Regensburg 1867—70, 3 Bände nebst Registerband. **Wagenmann** † (**Hauck**).

Möller, Johann Friedrich, gest. 1861.

Johann Friedrich Möller, Generalsuperintendent der preußischen Provinz Sachsen, ist geboren den 13. November 1789 zu Erfurt als Sohn eines Geistlichen, dessen Vorfahren schon in mehreren Geschlechtern Pastoren in Erfurt gewesen waren. Die erste Vorbildung erhielt er von seinem Vater, dann besuchte er das Erfurter Gymnasium, hierauf die Universität Göttingen; von ihren theologischen Lehrern gedachte er später besonders Plancks dankbar; philologische Studien in Heynes Seminar gingen den theologischen zur Seite; auch von Heeren und Blumenbach hat er tiefere Eindrücke empfangen. Im Jahre 1811 wurde er Lehrer der Katechetik und Methodik am Schullehrerseminar seiner Vaterstadt, im folgenden zugleich Diakonus an der Barfüßerkirche. Mehrere Jahre verwaltete er provisorisch das Direktorium des Schullehrerseminars, einige Zeit auch die Stelle eines städtischen Oberschulaufsehers. Nachdem er 1829 Pastor an derselben Kirche geworden, 1831 Senior des evangelischen Ministeriums und als solcher Ephorus des Stadt- und Landkreises, erhielt er 1832 zugleich das Amt eines Konsistorialrats bei der kgl. Regierung. — Schon durch seine Ordinationspredigt über 1 Ti 3, 1 („der schöne Beruf eines christlichen Lehrers") klingt die Freude am Reichtum der Schrift charakteristisch hindurch, denn in dieser Richtung rechnet er zu der Schönheit seines Berufs die Vorbereitung, die er nötig mache. An seinem Geburtstag 1816 ergreift ihn „die herrliche Predigt" von Harms: „Was fehlt mir noch", und veranlaßt ihn zu strengem Selbstgericht. Mit Harms in persönliche Beziehung brachte ihn eine kleine von diesem freudig begrüßte Sammlung religiöser Dichtungen, welche M. 1816 veröffentlichte: Christenglück und Christenwandel in religiösen Gesängen (s. Schlesw.-Holst.-Lauenb. Kirchen- u. Schulblatt 1880, Nr. 21). Von da an sind Harms Schriften und Predigten für M. viel gewesen, der kräftige und originale Quell religiösen Lebens in ihnen erquickte und förderte ihn. Wie anders aber doch M. aus den unbefriedigenden Gegensätzen des Rationalismus und Supranaturalismus seinen Weg in die Tiefe und auf die Höhe suchte, als dies der Thesenkämpfer that, zeigt besonders sein „Versuch: Was verlangt die fortgeschrittene Zeit von denen, die zu Trägern des Ewigen berufen sind?", im dritten Jahrgang des Reformations-Almanachs (Erfurt 1821), den Möller nach des Verlegers, Fr. Keyser, Tode herausgab. Bereitwillig erkennt er in dem durch Gegensätze hindurch fortschreitenden philosophischen Zeitgeiste die Momente an, welche der Richtung des Ewigen angehören, und findet namentlich in Jacobi und Fries Stützpunkte. „Die wichtige Aufgabe unseres christlichen Amtes ist also, daß wir die positiven Lehren der hl. Schrift der Vernunft unserer Zeitgenossen vorhalten, die damit verwandten, in dem Menschen schon vorliegenden, nur noch dunklen Elemente aufsuchen und nachweisen, und eine innere Aneignung und einen Übergang des Einen in das Andere zu bewirken wissen. Je tiefer wir dabei in die hl. Schreine des Herzens führen, je gewisser wir in den innersten Ahnungen und Bewegungen den Menschen ergreifen, je häufiger es uns glückt, die äußere Offenbarung so an die innere zu halten, daß diese, in die überraschenden Wirkungen einer geistigen Wahlverwandtschaft versetzt, das nicht zu ihr Gehörige, Fremdartige abstößt und das Wesen von jener als ihr eigentümliches Erbe an sich nimmt, desto glücklicher und heilvoller wird unsere gesamte Thätigkeit sein. M.s Anteil an der weiteren kirchlichen Entwickelung und ihren Kämpfen hat diese Grundlinien mit kirchlicher Füllung versehen, hat auch die Position selbst wesentlich verstärkt und ergänzt, das Zeitgewand ist abgestreift, aber die Grundrichtung, welche sich darin ausspricht, ist geblieben, und namentlich die katechetische Virtuosität Möllers ist aus ihr hervorgewachsen. In dieser Richtung ist schon das Schriftchen „Über die erste Behandlung des Religionsunterrichts in den unteren Klassen der Volksschule. I. Die eigentliche Gotteslehre", Erfurt 1824, bemerkenswert. In steigendem Maße legte dann M. für den Religionsunterricht der Volksschule das Schwergewicht auf die biblischen Geschichten. Vgl. „Unterlagen der Gotteserkenntnis in der christlichen Volksschule", 2. Aufl., Erfurt 1836. — Nach einer anderen Seite war es die geistliche Poesie, in welcher die religiös-sittliche Idealität ihre Flügel suchte, und der Verkündiger des Wortes den Ton, welcher den Widerhall in den Herzen wecken sollte. Auf jene erste Sammlung folgte 1822 die größere: Der christliche Glaube und das christliche Leben; geistliche Lieder und Gesänge für Kirche, Schule und Haus, Erfurt, Keyserische B. Harms nahm eine große Anzahl in sein Gesangbuch auf,

in kirchlich eingeführte Gesangbücher haben sich doch nur wenige Eingang verschafft (vgl. Koch, Geschichte des Kirchliedes 2c., 2. Aufl., III, 362 ff.). Mitten in eine gesegnete bauende Thätigkeit, die sich trotz mancher Hemmungen einer zarten Gesundheit frisch immer weiter ausbreitete auf dem wachsenden Arbeitsfelde, fiel der lutherische Separatismus Grabaus und seiner Anhänger. Möller hatte am 17. Juni 1834 mit gutem Vertrauen in Grabaus warmen und frommen Eifer ihn zum Pfarrer von St. Andreas in Erfurt ordiniert und auf die Agende verpflichtet — zu einer Zeit also, in welcher Scheibel bereits Preußen verlassen hatte, und in Breslau die Separation in vollem Gange war. Grabau, der viel Zulauf hatte, stieß zuerst durch eigenmächtige Einrichtung eines Abendgottesdienstes an, eine Sache, die von oben recht bureaukratisch behandelt wurde; bald sagte er sich von der Agende los und wurde suspendiert (September 1836). Eine Predigt Möllers in Graubaus Kirche vermochte die Entstehung einer separierten Gemeinschaft nicht zu hindern, welche nun, während Graubau abgesetzt und wegen ungesetzlicher Eingriffe längere Zeit in Haft war, wegen Verletzung der landeskirchlichen Ordnungen fortgesetzten Polizeistrafen verfiel. Möller, persönlich der Union zugethan, litt doch schwer in tiefem Mitgefühl mit dem gefangenen Gewissen der frommen durch Grabau und den Polizeizwang fanatisierten Leute. Und auf ihn gerade als Konsistorialrat fiel das Odium für Dinge, die er abzuwenden nicht vermochte. „Es ist kein Kaiphas und Hannas so schwarz, er muß mir Namen und Bild leihen" (M. an Dräseke 13. März 1837). Schon zu Anfang der Bewegung (26. Oktober 1836) warnte er namens des evangelischen Ministeriums die Behörde vor jeder Maßregel, welche die Herrschaft eines Glaubenszwangs auch nur befürchten lasse, weil sonst nicht nur „die Ohnmacht des Gesetzes dem Gewissen gegenüber sich herausstellen", sondern auch „die Verantwortlichkeit derjenigen sich steigern würde, welche das Unglück hätten, bei Vollstreckung solcher Maßregeln die Organe zu sein". Vergeblich; im März 1837 schüttet er Dräseke sein Herz aus. Es sei ihm, als müsse man dem König zurufen: „Den Gebundenen eine Öffnung". Nichtvollstreckung der verhängten Strafen genüge nicht. „Es gilt den Reiz der Uebertretung durch Aufhebung des Begriffs der Straffälligkeit zu entfernen und der so heiß begehrten Freiheit der Religionsübung durch Erlaubnisse, welche die Freiheit regeln, einen Dämpfer aufzusetzen und eine Abkühlung zu bereiten." Er legt es Dräseke nahe, mit Vorschlägen an den König zu gehen. Dräseke zog den Bischof Neander herein, der aber von Zugeständnissen an die 500—1000 Altlutheraner nichts wissen wollte. In einer ausführlichen Eingabe vom 18. Oktober 1837 setzt M. das Verwerfliche und auch nach den Voraussetzungen des Landrechts Unberechtigte des Verfahrens und des dadurch faktisch geübten Glaubenszwangs auseinander und plaidierte für die landesgesetzlich zulässige Duldung, also für eine verfassungsmäßig beschränkte Religionsfreiheit, d. h. für Duldung in Betreff des Religionsunterrichts, der Andachtsübung und gottesdienstlichen Anstalten, „aber nicht für die das Staatsrecht alterierende Prätension, sich unter eigenes Kirchen- und Schulregiment zu stellen und den geistlichen Behörden des Landes absagen zu wollen, noch für das der staatspolizeilichen Ordnung zuwiderlaufende Beginnen, kirchliche Handlungen nach Gutbefinden überall vorzunehmen und zu registrieren, am wenigsten für den Wechsel der Grundsätze solcher Geistlichen, welche auf die bestehende Kirchenordnung dem Staate sich feierlich verpflichtet haben". Auch diese Stimme verhallte. Und in dieser für M. kummervollen und aufreibenden Zeit traf ihn ein erschütternder Schlag. Seine Kirche zeigte Risse; am Weihnachtsfeste 1837 noch dicht gefüllt, mußte sie bald darauf geschlossen werden. Am 8. Januar 1838 war M. mit der Baukommission in der Kirche, als zwei Pfeiler mit dem entsprechenden Stücke des Mittelschiffs und eines Seitenschiffs vor seinen Augen zusammenstürzten. Alle Anwesenden, auch zahlreiche Arbeiter, waren wunderbar behütet; aber M. trug eine tiefe, lange nachwirkende Erschütterung seines Nervensystems davon. Die Sache der Lutheraner ließ ihm nicht Ruhe. Am 1. Februar 1838 wendete er sich direkt an den Minister Altenstein, schildert die Polizeiquälereien und die Standhaftigkeit der Betroffenen. Seine Teilnahme ruhe nicht auf einer Übereinstimmung der Grundsätze oder auf persönlichen Beziehungen zu den Häuptern, sondern darauf, „daß diese Bedrängten fast ohne Ausnahme rechtlich unbescholtene Bürger, abgesehen von der Renitenz in Glaubenssachen, treue Unterthanen S. Majestät, gute fleißige Familienväter, kirchlich und zu jedem Werk der thätigen Liebe willig, daß sie meine Brüder im Glauben an Christus, vor allem daß sie in ihrem Gewissen gefangen und für das, was sie als Wahrheit erkennen, zu jedem Opfer bereit; daß sie zu Ungebührlichkeiten und Widersetzlichkeiten dadurch getrieben sind, daß ihr flehentliches Bitten um Duldung keine Erbarmung gefunden hat. Es handelt sich in dieser Sache um ewige Güter, um Wahrheit und Recht.

um Freiheit des Glaubens, um einen Ausgang des Streits, bei welchem Kirchentum und Sittlichkeit obsiegen oder unterliegen werden". Er bittet den Minister, sein Departement als Konsistorialrat von jeder Teilnahme an der Beratung ꝛc. der Separatistensache zu entbinden, bis eine entschieden veränderte Richtung eingeschlagen werde, oder, wenn das 5 nicht angänglich, um seine Entlassung als Konsistorialrat. Altenstein ließ M. nach Berlin kommen und wies darauf hin, daß ja die Erfurter Separatisten noch nie den geziemenden Weg der Bitte um gewisse Zugeständnisse eingeschlagen hätten, und M. verstand sich dazu, „diejenigen Maßregeln allererst noch ruhig abzuwarten, welche infolge einer solchen von den lutherischen Dissidenten etwa noch anzubringenden Bitte in Anwendung 10 kommen würden, und sich einem dahin gehenden Versuche nicht zu entziehen". In dem Promemoria vom 30. April 1838 legte M. seine Auffassung des zu erstrebenden vor: es handle sich nicht um Errichtung einer neuen privilegierten Kirchengesellschaft, welche den Namen und die Rechte der faktisch fortbestehenden lutherischen Kirche für sich usurpiere, sondern um Duldung einer innerhalb der lutherischen Kirche abgesondertes Dasein präten- 15 dierenden religiösen Gemeinschaft, deren Unterscheidungsmerkmale darin gefunden werden, daß sie 1. im Gegensatz gegen den historischen Entwickelungsgang der evangelischen Kirche der Union widerstrebe, und 2. im Gegensatz gegen die Anordnung der kirchlichen Oberen durch die neue Agende sich beschwert fühle. Unter Wahrung der landeshoheitlichen und konsistorialen Gerechtsame freie Religionsübung, also Gewährung eines Predigers und 20 Seelsorgers ihrer strengeren Glaubensansicht, Bewilligung einer altlutherischen Agende und eines abgesonderten Orts für ihre Andachten. Für Dotation müssen sie selbst aufkommen, haben aber Anspruch auf billige Behandlung in Betreff der Parochiallasten. M. verhehlte sich nicht, wie gering die Aussicht auf Erfolg; es müsse aber ein Weg gefunden werden zwischen der Verletzung des Gewissens und der Gesetzesverletzung, und erst 25 wo diese klar vorliege, sei das Strafverfahren gerechtfertigt. Von dieser Überzeugung könne er sich nicht trennen; daß er es von seinem Amte können würde, habe er bereits ausgesprochen. Altenstein beauftragte den 8. Juli 1838 M. auf dieser Grundlage mit den Dissidenten in Kommunikation zu treten; aber die versuchten Vermittelungen vermochten damals, wo die Führer schon auf eine selbstständige Kirchengemeinschaft hin- 30 drängten und Scheibel ebendeshalb Verhandlungen mit einzelnen Zweigen, statt mit dem Ganzen, prinzipiell abwies, nichts mehr; indessen sie hatten doch, da gleichzeitig die polizeilichen und prozessualischen Maßregeln eingestellt wurden, überdies aber die entschiedenen Anhänger Grabaus im Sommer 1839 nach Nordamerika auswanderten, das Gute, daß die Herzen einander näher kamen, und die frühere Schärfe und Verkennung 35 persönlichem Vertrauen wich, wenn auch die Wunde brannte, bis der Tod Friedrich Wilhelms III. Wandel brachte. — Die Barfüßer Gemeinde und zahlreiche Anhänger der sinnigen Predigtweise Möllers aus der ganzen Stadt sammelten sich jetzt in dem abgesperrten hohen Chor der geräumigen gotischen Kirche, der unversehrt war, und diese Jahre, in denen M. am Hochaltar stehend predigte, die Kinder dicht vor sich, die Zuhörer 40 den ganzen Raum füllend, bezeichnet den eigentlichen Höhepunkt seiner eigentümlichen Predigtwirksamkeit. — Das Frühjahr 1843 rief ihn als Generalsuperintendenten nach Magdeburg, als Dräseke, der schon seit Jahren in ihm seinen Nachfolger sah, verletzt unter den Anfeindungen eines König, Sintenis u. a., und müde geworden, sein Amt niederlegte. Die kirchliche Geschichte der durch die lichtfreundlichen Bewegungen tief auf- 45 gewühlten Provinz Sachsen in jenen Jahren ist bekannt, ebenso Möllers Anteil an diesen Kämpfen (s. d. A. „Lichtfreunde" Bd XI S. 467 f.). Wir begnügen uns mit wenigen Andeutungen. Möllers Antrittspredigt „vom guten Hirten" ging als noch sehr friedlicher Gruß zu den Geistlichen der Provinz. Auf der Provinzialsynode im Herbst 1844 gelang der vermittelnden Natur und der geistlichen Weihe Möllers trotz der bereits hoch- 50 gehenden Wogen der Parteien noch ein Zusammenhalten und Zusammenwirken zu erreichen, das vielen ein hoffnungsreiches Gefühl gab. Aber das Vorgehen der protestantischen Freunde schärfte die Gegensätze und nötigte auch Möller zu entschiedener kirchlicher Position, ja erfüllte ihn selbst mit Mißtrauen gegen die Vorschläge der Generalsynode von 1846 in Betreff der ordinatorischen Verpflichtung und der kirchlichen Verfassung, so 55 daß er sich hier auf die Seite der rechten Minorität stellte. Die Namen Wislicenus, Baltzer, Giese und vor allem Uhlich bezeichnen in M.s Leben tiefgehende Schmerzen und Kämpfe, um so tiefer gehend, je ferner M. — überzeugt, daß geistliche Dinge geistlich gerichtet sein wollen — von einer bloß juristischen Aburteilung nach dem Buchstaben war, und je schwerer sich doch die Verantwortlichkeit für die Heiligtümer der Kirche auf seine 60 Seele legte. Die Pfeile der Gehässigkeit, welche gegen ihn flogen (Möller und Uhlich,

Beleuchtung des Möllerschen Schriftstücks, Leipzig 1847, sich beziehend auf: Amtliche Verhandlungen, betr. den Prediger Uhlich 1847), waren nicht das Schmerzlichste. Welche geistlichen Wege er zur Verständigung suchte, davon geben unter anderem Zeugnis die Predigt am 1. Advent zu Nordhausen gehalten, mit einem Sendschreiben an die evangel. Geistlichkeit, Magdeburg 1846, Heinrichsh., und nach der Lostrennung der freien Gemeinde auf Grund des Patents vom 30. März 1847 die Schrift: Lasset Euch Niemand das Ziel verrücken! Mahnung durch Verständigung über das Bekenntnis der Neuen Gemeinde ꝛc., Magdeburg 1847, Heinr., und: Amtsbetrübniß und Amtstrost (Ausl. von 2 Ti 3, 14—4, 5) als Pastoralsendschreiben am Schlusse des Jahres 1847, Magdeburg 1848, Falckenberg. In der zweiten dieser Schriften wird gezeigt, auf welchen wechselnden Flugsand die neue Gemeinde sich gründen wolle; in der letzten, der Verständigung mit den Geistlichen der Provinz gewidmeten, ist bezeichnend die Auslassung über die Formel: „Gottes Wort ist in der hl. Schrift, aber die ganze hl. Schrift ist nicht Gottes Wort". „An diesem Satze findet der kindlich fromme Sinn eine Wegbahnung durch den hohen und köstlichen, aber auch oft dunkeln Wald der Bibel; aus diesem Satze macht sich der meisternde Verstand der Weisen dieser Welt eine Art, die edlen Brambäume jenes Waldes auszuschlagen, wo es ihn gelüstet; von diesem Satze nimmt der Unglaube Anlaß, die Frage zu wiederholen (Jer 17, 15): „Wo ist denn nun des Herrn Wort? Lieber laß hergehen". Ebenso aber auch die Auslassung über die Symbole: „Von vielen, welche ich von Herzen lieb habe, weiß ich: sie beugen sich vor der hl. Schrift, sie scheuen sich vor den Grenzbestimmungen der Symbole. Ist jene Beugung ihnen ein Ernst, so darf diese Scheu, so lange sie von Ehrerbietung begleitet ist und das Gemeinsame in geweihten Händen hält, keine Sorge erwecken."

Der Sturm der Märzrevolution 1848, für die loyale Gesinnung Möllers ein großer Schmerz, veränderte auch seine amtlichen Verhältnisse. Der Konsistorialpräsident Göschel (s. d. A. Bd VI S. 748) nahm seinen Abschied. Sintenis forderte in der Magdeburger Zeitung vom 11. April öffentlich auf, ihn mit Material zu einer Schrift gegen Möllers Amtsführung zu versehen, und dekouvrierte sich dabei als Verfasser des anonymen Pamphlets „Möller und Uhlich". Das Zirkularreskript des Ministers von Schwerin vom 24. April 1848 wies unter Bezugnahme auf die Auflösung des kaum ins Leben getretenen Oberkonsistoriums alle Konsistorien an, nach Maßgabe der vom Staate proklamierten Religionsfreiheit auch innerhalb der evang. Kirche „der Freiheit der Lehre Raum zu geben" und jede „Bevorzugung irgend einer dogmatisch-theologischen Richtung von seiten des Staats" zu vermeiden. Dem gegenüber berief sich das Konsistorium darauf, daß die ihm auf Grund landesherrlichen Auftrags obliegende Pflicht der Aufsicht in dogmatischer und liturgischer Beziehung durch die neuen Staatsregierungsmaximen überall nicht verändert worden sei, und daß daher auch das bisherige Verfahren im allgemeinen nach den bisherigen Grundsätzen werde fortgeführt werden müssen. Infolge der weiteren Verhandlungen gab Möller als dermaliger Vorsitzender des Konsistoriums heraus: Die Verwaltungsgrundsätze des Konsistoriums der Provinz Sachsen in ihrem Verhältnisse zur Gegenwart, unter Mitteilung amtlicher Verhandlungen, Magdeburg 1848, Heinrichsh. Der Minister hatte zu der Veröffentlichung die Erlaubnis erteilt, jedoch ausbedungen, daß auch die Separatvota der Minorität des Konsistoriums mit veröffentlicht würden (vgl. Ev. Kirchenz. 1848, Nr. 55). Für Möller folgten hieraus noch persönliche Verhandlungen in Berlin, denen er mit dem Gedanken entgegenging, sie könnten seinen Abschied als Generalsuperintendent herbeiführen. Dazu kam es nicht. In einem Rundschreiben vom 15. September 1848 verwahrte sich Möller gegen den Vorwurf, als habe das Konsistorium in jenen Verhandlungen dem Ministerium den instanzenmäßigen Gehorsam verweigert, konnte aber zugleich auch die Versicherung des Ministers anführen, daß jenes Reskript keineswegs die Bedeutung habe „von der Wahrung des Lehrbegriffs der evang. Kirche abzusehen oder Gerechtsame und Güter kränken zu lassen, welche den Gliedern dieser Kirche teuer sind". In dem unter das Präsidium des Oberpräsidenten von Bonin gestellten und in seinem Personal veränderten Konsistorium fand sich M. in die Minorität gedrängt. Anfang 1849 erschien: Dr. F. Möllers Wirken im Konsistorium und in der Generalsuperintendentur der Provinz Sachsen. Eine Denkschrift an das Kultusministerium von W. Fr. Sintenis, Lpz. 1849 (vgl. Ev. Kirchenz. 1849, Nr. 15—17), eine Schrift, deren Feindseligkeit durch ihr niedriges Niveau den Eindruck schwächt. M. richtete sich auf an dem mitten unter den Erschütterungen der Zeit erfolgenden engeren Zusammenschluß der positiven erhaltenden Elemente (Wittenberger Tag 1848 und 1849) und begrüßte freudig die wachsenden Bestrebungen der inneren Mission,

Entschieden konservativ gesinnt, hat er doch nur einmal, durch das Vertrauen Friedrich Wilhelms IV. berufen zum Erfurter Parlament (Frühjahr 1850), Veranlassung gehabt, aktiv an politischen Verhandlungen teilzunehmen, ohne sich auf diesem Felde heimisch zu fühlen. Das Erstarken des kirchlichen Lebens, der allgemeine Umschwung, welcher auch dem Konsistorium der Provinz ein anderes Gepräge aufdrückte, und das wohltuende Gefühl geistlicher Gemeinschaft mit zahlreichen tüchtigen Vertretern der stark anwachsenden konfessionellen Strömung in diesem kirchlichen Leben, bewirkte, wohl nicht ohne Einfluß der alten Erfurter Erfahrungen, daß M. für die wachsenden Forderungen von dieser Seite je länger je mehr eintreten zu müssen glaubte, am entschiedensten und beweglichsten in der sogen. Monbijoukonferenz im Spätherbst 1856. Seinen Standpunkt auf dem Boden der Union nicht nur, sondern auch in dem, was ein schnell fertiger Positivismus als „Subjektivismus" zu beklagen geneigt war, hat er gleichwohl entschieden festgehalten, wie namentlich sein Leitfaden und Spruchbuch zum Konfirmandenunterricht nach dem Katechismus Luthers, Magdeburg 1850 (2. Aufl. 1853; ein dritter Abdruck 1861) zeigt, in welchem ausgereift und vollendet erscheint, was in seinen Grundlinien schon früh sich erkennen läßt. In seines Lebens Herbste reiften auch noch die eigentümlichsten Früchte dieser seiner geistigen Richtung, die zusammengehörigen katechetischen Schriften: Handreichung der Kirche an die Schule zum Eingang in die hl. zehn Gebote Gottes, Magdeburg 1850, 2. Aufl. 1852, und die sehr umfassende katechetisch evangelische Unterweisung in den hl. zehn Geboten Gottes nach dem Katechism. Lutheri, Magdeb. 1854. Auch die alte Liederquelle war noch nicht versiegt. Oft hat M. die Gedanken der Predigt in einigen vorausgeschickten Versen betend angekündigt; zum Teil aus solchen Predigtmeditationen sind hervorgegangen: Geistliche Dichtungen und Gesänge auf Unterlage der hl. Schrift, Magdeb. 1852. — Die Gebrechlichkeit des Alters nötigte zum Abschied; im Herbst 1857 weihte er noch in Gegenwart des Königs und einer glänzenden Versammlung die erneuerte Kirche auf dem Petersberg bei Halle ein, mit Beginn des neuen Jahres legte M. sein oberhirtliches Amt nieder, blieb aber noch etwas länger in seiner Stellung als erster Domprediger. Nach einer dunkeln Leidenszeit ging er heim am 20. April 1861. Was sich nicht in einer Encyklopädie registrieren läßt, die Einwirkung seiner wahrhaft geistlichen Persönlichkeit auf viele Hörer, viele Kinder und Konfirmanden, die an seinen Lippen hingen, viele Geistliche, welche die Vorbereitung auf die Ordination in seinem Hause zu ihren tiefsten geistlichen Auffassungen rechnen, — das steht in den Herzen geschrieben. **W. Möller** †.

Möller, Wilhelm, gest. 1892. — Nekrolog in ZKG XIII (1892) 484 ff.; Personalakten d. kgl. Konsistoriums in Magdeburg; Universitätsschriften von Halle und Kiel.

Ernst Wilhelm Möller wurde am 1. Oktober 1827 in Erfurt geboren als Sohn von Johann Friedrich Möller, der damals Diakonus an der Barfüßerkirche war und als Generalsuperintendent der Provinz Sachsen 1861 gestorben ist. Der Sohn hat seinem Vater selber in dieser Encyklopädie ein Denkmal gesetzt (s. d. vorstehenden Art.); dies Lebensbild des Vaters, ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Kampfes mit der lutherischen Separation einerseits, mit den Lichtfreunden andererseits, zeigt, unter welchen Einwirkungen des Elternhauses und unter welchen Eindrücken von der amtlichen Wirksamkeit des Vaters W. Möllers Jugend und Entwicklungsgang gestanden hat. 1843 siedelte er mit dem Vater nach Magdeburg über, vollendete hier auf dem Domgymnasium seine Gymnasialstudien und bezog zu Ostern 1847 die Universität Berlin. Vier Semester brachte er hier zu; er schloß sich an Neander und Nitzsch besonders an, hörte nur wenig bei Hengstenberg, lieber bei Vatke Altes Testament. Schon hier zeigte sich seine Vorliebe für die Kirchengeschichte, da er neben allem, was Neander selbst las, auch die Vorlesungen seiner Schüler Jacobi, Erbkam und Piper aufsuchte. Aber auch bei Leopold Ranke und Wilhelm Grimm suchte er Anregung und Belehrung. Die nächsten beiden Semester bringt er in Halle zu, hier besonders an Julius Müller und Hupfeld sich anschließend. Der Vater gestattet ihm dann noch 3 Semester in Bonn zuzubringen, wo wir ihn vor allem bei R. Rothe, aber auch bei Dorner und Diestel als Zuhörer finden. Vom Militärdienst war er beim Abgang zur Universität „wegen sehr kleinen, schwachen Körperbaues und einer Schwäche im rechten Ellbogengelenk" für immer freigesprochen worden. Den Aufenthalt in Bonn hatte er zur Vorbereitung aufs erste Examen benutzt, das er am 20. Oktober 1851 in Koblenz bestand. Die Behörde schrieb ihm ins Zeugnis, daß er wegen seiner sehr guten Kenntnisse und Fähigkeiten zur Aufnahme ins Wittenberger Predigerseminar ganz besonders geeignet sei. Er kehrte ins Elternhaus zurück, suchte Übung im

Predigen und half im Jünglingsverein durch Abhaltung von Bibelstunden. Schon während seines Aufenthaltes in Halle hatte ihn Thilo auf patristische Studien hingewiesen, und er machte sich jetzt zunächst an eine gründliche Beschäftigung mit Origenes und Gregor von Nyssa. Im Sommer 1852 ging er zur Fortsetzung dieser Studien wieder nach Halle, schrieb hier „Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit W. M." Halle 1854. Diese Arbeit diente ihm zur Licentiatenpromotion (18. Januar 1854), nach welcher er sich am 6. März 1854 in Halle habilitierte. Es war die Zeit, in welcher die Arbeiten von Baur und Zeller die theologische Wissenschaft sowohl auf dem Gebiete des Neuen Testamentes wie auf dem der ältesten Kirchengeschichte aufs ernsteste beschäftigten. Der junge Privatdocent fühlte daher das Bedürfnis, vor allem zu den Problemen Stellung zu gewinnen, die durch die Tübinger Schule aufgeworfen worden waren. So begann er mit Studien und auch einer Vorlesung über die Apostelgeschichte. Offen erkannte er die großen wissenschaftlichen Verdienste dieser kritischen Schule an: in ihrer rücksichtslosen Stellung der Probleme und ihrer Verbindung der Geschichte des Kanons mit der der apostolischen und nachapostolischen Zeit; aber er meinte auch mit Entschiedenheit nicht nur die spekulativen Voraussetzungen Baurs, sondern auch die Hauptergebnisse seiner Geschichtskonstruktion zurückweisen zu müssen. Baur fehle das Verständnis für das Individuelle, Persönliche und Freie. An den Anfang der Geschichte des Christentums stelle er ein Schattenbild anstatt der Persönlichkeit, in welcher Idee und Wirklichkeit sich decken. Das Johannesevangelium sei der Felsen, an dem diese Schule scheitern müsse. Seine Studien überzeugten ihn von der Echtheit der neutestamentlichen Schriften mit Ausnahme von 2 Pt und der Pastoralbriefe. Seine Vorlesungen gehörten anfangs fast ausschließlich dem Gebiete des NTs an. Daneben aber begann er vom vierten Semester an mit der alten Kirchengeschichte, dann auch der Dogmengeschichte, erst viel später auch mit der Kirchengeschichte des Mittelalters. Besondere von seinem Vater ererbte Neigung führte ihn daneben zur Hymnologie und das durch die kirchlichen Verhältnisse und Kämpfe in Preußen und durch seine Lehrer in ihm geweckte Interesse an der Unionsfrage speziell in die brandenburgisch-preußische Kirchengeschichte hinein. Seine Lehrer Neander, Müller, Nitzsch und Dorner hatten ihn zu einem entschiedenen Freunde der preußischen Union gemacht. Er sah in ihr, trotz aller Mißgriffe bei ihrer Einführung, eine höhere Notwendigkeit und die Erfüllung eines besonderen Berufes Preußens. J. J. Herzog forderte ihn zur Mitarbeit an der im Erscheinen begriffenen, in Halle 1854 begonnenen (Bd VII S. 786) 1. Aufl. dieser Encyklopädie auf; von Band V (1856) an lieferte er für diese eine große Anzahl von Artikeln aus dem Gebiete der Patristik, die alle eine tüchtige Bekanntschaft mit den Quellen und behutsames Urteil bekundeten. Aus der neueren Kirchengeschichte übernahm er die Artikel über die drei Theologen Walch. Im Zusammenhange mit den Studien für die Encyklopädie, bei denen er besonders auch die Häupter der Gnosis zu bearbeiten hatte, steht sein erstes größeres Werk „Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes" 1860. Nebenbei hatte er in Halle gern die Übung im Predigen fortgesetzt und auch hier mit besonderer Lust allmonatlich im Jünglingsverein Bibelstunden gehalten. Da sich für ihn in Halle keine Aussicht auf eine Professur eröffnete, richteten sich seine Gedanken auf ein Pfarramt. Schon im November 1858 meldete er sich, nachdem er den vorgeschriebenen Seminarkursus während der großen Universitätsferien absolviert hatte, zur zweiten theologischen Prüfung in Magdeburg, wurde auf Grund seiner bisherigen Publikationen von der Anfertigung einer wissenschaftlichen Arbeit entbunden, bestand das Examen mit „vorzüglich" und bat nun um die Berufung in eine Landpfarre. Erst im Sommer 1862 wurde ihm eine solche in Grumbach (Ephorie Langensalza) übertragen. Hier benutzte er die Muße, die ihm das Amt ließ, zur Neubearbeitung der de Wetteschen Kommentare zu Gal. und Thessalon. (1864) und zu den Pastoralbriefen und Hebräerbrief (1867). Aber bereits hatte er die Anregung zu einer großen kirchengeschichtlichen Arbeit bekommen. J. C. Lehnerdt hatte schon als Professor in Königsberg auf Grund umfänglicher Vorarbeiten (s. Möller, Osiander S. VI) eine Biographie Andreas Osianders in Vorbereitung genommen, war aber dann als Generalsuperintendent in Magdeburg an der Ausführung behindert gewesen. Nach dessen Tode nahm M. die Arbeit auf, erhielt 1868 einen längeren Urlaub, um in Königsberg die nötigen archivalischen Studien machen zu können, und im Jahre 1870 erschien das gründliche und gelehrte Werk über Osiander als 5. Teil in „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche". Im Anschluß an diese Studien verdankt ihm die Encyklopädie auch die Artikel „Osiander" und „Funck" in ihrer 2. Auflage. Inzwischen hatte ihn bereits (1863) Greifswald zum Ehrendoktor der Theolo[illegible]

macht und kurz vor der Vollendung seines Buches war er von der nur 650 Thlr. Einkommen gewährenden Stelle in Grumbach nach der Pfarrei Oppin bei Halle versetzt worden. Nach dem Tode des gelehrten, aber unproduktiven Professors Thomsen (Privatdocent seit 1833, Ordinarius seit 1844) berief ihn 1873 Minister Falk als Professor der Kirchengeschichte nach Kiel. Noch fast 20 Jahre hat er hier das ganze Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte lehrend vertreten. Er sah seine besondere Gabe und Aufgabe darin, sich in möglichstem Umfange den Überblick über das Gesamtgebiet der Kirchengeschichte zu bewahren. Nicht Spezialforscher, wie die meisten seiner Fachgenossen, wollte er sein, sondern in gleichmäßiger Ausdehnung auf dem großen weiten Plane sich an den Quellen orientieren. So erinnert seine Weise uns mehr an die der Kirchenhistoriker der älteren Generation. Sie befähigte ihn, einer der brauchbarsten und vielseitigsten Mitarbeiter an der zweiten Auflage dieser Encyklopädie, für die er 63 Artikel, z. T. bedeutenden Umfanges, zumeist zur Dogmengeschichte der alten Kirche, verfaßte, und einer der geachtetsten Recensenten unserer Litteraturblätter und Zeitschriften zu werden. Stets aus den Quellen wohl orientiert, stets mit wohlwollendem und nur nach sachlichen Gründen abwägendem Urteil, hat er durch seine Recensionen und Litteraturberichte sich jene allgemeine Hochschätzung erworben, die ihn über den Streit der Richtungen, Schulen und Parteien hinaushob. Nur wo phantastische Einfälle sich als Geschichtsforschung ausgaben, oder ein dogmatisch befangener Dilettantismus sich anspruchsvoll als Wissenschaft gebärdete, konnte er auch einmal einen scharfen Ton anschlagen. Daneben publizierte er nur Weniges — ich nenne seine Rektoratsrede über die Religion Plutarchs (1881) und die wertvolle Studie über „Schleswig-Holsteins Anteil am Kirchenliede" (Zeitschr. f. Schlesw.-Holst.-Lauenb. Gesch. 1887). Erst die letzten Jahre seines Lebens stellten ihm wieder eine große litterarische Aufgabe: er begann sein Lehrbuch für KG, das übersichtliche Darstellung mit fortgesetzter Orientierung an den Quellen zu verbinden sucht, dessen 1. Teil er 1889, dessen 2. er 1891 beendete. Ein schleichendes Nierenleiden zehrte an seiner Kraft, störte seine akademische Thätigkeit immer mehr und nötigte ihn, große Stücke jenes Buches nur noch vom Bett oder vom Fahrstuhl aus zu diktieren. Vom 1. Oktober 1891 an mußte er definitiv seine Arbeit an der Universität einstellen; noch versuchte er den 3. Teil seines Werkes vorzubereiten, da führte nach schweren Schmerzenstagen ein akutes Blasenleiden am 8. Januar 1892 seinen Tod herbei. Auch noch als Professor hatte er gern auf der Kanzel ausgeholfen; seine schmucklose, aber herzliche und gewinnende Predigt wurde stets gern gehört. Ein Mann des Friedens nach der ganzen Richtung seiner Theologie und seiner lauteren Frömmigkeit, dabei in den Jahren seiner Kraft eine überaus fröhliche und heitere Natur, sangesfreudig und gesellig, gewann er sich treue Freunde und allgemeine Hochschätzung. Die Demut und tiefe Bescheidenheit seines Charakters offenbarte sich in der neidlosen Anerkennung, mit der er in späteren Jahren auf die Verdienste und Fortschritte blickte, die seine Wissenschaft ihren jüngeren Vertretern zu danken hatte; diesen sei ja auch eine methodische Schulung für historische Arbeit zu teil geworden, deren Neanders Schüler sich nicht hätten erfreuen dürfen. Beim Lutherjubiläum 1883 ehrte ihn die philosophische Fakultät in Halle durch Ernennung zum Ehrendoktor. In erster Ehe mit einer Tochter des Generalsuperintendenten Moll in Königsberg, in zweiter mit einer Tochter des Leipziger Gymnasialrektors Nobbe verheiratet, wußte er auch seiner Häuslichkeit den Stempel seines Wesens zu geben. Seine theologische und kirchliche Stellung ist durch das Bekenntnis charakterisiert, das er 1858 bei der Meldung zum 2. theologischen Examen ablegte: er bekenne sich zur Augsburgischen Konfession, aber nicht im Sinne der Konkordienformel, sondern mit Einschluß des Melanchthonianismus und der „locupletierten" Konfession von 1540 — ein edler Repräsentant der deutschen „Vermittlungstheologie". **G. Kawerau.**

Mönchtum. — Allgemeine Litteratur z. Mönchtum: Gesamtdarstellungen der Mönchsgeschichte R. Hospinianus (reformierter Polemiker) De monachis seu de origene et progressu monachatus ac ordinum equitum tam militarium quam saecularium omnium, Zürich 1588; Hippolyte Helyot (katholisch), Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières, 8 Bde 1714–19, deutsch, Leipzig 1753–56 (fleißige Stoffsammlung aber unkritisch); (Crome) (protestantisch), Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden, 10 Bde, Leipzig 1774—1784 mit Benutzung eines ungenannten Franzosen (Musson) (vom satirisch skeptischen Aufklärungsstandpunkt); Henrion (katholisch), Histoire des ordres religieux, 2 Bde, Paris 1835, deutsch von J. Fehr, Allgemeine Geschichte der Mönchsorden, 2 Bde, Tübingen 1845 (nur für die neuere Zeit wertvoll); M. Heimbucher (katholisch), Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 2 Bde, Paderborn 1896—1897 (hier ausführliche Litteraturangaben); O. Zöckler (protestantisch), Askese und Mönchtum, zweite Auflage

der Kritischen Geschichte der Askese 1863, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1897 (beste Gesamtdarstellung der Mönchsgeschichte, auch die außerchristliche Askese und die asketischen Erscheinungen des Protestantismus berücksichtigend); A. Harnack (protestantisch), Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, Gießen 1882, 5. Auflage 1901. — Von älterer Litteratur zur Mönchsgeschichte noch wichtig: Alteserra, Asceticon seu originum rei monasticae, 10 Bde, Paris 1674; Martène, De antiquis monachorum ritibus, 5 Bde, Lyon 1690–1695; Sammlung der Mönchsregeln: L. Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum, 3 Bde, Rom 1661, vermehrt von M. Brockie 6 tomi in 3 Bde, Augsburg 1759; Ordensregeln der Regularkleriker: Aub. Miraeus, Regulae et Constitutiones clericorum in congregatione viventium, fratrum vitae communis, Antwerpen 1638; Augustin Arndt, S. J. die kirchlichen Rechtsbestimmungen für die Frauenkongregationen, Mainz 1901.

Die altchristliche Askese vor der Entstehung des Mönchtums. Litteratur: Schiwietz, Vorgeschichte des Mönchtums oder das Asketentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Archiv für katholisches Kirchenrecht 1898 I, 3 ff., II, 305 ff.; Fr. W. Bornemann, In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Göttingen 1885; Joseph Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in der Kirche der 4 ersten christlichen Jahrhunderte, Zeitschrift für katholische Theologie 1887; A. Harnack, Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums, SBA 1891, I, 361—385; Joseph Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche nach den patristischen Quellen und Grabdenkmälern dargestellt, Freiburg 1892.

Bereits Paulus giebt dem ehelosen Leben den Vorzug vor dem Leben in der Ehe (1 Ko 7, 38 u. 40) und rät lieber nicht zu heiraten wegen der nahen Wiederkunft des Herrn (1 Ko 7, 26). Vielleicht ist schon 1 Ko 7, 36—38 ein Zusammenleben von Männern mit Jungfrauen in der Art der späteren *συνείσακτοι γυναῖκες* vorausgesetzt (E. Grafe, Geistliche Verlöbnisse bei Paulus. Theol. Arbeiten aus dem Rhein. Wiss. Predigerverein S. 57 ff., Freiburg 1899). In der römischen Gemeinde finden wir auch schon im apostolischen Zeitalter eine enkratitische Richtung, die sich des Fleisch- und Weingenusses enthält und vegetarisch lebt (Rö 14, 21; Rö 14, 2). Die Apostelgeschichte berichtet, daß die vier Töchter des Siebenmanns Philippus als *παρθένοι* lebten (AG 21, 9) und in der Apokalypse des Johannes werden als die 144000, die *ἀπαρχή* Gottes und des Lammes, solche bezeichnet, die sich mit Weibern nicht befleckt haben, denn sie sind Jungfrauen (Apk 14, 4). Auch erzählt Hegesipp, daß der Herrenbruder Jakobus der Gerechte als Nasiräer in völliger Wein- und Fleischabstinenz gelebt habe (Euseb. H. e. II, 23). Sehr zahlreich sind die Zeugnisse der apostolischen Väter und Apologeten, die wir über das Vorhandensein von männlichen und weiblichen Asketen besitzen. Überall in den christlichen Gemeinden gab es solche, die die *ἁγνεία ἐν σαρκί* bewahrten (1 Clem. ad. Cor. c. 38; Ignatius ad Polyc. c. 5; Justin, *ἀπολογία* I, 15; Tatian, *λογ. πρὸς Ἕλληνας* c. 32; Athenagoras, *πρεσβεία* c. 28 und c. 33; Minucius Felix, Octavius c. 31; Tertullian Apol. c. 9; de virg. veland. c. 10; de cultu feminarum II, 9; Cyprian de habitu virginum c. 3 ff.; Clem. Alex. *στρώματα* III, 1, 4; VII, 12, 69; VII, 6, 33; *παιδαγωγός* II, 2, 20; I, 7 (hier zuerst das Wort *ἀσκήτης*); Origenes, Contra Celsum I, 26; V, 49; Methodius von Olympus, Convivium decem virginum oratio I, 1. Ignatius nennt als Motiv ihrer Ehelosigkeit *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου*, Athenagoras bezeichnet als solches die Hoffnung eines höheren Lohnes im Himmel, *τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι θεῷ*, vgl. d. A. Askese Bd II S. 136, 39 ff. Seit es Asketen giebt, erheben diese die Prätension, als die vollkommenen Christen in der Kirche den ersten Platz einzunehmen. Schon Clemens Romanus ermahnt die Asketen, sich nicht zu rühmen, da die *ἐγκράτεια* ein dem Einzelnen gegebenes Charisma ist und Ignatius schärft ihnen ein: „wenn einer sich mehr dünkt als der Bischof, so geht er zu Grunde". Was das Leben der altchristlichen Asketen betrifft, so bestand noch volle Freiheit. Es gab solche, die nur ehelos lebten, und solche, die auch dem Fleisch- und Weingenuß entsagt hatten (Clem. Alex. VII, 12, 69). Cyprian kennt solche Jungfrauen, die ihren Besitz behalten hatten, so daß Ehelosigkeit und Besitzlosigkeit keineswegs immer mit einander vereint war (Cyprian de habitu virgin. c. 7). Auch lebten die gottgeweihten Jungfrauen teils in ihren eigenen Wohnungen, teils zusammen in besonderen Häusern *παρθενῶνες*, wo die älteren die Lehrmeisterinnen der jüngeren waren (Athanasius, vita Antonii c. 3). Dasselbe gilt von den männlichen Asketen, wie z. B. Sokrates (H. e. I, 11) von dem ehelosen Konfessorbischof Paphnutius berichtet, daß er in einem *ἀσκητηρίον* gelebt habe. In dem Leben des Origenes finden wir alle Formen asketischer Bethätigung vereint (Eusebius, H. e. VI, 3 ff.). Er lebte ehelos, besitzlos, in steter Gebetsübung und Meditation, er enthielt sich nicht nur des Weines und Fleisches, sondern legte sich auch die härtesten

Büßungen auf, schlief auf dem Boden und erduldete Kälte und Blöße. Nur in einem Stück unterschied sich sein Leben von dem der späteren Mönche, daß er noch innerhalb der Gesellschaft lebte. Eine strenge Klausur ist dem alten Asketentum fremd, wenn auch eine gewisse Zurückgezogenheit für die weiblichen Asketen gefordert und vor Beteiligung an Hochzeitsgelagen und dem Besuch öffentlicher Bäder gewarnt wird (Cyprian de habitu virg. c. 18 u. 19). Die männlichen Asketen zogen sogar bisweilen nach Art der altchristlichen Apostel und Propheten umher und erbauten die christlichen Gemeinden. Nur schärft ihnen der Verfasser der wahrscheinlich im Anfang des 3. Jahrhunderts entstandenen pseudoclementinischen Briefe de virginitate ausdrücklich ein, die Berührung mit Frauen streng zu vermeiden und an Plätzen, an denen sich nur christliche Frauen befinden, nicht zur Nacht zu bleiben (Pseudoclemens de virg. I, 10; II, 1—6). Auch der aufopfernden Thätigkeit und Fürsorge für die Verlassenen und Kranken, die die Asketen in der diokletianischen Verfolgung übten, gedenkt der Kirchenhistoriker Eusebius rühmend (de martyr. Palaest. c. 10 u. 11).

In den christlichen Gemeinden schätzte man allgemein den Asketenstand sehr hoch. Der Bischof Methodius von Olympus nennt den Stand der Jungfräulichen, der den ἀρχιπαρθένος Christus nachahme, den besten Teil der Kirche (Convivium VII, 3). Ähnlich äußern sich Tertullian und Cyprian, auch räumte man ihnen nächst dem Klerus die ersten Plätze in der Kirche und bei Empfang der Kommunion ein (Tertullian de exhort. cast. c. 11, Constit. Apost. II, 57; VIII, 13). Der erste, welcher öffentliche Keuschheitsgelübde für die Jungfrauen bezeugt, ist Tertullian (de virg. veland. c. 14): prolatae (scil. virgines) enim in medium et publicato bono suo elatae et a fratribus omni honore et claritatis operatione cumulatae. Diese Gelübde hatten aber keine rechtlich bindende Kraft, eine von einer Jungfrau geschlossene Ehe war nicht ungültig (Cyprian ep. 62 ad Pomponium), wohl aber wurden früh Kirchenstrafen über gottgeweihte Jungfrauen, die ihr Gelübde brachen, verhängt, so setzte das spanische Konzil von Elvira (c. 13) vom Jahre 306 lebenslängliche Exkommunikation fest, während das Konzil von Ancyra (c. 19) vom Jahre 314 nur die Buße der bigami, d. h. einjährige Exkommunikation bestimmte. Erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts scheint der Gebrauch aufgekommen zu sein, daß den Jungfrauen bei Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit vor dem Priester der Schleier und eine besondere Standestunika überreicht wurde (Ambrosius de virg. I, 11). Diese virgines velatae wurden dann auch schwerer bestraft, wie die nur durch private Gelübde gebundenen virgines non velatae (römische Synode unter Innocenz I. vom Jahre 402 c. 1 und c. 2 f.; Hefele, Conciliengeschichte, II, 87). Die männlichen Asketen dagegen verpflichteten sich noch zu der Zeit des Basilius (ep. 199 und ep. can. 2) nicht öffentlich, sondern nur stillschweigend (κατὰ σιωπώμενον) zum Cölibat, auch besaßen sie kein auszeichnendes Kleidungsstück, an dem sie erkennbar waren (Tertullian de virg. vel. c. 10).

Trotz der Hochschätzung der Asketen und asketischer Übungen verhielt sich die Kirche in der Empfehlung der Askese in den ersten Jahrhunderten im Gegensatz zu Gnostikern, Enkratiten und Montanisten zurückhaltender. Während diese zum Teil von ihren Anhängern völlige Enthaltung von Wein- und Fleischgenuß und sogar von der Ehe forderten (Tertullian, adv. Marc. 5, 7; de monogamia c. 1; Hippolyt, Philos. 8, 20; Clem. Alex., παιδαγωγός 2, 12, 33), finden sich in der Kirche nur Ansätze, das asketische Ideal hinsichtlich der Askese der Nahrung für sämtliche Christen verbindlich zu machen. So spricht bereits Hermas von Stationsfasten (Sim. 2, 1), und die Zwölfapostellehre nennt den Mittwoch und Freitag als christliche Fasttage (c. 8). Die früh bezeugte römische Kirchensitte des Fastens während der drei Wochen vor Ostern (Socrates, H. e. V, 22; Sozomenos, H. e. VII, 19) hat sich vielleicht im Anschluß und gleichzeitig im Gegensatz zu der zweiwöchentlichen vorösterlichen Fastenzeit der Montanisten gebildet (Zöckler S. 155). Schon Origenes verlangt von den christlichen Priestern stete Kontinenz (6. Homilie in Levitic, MSG 12, 173), und die spanische Synode von Elvira vom Jahre 306 (c. 33) drohte Bischöfen, Priestern, Diakonen, die auf den ehelichen Umgang nicht verzichteten, mit Absetzung, aber das erste ökumenische Konzil zu Nicäa 325 erklärte sich gegen den Priestercölibat (Socrates, H. e. I, 11).

Auch extravagante asketische Sitten, wie das Zusammenleben von Jungfrauen mit Männern in Form der geistlichen Ehe verbreiteten sich früh in der Kirche. Bereits Hermas kennt diese Unsitte (Sim. 9, 11), Irenäus berichtet, daß sie besonders in den Kreisen der gnostischen Valentinianern geübt wurde (Adv. Haeres. I, 63). Trotz scharfer Bekämpfung seitens der kirchlichen Autoritäten (Cyprian ep. 62; Synode zu Ancyra

von 314 c. 19; Pseudoclemens de virg. I, 10) blieb das Syneisaktentum auch bei den Mönchen ein unausrottbares Laster auf Jahrhunderte (H. Achelis, Virgines subintroductae, ein Beitrag zu 1 Ko 7, Leipzig 1902).

Am Ende des 3. Jahrhunderts hören wir zuerst von der Gründung eines Asketenvereins (Epiphanius, adv. haer. c. 67). Hierakas, ein Schüler des Origenes, aus Leontopolis in Ägypten, ist sein Begründer. Nur Jungfrauen, Asketen, Witwen fanden in ihm Aufnahme, alle lebten in Enthaltung von der Ehe, Fleisch- und Weingenuß. Es ist dies der früheste Versuch genossenschaftlichen Askesebetriebs auf dem Boden des Christentums, von dem wir wissen (vgl. d. A. Hierakas Bd VIII S. 38 f.).

Die Entstehung und Verbreitung des Mönchtums in Ägypten: Litteratur: Möhler, Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung, Gesammelte Schriften und Aufsätze 1840 II, 168—225; Mangold, De monachatus originibus et causis, Marburg 1852; Kropp, Origenes et causae monachatus, Göttingen 1863; Weingarten, Ueber den Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter, Gotha 1877 und A. Mönchtum RE², X, 758 ff.; Gaß, Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums, ZKG 1878, S. 254 ff.; A. Hilgenfeld, Zum Ursprung des Mönchtums, ZwTh 1878, S. 148 ff.; Keim, Aus dem Urchristentum, Zürich 1878, S. 204 ff.; C. Hase, Das Leben des hl. Antonius, JprTh 1880, S. 418 ff.; Bestmann, Die theol. Wissenschaft und die Ritschlsche Schule 1881, S. 14 ff.; Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Dissertation, Halle 1886; J. Mayer, Ueber Aechtheit und Glaubwürdigkeit der dem hl. Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii, Katholik 1886, I, 495 ff. II, 72 ff.; U. Berlière, Les Origines du monachisme et la critique moderne, Revue Bénédictine 1891, S. 1 ff. u. S. 49 ff.; K. Holl, Ueber das griechische Mönchtum, PJ 1898, Bd 94, 407—424; Schiwietz, Das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrhundert, Archiv f. kath. Kirchenrecht 1898 III, 453 ff., 1899 I, 68—77, II, 272—90; D. Völter, Der Ursprung des Mönchtums, Freiburg 1900.

In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts ist das Mönchtum entstanden. Die letzten Bande, die die Asketen mit der Welt verbanden, wurden gelöst und das Einsamkeitsideal in totaler Loslösung vom socialen Verbande verwirklicht. Hatten die Asketen bisher innerhalb ihrer Familien oder doch innerhalb der Gemeinden, in Städten und Dörfern gelebt, jetzt begann eine ganze Massen ergreifende Flucht aus der Welt und Gesellschaft, um in der Wüste ein asketisches und beschauliches Leben zu führen. Was ist die Ursache dieser neuen Erscheinung? Früher suchte man im Anschluß an die Vita Pauli des Hieronymus (c. 1) aus der decianischen Verfolgung die Entstehung des Mönchtums zu erklären (Gaß S. 254 ff.). Man verwies auch auf den Bericht des Eusebius (H. e. VI, 42), wonach während der decianischen Verfolgung zahlreiche Flüchtlinge *ἐν ἐρημίαις καὶ ὄρεσι* ihr Leben zu retten suchten. Aber dieser Erklärung fehlen die historischen Beweismittel, da die Vita Pauli nicht als historische Urkunde gelten kann (s. Weingarten RE² X, 760). Die Anfänge des Mönchtums verraten nirgends einen direkten Zusammenhang mit den Christenverfolgungen. Man hat dann außerchristliche Erscheinungen zur Erklärung herbeigezogen. Hilgenfeld (S. 148 ff.) hat den Buddhismus zu Hilfe gerufen, doch lassen sich keine historischen Berührungen desselben mit dem ältesten christlichen Mönchtum nachweisen. Weingarten sah in den *κάτοχοι* der ägyptischen Serapistempel die Vorbilder der christlichen Mönche. Preuschen (Mönchtum und Serapiskult, Programm, Darmstadt 1899) hat dagegen wahrscheinlich gemacht, daß diese Hierodulen sich nicht aus asketischen oder weltflüchtigen Motiven im Heiligtum des Serapis aufhielten, sondern um durch Inkubation von dem Gott Heilung, Visionen oder Orakel zu erhalten. Keim (S. 215) hat endlich auf den Einfluß des Neuplatonismus hingewiesen. Aber so gewiß dieses letzte System griechischer Weisheit, in dem auf dualistischer Grundlage Askese, Mystik und Ekstase zu einem Ganzen vereinigt sind, auf die Kirche eingewirkt hat, kann es doch für den Ursprung des Mönchtums als wesentlicher Faktor nicht in Betracht kommen. Ist es doch gänzlich unerweislich und ausgeschlossen, daß sich der Neuplatonismus gerade unter der ländlichen Bevölkerung der Thebais besonders stark geltend gemacht habe (Völter S. 39). Die Wurzeln des Mönchtums liegen in der Entwickelung des christlichen Lebensideals. Bereits bei Clemens Alexandrinus in seiner Schilderung des wahren Gnostikers und noch deutlicher bei Origenes erscheint der von der Welt zurückgezogene, von ihrer Leidenschaft unberührte, in Gott ruhende Weise als der vollkommene Christ (Orig. hom. in Num. XXV, 1: qui militant deo? illi sine dubio, qui se non obligant negotiis saecularibus). Gewiß haben die traurigen socialen und politischen Zustände Ägyptens in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts dazu beigetragen, den asketischen Heroismus zu steigern und zum Entweichen in die Wüste zu treiben, während ähnliche Zustände in Nordafrika im Anschluß an den Donatistenstreit die Circumcellionen, die die politischen, bürgerlichen und

socialen Einrichtungen aggressiver als ein Reich des Satans bekämpften, hervorbrachten (Völter S. 43). Aber in erster Linie stellt sich das christliche Mönchtum als eine religiös-sittliche Bewegung dar, deren vornehmstes Motiv die Erlangung der Seligkeit und sittlichen Vollkommenheit durch Weltflucht war. Der alte Enthusiasmus lebte wieder auf, ein übermächtiges Gefühl für die Größe religiöser Güter und Pflichten erwachte, und eine vertiefte sittliche Erkenntnis begann, der alle asketische Leistung nur Mittel zu innerer Befreiung war (Holl S. 107).

Bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts mögen einzelne Weltmüde in die Wüste geflohen sein. In der pseudocyprianischen Schrift de singularitate clericorum c. 31 wird gerügt, daß Eheleute unter dem Vorwand der Askese und des enthaltsamen Lebens sich trennen und domicilia singularia aufsuchen. Eusebius (h. e. VI, 9—10) berichtet, daß der Bischof Narcissus von Jerusalem, ein Zeitgenosse des Origenes, aus Zorn über schwere Verleumdung seine Gemeinde verlassen habe *ἐν ἐρημίαις καὶ ἀφανέσιν ἀγροῖς λανθάνων*, um ein *φιλόσοφον βίον* zu führen. Von einem grundsätzlichen Anachoretentum kann in beiden Fällen noch nicht die Rede sein. Auch aus der Vita des Paulus von Theben, des angeblich ältesten Eremiten, der nach Hieronymus schon seit der decianischen Verfolgung ein 90 Jahre umfassendes Eremitenleben geführt haben soll, läßt sich ein historischer Kern nicht mehr herausschälen (Grützmacher, Hieronymus I, 160 ff.). So werden wir den Kopten Antonius, dessen Leben Athanasius beschrieb, als den ersten zu bezeichnen haben, der wie die Vita c. 3 berichtet, das übliche asketische Leben in der Nähe der Heimat vor den Thoren der Städte aufgab und in die Wüste ging. Daß diese Vita auf Athanasius zurückgeht, ist zweifellos, da wir bereits im Jahre 380 das Werk als Arbeit des alexandrinischen Bischofs durch Gregor von Nazianz bezeugt finden (orat. 21, 5) (s. Hase S. 118 ff.; Eichhorn S. 3 ff.; Mayer S. 619 ff.). Es fragt sich nur, ob unser griechischer Text mit dem Original identisch ist, oder wie man auf Grund der syrischen Recension entnehmen könnte (Fr. Schultheß, Probe einer syr. Version der Vita S. Antonii, Zürich 1894), mit späteren Zusätzen versehen ist (Völter S. 6, Zöckler S. 191). An dem historischen Wert der Quelle kann um so weniger gezweifelt werden, da Athanasius in naher Verbindung mit Antonius gestanden und die Vita kurz nach dem Tode des Eremiten zwischen 356 und 362 verfaßt hat.

Danach ist Antonius 251 zu Koma bei Groß Herakleopolis in Mittelägypten von begüterten christlichen Eltern geboren. Zwanzigjährig durch die Vorlesung des Evangeliums vom reichen Jüngling Mt 19 ergriffen, verschenkte er seinen Besitz und übte sich unter Leitung eines greisen Asketen in der Askese. Plötzlich verließ er diesen, ließ sich in ein Grabmal einschließen und dann in ein verlassenes Kastell einmauern, wo er nur von Zeit zu Zeit mit Brot versehen in völliger Einsamkeit lebte (c. 11—13). Nach zwanzigjährigem Eremitenleben sammelte er seit 306 Schüler um sich. Sein Ruf verbreitete sich allmählich, nachdem er in der Verfolgung des Maximinus in Alexandria zur Stärkung der christlichen Brüder erschienen war. Leute aller Stände suchten ihn auf, die er durch Gebet heilte und denen er seinen seelsorgerischen Rat angedeihen ließ. Seinen Aufenthaltsort hatte er jetzt in Pispir (Palladius, Hist. Laus. c. 25) genommen, das dreißig Milliarien vom Nil entfernt lag (Hier., Vit. Hilar. c. 30). Von dort machte er öfters Reisen, um die Eremitenkolonien seiner Schüler im äußeren Gebirge zu besuchen. Der Ruhm des Einsiedlers veranlaßte sogar den Kaiser Konstantin, ihn durch einen Brief zu ehren (c. 81). Mitten in den arianischen Kämpfen kam Antonius noch einmal nach Alexandria um für die Rechtgläubigkeit Zeugnis abzulegen und die Heiden zu bekehren. Kurz vor seinem Tode zog er sich in die tiefste Verborgenheit zurück, wo er 356 im 105. Jahre starb. Einen Schafpelz und Mantel vermachte er dem ihm befreundeten Athanasius, dem Hort der Rechtgläubigkeit, der auch sein Leben beschrieb. Antonius hatte noch keine Organisation geschaffen, die Eremitenkolonien, die den Namen *μοναστήρια* (c. 44) führten, vereinigten die Genossen in ganz freier gesellschaftlicher Lebensart unter der Seelenleitung des Mönchsheiligen. Die auf Antonius zurückgeführte Regel (Regula Antonii ad filios suos monachos, petentes hoc ipsum ab eo in monasterio Nacalon bei Holstenius I, 4 ff. und wenig abweichend aus dem Arabischen von Abr. Ecchelensis herausgegeben) ist nicht sein Werk, wenn sie auch aus Ägypten stammt und sehr alt ist (Contzen, Die Regel des hl. Antonius, Metten-Gymnasialprogramm 1895/1896). Auch die 20 Sermones und 20 griechischen Briefe des Antonius (MSG 40, 963 ff.) sind sicher unecht. Möglich wäre es nur, daß die uns lateinisch erhaltenen 7 Briefe des Antonius, die Hieronymus de vir. illust. c. 80 erwähnt, auf Antonius zurückgingen.

Für die weitere Verbreitung und Entwicklung des älteren ägyptischen Mönchtums stehen uns in der **Historia Lausiaca** des Palladius (kritische Ausgabe in Vorbereitung von C. Butler, soll 1903 erscheinen), in der **Historia monachorum** Rufins, in den Schriften Cassians **de institutione coenobiorum lib. XII** und **Collationes patrum XXIV**, in den **Apophthegmata patrum** (**MSG** 65), den **Verba seniorum** (**MSG** 73) und den **Viten** des Pachomius von einander unabhängige und in den Kirchengeschichten des Sozomenos und Sokrates sekundäre Quellen zur Verfügung, deren historischer Quellenwert nicht bezweifelt werden kann (E. Lucius, Die Quellen der ältesten Geschichte des ägyptischen Mönchtums, Z. f. K. **VII**, 163 ff. 1885; E. Preuschen, Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums, Texte und Untersuchungen, Gießen 1897; C. Butler, **The Lausiac History of Palladius, Texts and Studies ed. by J. A. Robinson VI**, 1, Cambridge 1898). Durch die beiden zuletzt genannten Forscher ist vor allem der Nachweis der Unabhängigkeit des Palladius und Rufin geführt worden. Kontrovers bleibt nur, ob die **Historia monachorum** ein ursprünglich griechisches Werk ist, das von Rufin ins Lateinische übersetzt wurde (Butler), oder ob sie ursprünglich von Rufin lateinisch geschrieben und später ins Griechische frei übersetzt wurde (Preuschen).

Auf Grund dieser Quellen ist es uns möglich, die Verbreitung der Mönchsbewegung zu verfolgen. Noch zu Lebzeiten des Antonius und, wie es scheint, unabhängig von ihm begründete Amun (Ammonius) in Unterägypten Eremitenkolonien. Er ist der Vater des nitrischen Mönchtums (**Hist. mon. c.** 30; **Hist. Laus. c.** 8; **Soz. I**, 14; **Soc. IV**, 23). Zur Ehe gezwungen, gelang es ihm am Hochzeitstage seine Frau zum enthaltsamen Leben zu bestimmen. Nach achtzehnjährigem Zusammenleben der Eheleute verwandelte seine Frau ihr Haus in ein Jungfrauenheim, und Amun ging in das nitrische Gebirgsland. Südlich von Alexandria, an der Westküste des Nildeltas gelegen, bildet es ein salzhaltiges Steppenland, in dem wasserarme Felder mit Felsgestein abwechseln. Hier 40 römische Meilen von Alexandria, vom Mareotissee in $1^1/_2$ Tag erreichbar, sammelten sich zahlreiche Schüler um Amun, die in Hütten aus gebrannten Ziegelsteinen einzeln oder zusammen wohnten (**Hist. mon. c.** 21). Nach Palladius (**Hist. Laus. c.** 7) sollen zu seiner Zeit 500 Eremiten in den nitrischen Bergen gehaust haben. Sieben Backstuben versorgten die Genossenschaft mit Brot. In der geräumigen Kirche, an der acht Priester thätig waren, versammelte sich die Mönchsgemeinde am Sonntag und Samstag zu gemeinsamem Gottesdienst. Müßiggang war verpönt, jeder Mönch mußte sich Nahrung und Kleidung durch Arbeit erwerben. Bis zur neunten Tagesstunde wurde gearbeitet, am Abend fand Hymnen- und Psalmengesang statt. Die strengste Disziplin herrschte in der Eremitengenossenschaft, auch die Gäste, die im Fremdenhaus neben der Kirche beherbergt wurden, mußten nach einwöchentlichem Aufenthalt im Garten, Backhaus oder in der Küche thätig sein, wissenschaftlich Gebildeten gab man Bücher zu lesen. In der Kirche befanden sich drei Palmen, an denen je eine Geißel für die Eremiten, die Räuber und die Gäste hing, die sich vergingen. Der Delinquent mußte die Palme umfassen und erhielt die über ihn verhängte Zahl Geißelhiebe. Amun, der Begründer der Eremitenkolonie, starb nach 22jährigem Bußleben noch vor 356, vor dem Tode des Antonius (**Vit. Ant. c.** 60). Unter seinen Schülern werden Arsisius, Serapion (**Hist. Laus. c.** 7; **Soz. VI**, 30, 1), Kronios (**Hist. mon. c.** 25; **Soz. VI**, 30, 1), Putubastus, Asion (**Hist.** 12; **Laus. c.** 7), Didymus (nicht identisch mit dem blinden alexandrinischen Katecheten, **Hist. mon. c.** 24) genannt. Der jüngeren Generation der nitrischen Mönchskolonie gehören Pambo (**Hist. Laus. c.** 10; **Rufin, h. e. II**, 3 u. 4), Benjamin (**Hist. Laus.** 13), der frühere Kaufmann Apollonius, der in Nitrien als Arzt thätig war (**Hist. Laus. c.** 14) und die vier sogenannten langen Brüder Ammonius, Dioscurus, Eusebius und Euthymius (**Hist. Laus. c.** 10) an. In diesem Kreise wurde das Studium der Theologie des Origenes gepflegt, und als Theophilus von Alexandria 399 Origenes für einen Ketzer erklärte, brachen über die nitrischen Mönche die schwersten Verfolgungen herein.

Zehn Meilen südlich vom nitrischen Gebirge in der Nähe des Ortes *Κέλλια* hatte sich ebenfalls eine berühmte Eremitenkolonie gebildet, in der die Einsiedler aber strenger von einander geschieden lebten. Hier herrschte beständiges Stillschweigen, nur am Samstag und Sonntag kam man zur Kirche zusammen. Diese Wüste führte den Namen sketische Wüste (**Hist. Laus. c.** 29). Von Nitria brauchte man einen Tag und eine Nacht, um nach der sketischen Wüste zu gelangen. Die Zellen waren hier noch primitiver, es [illegible] solche, die in die Felsen gebauen waren, andere, die nur aus Brettern bestanden. Macarius der Ägypter, auch Macarius der Große genannt (**Hist. Laus. c.** 19), war nach

Cassian (coll. 15, 3) der erste, der sich hier als Eremit niederließ. Nach Rufin (c. 28) soll er ein Schüler des Antonius gewesen sein, doch erscheint dies nicht sicher (Soc. IV, 83). Nach den Apophthegmata (Cotelerius, Eccl. Graec. Mon. I, 524) lebte er von Jugend auf als Asket, wurde dann aber gegen seinen Willen zum Priester geweiht. Ein schwangeres Mädchen bezichtigte ihn als ihren Verführer, was er geduldig trug, bis das Mädchen bei der Entbindung seine Unschuld offenbarte. Nach Palladius (c. 19) floh er dreizehnjährig in die sketische Wüste. Er besaß das Charisma der Heilungsgabe und der Prophetie. Für die sketische Mönchsgemeinde versah er die gottesdienstlichen Funktionen. Unter seiner Zelle hatte er einen unterirdischen Gang nach einer Höhle gegraben, in die er sich öfter zurückzog. Die ihm in den Apophthegmata beigelegten Worte lassen uns in ihm eine innig fromme, demütige und maßvolle Persönlichkeit erkennen. Auch die 50 Homilien, die wir von ihm besitzen (Andreae Gallandi, Prolegomena in vitas et scripta S. S. Macariorum, Bibl. veter. patr. antiqu. script. eccl. VII, 3 ff.) zeigen ihn uns als hervorragenden Vertreter der altkirchlichen Mystik. 373 wurde er mit Pambo, Macarius dem Jüngeren und Isidor durch den Arianerbischof Lucius von Alexandria verbannt, durfte aber bald zurückkehren. Da er neunzigjährig starb und bereits ein Jahr tot war, als Palladius nach Ägypten kam (nach Butler 388, nach Preuschen 384), so ist sein Todesjahr 387 oder 383 anzusetzen, sein Geburtsjahr 297 oder 293, seine Flucht in die Wüste 327 oder 323. Zu den hervorragendsten Genossen des Macarius gehören der äthiopische Mohr Moses, der früher ein Räuberleben geführt hatte (Soz. VI, 29), Pior (Hist. Laus. c. 11), Pachon (Hist. Laus. c. 29) und Macarius der Jüngere, der auch den Beinamen des Städters führt (Hist. Laus. c. 17). Letzterer stammte aus Alexandria, hatte als Viehhirt einen Totschlag verübt und war vierzigjährig in die Wüste gegangen. Er zeichnete sich durch asketische Kraftleistungen aus, so daß er 20 Tage ohne Schlaf in seiner Zelle stand. Etwa ein Jahrzehnt nach dem Tode Macarius des Großen ist er fast hundertjährig gestorben. Die beiden Mönchsregeln regula ad monachos Macarii Alexandrini, abbatis Nitriensis und regula ad monachos Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii (MSG 34, 967 ff. und 34, 971 ff.) sind unecht, da sie ein cönobitisches Klosterleben voraussetzen. Zwei Schüler des Macarius gelangten zu schriftstellerischer Bedeutung, Evagrius Ponticus (Hist. Laus. c. 86, Soc. IV, 23, s. d. A. V, 650 ff.) und Marcus Eremita (Hist. Laus. c. 20, Soz. VI, 29, 11; J. Kunze, Marcus Eremita, Leipzig 1895 s. d. A. Bd XII S. 280). Evagrius Ponticus vertrat in seinen Werken die extremste Theorie der Askese, daß der Mensch durch Reinigung von den Leidenschaften ungestörte Sündlosigkeit und Vollkommenheit erlangen könne. Noch heute besteht in der sketischen Wüste ein Kloster des heiligen Macarius, in dem eine kleine Zahl von koptischen Mönchen ein beschauliches, aber recht klägliches Dasein führt, und sieben andere Trümmerstätten von Klosterruinen im Natronthal legen noch heute Zeugnis ab von dem reichen klösterlichen Leben, das hier einst geblüht hat. Das heutige Macariuskloster bildet ein Rechteck, das von einer hohen, schmucklosen, weißgetünchten Umfassungsmauer umschlossen wird. Um den mit wenigen Palmen bewachsenen Garten liegen die Kirche, die Wirtschaftsgebäude und Wohnhäuser. Der ursprüngliche Charakter der Eremitenkolonie tritt noch darin zu Tage, daß die Mönche gesondert in engen schmutzigen Zellen, in denen sich ein niedriger Kochherd befindet, wohnen und schlafen (Steindorff, Durch die libysche Wüste nach der Oase des Jupiter Ammon, Berliner Lokalanzeiger, Beiblatt 2 vom 18. März 1900).

Aber nicht nur in den nitrischen Bergen und der sketischen Wüste gab es Einsiedler, ganz Ägypten war gegen Ende des 4. Jahrhunderts mit einzeln lebenden Einsiedlern oder Eremitenkolonien überzogen. In Lycopolis an der Grenze der Thebais hauste Johannes in einer Felsenklause (Hist. mon. c. 1), bei Hermopolis magna lebte Apollonius mit 500 Mönchen (Hist. mon. c. 7), nördlich davon Kopres mit 50 Genossen (Hist. mon. c. 9). In Oxyrynchus in Mittelägypten sollen 20000 Jungfrauen und 10000 Mönche angesiedelt gewesen sein (Hist. mon. c. 5). Bei Arsinoë wohnte der Priestermönch Serapion mit 10000 Mönchen, die sich zur Erntezeit als Schnitter für einen Lohn von 60 Sester Getreide verdingten (Hist. mon. c. 18). Im mittleren Deltagebiete gab es bei Diolcus zahlreiche Mönchszellen. Hier lebten Piammon und Johannes (Soz. VI, 29, 7; Hist. mon. 32; Cass., Collat. 18 u. 19), der Mönch Archebios aus edler Familie, später Bischof von Parechysis (Cass., Inst. V, 37 u. Coll. 11, 2), in der Nähe der Stadt Chaeremon, Nesteros und Joseph (Cass., Coll. 11, 3 17). Mögen die Zahlen im einzelnen übertrieben sein, schon Athanasius bezeugt die ungeheure Verbreitung des Mönchtums (ep. ad Dracontium c. 10, MSG. 25, 593; hist. Arianorum ad

monachos c. 10 u. c. 67). Auch bezeugen das rasche Wachstum der Bewegung das Edikt des Kaiser Valens vom Jahre 365 (Codex Theodos. XII, 1, 63), sowie das energische Vorgehen desselben Kaisers, der 375 fünftausend Mönche aus der nitrischen Wüste zu Soldaten ausheben ließ (Hieronymus, Chron. ad ann. XII Valentis).

Als Stifter des Klosterlebens gilt der Oberägypter Pachomius (gest. 345, s. d. A.). Sein Verdienst ist es, die lose Gemeinschaft der Eremitenkolonien fester organisiert zu haben, indem er die benachbarten Eremitenzellen mit einer Mauer umgab und das Zusammenleben durch eine Mönchsregel disciplinierte. Diese älteste Regel (s. d. Näheren d. A. Pachomius) ist noch außerordentlich primitiv und lückenhaft, aber sie schärft den Mönchen die Pflicht der Arbeit ein, zeigt Ansätze zur Ordnung des Gebetslebens, enthält Bestimmungen über Kleidung, Mahlzeit, Nachtruhe der Mönche und sucht das Kloster durch das Verbot der Aufnahme von Fremden möglichst von der Welt abzuschließen. Aber nicht nur in der Thebais auch im übrigen Ägypten verbreitete sich das cönobitische Klosterleben schnell, obwohl daneben noch die Eremitenkolonien in der alten Form fortbestanden. So hören wir von dem Abt Isidor nördlich von Herakleopolis magna in Mittelägypten, dessen Mönche cönobitisch lebten. Eine Mauer umgab auch hier die Mönchswohnungen, ein Pförtner bewachte den Eingang. Den Mönchen war das Verlassen des Klosters verboten und Gäste wurden nur am Klosterthor beherbergt (Hist. mon. c. 17; Soz. VI, 28).

Für Frauen war die Form des Eremitenlebens schwer durchführbar. Palladius (Hist. Laus. c. 137—139) nennt einige Frauen Talida, Taor und eine nicht namentlich bezeichnete Asketin, die in der Thebais lebten, doch scheinen diese nicht ein streng eremitisches Leben geführt zu haben. Das erste Nonnenkloster stiftete Pachomius für seine Schwester Maria, und die Form des Klosterlebens wurde dann in der Folgezeit von weiblichen Asketinnen in immer steigendem Maße ergriffen. Daneben bestanden aber die Jungfrauschaften noch lange fort, in denen eine mildere Praxis in Askese und Abschluß von der Welt herrschte. Die Asketinnen (ἀσκήτριαι), die sich der klösterlichen Askese nicht anpaßten, traten sogar zeitweilig in einen gewissen Gegensatz gegen das Nonnentum (W. Nissen, Die Reglung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, Hamburg 1897).

Die Verbreitung des Mönchtums in den anderen Ländern des Orients. Wichtigste Quellen: Palladius und Sozomenos s. o.; Theodoretus, Φιλόθεος ἱστορία; Rufin, Hist. eccl. II, c. 4 und 8; Hieronymus, Vita Hilarionis; Sulpicius Severus, Dialogorum lib. I; Peregrinatio Silviae, ed. Gamurrini, Rom 1887; J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis Tom. III, 1 und 2; P. Bedjan, A. SS. et martyrum syriace Band I ff.

Von Ägypten verbreitete sich das Mönchtum nach der Sinaihalbinsel, wo wir später zwei hervorragenden asketischen Schriftstellern in Nilus Sinaita (gest. ca. 430) und Johannes Klimacus (gest. ca. 580) begegnen. Auch Palästina wurde früh von Mönchen besiedelt. Hier hatte Hilarion von Gaza (s. d. A. Bd VIII S. 54), ein Schüler des Ägypters Antonius, in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts im Süden des Landes das Eremitenleben eingebürgert. Über eine Reihe seiner Schüler, die bei Bethelia und Gerar als Eremiten lebten, berichtet uns Sozomenos (VI, 32). Von anderen Palästinensischen Eremiten wie Gaddanas, Elias, dem Ägypter Abramius am unteren Jordan (Hist. Laus. c. 111), dem aus Kappadocien stammenden Höhleneinsiedler Elpidius und seinem Kreis in der Nähe Jerichos (Hist. Laus. c. 107), Innocentius auf dem Ölberg und Adolius bei Jerusalem (Hist. Laus. c. 103 und 104), dem aus Oberägypten nach Bethlehem gekommenen Posidonius (Hist. Laus. c. 77—82) hören wir durch Palladius. Um die Mitte des vierten Jahrhunderts entstanden auch zahlreiche Klöster in Palästina (Basilius ep. 207, 223, 226). Die reiche Römerin Melania die Ältere, die Freundin Rufins, stiftete ein Kloster am Ölberg, und die Römerin Paula (gest. 404) ein Nonnen- und Mönchskloster in Bethlehem (Hist. Laus. c. 117—129). Später war die jüngere Melania (gest. 439) (Vita Melaniae iunioris, Ana. Boll. VIII, 11 ff.; Usener, Der hl. Theodosius, Leipzig 1890, S. 196 ff.) als Klosterstifterin thätig. Die abendländischen Mönche und Nonnen lebten in Palästina ganz in Nachahmung der ägyptischen Vorbilder, wie auch Hieronymus für die Klöster der Paula die erweiterte Regel des Pachomius übersetzte.

Syrien ist nächst Ägypten das Land, in dem das Mönchtum am frühsten auftra[illegible] und die größte Blüte erreichte. Ob es hier wie in Ägypten autochthon ist d. h. [illegible] ohne ägyptische Einflüsse aus dem altchristlichen Asketentum entwickelt hat, läßt sich [illegible] sicher behaupten. Die Bundesbrüder und Bundesschwestern des Syrers Aphraates (G. [illegible] Aphraates, des persischen Weisen Homilien aus dem Syrischen, TU III, 2, 1888 [illegible]

noch innerhalb der Gemeinde und pflegen mannigfachen Verkehr mit anderen Gemeindegliedern. Sie werden nur „Einsame“ (6. Homilie vom Jahre 337) genannt, weil sie kraft übernommener Gelübde ehelos leben (Ryssel, ThLZ 1885, S. 387—89 über die Anfänge des Mönchtums in Syrien). Aber der von Theodoret (Hist. relig. c. 1) an die Spitze seiner Heiligen gestellte Jacob von Nisibis (gest. 338) soll schon, bevor er 309 Bischof von Nisibis wurde, mit Eugen dem Begründer des persischen Mönchtums ein Eremitenleben in den kurdischen Bergen geführt haben. Nach der jüngst durch Bedjan (III, 376—480) veröffentlichten syrischen Vita seines Zeitgenossen und Freundes, des Mar Awgin (Eugenius), stammte der letztere aus Ägypten von der Insel Klysma bei Suez. Er war dort Perlenfischer gewesen und hatte dann längere Zeit im Kloster des Pachomius zu Tabennisi gelebt. An der Spitze von siebzig Mönchen soll er von Aegypten nach Mesopotamien gezogen und am Berge Izla südlich von Nisibis ein Höhlenkloster gestiftet haben. Nach dem Tode seines bischöflichen Gönners Jacob von Nisibis habe er vor Kaiser Jovianus und dem Perserkönig Sapores Proben seiner Weissagungs- und Wundergabe abgelegt, und dadurch die Unterstützung dieser Herrscher zu seinem klostergründenden Wirken erlangt. Kurz vor seinem um 363 erfolgten Lebensende habe er nicht weniger als 72 mönchische Sendboten, unter ihnen seine beiden Schwestern Mârt Thekla und Mârt Stratonika entsandt. Sollten wir es hier mit geschichtlichen Erinnerungen zu thun haben — und dies werden wir trotz mancher legendarischer Züge als sicher annehmen dürfen — so hat Eugenius aus den Pachomiusklöstern die ägyptisch-cönobitischen Traditionen nach Mesopotamien überbracht (Zöckler S. 232). Vielleicht ist der Mar Awgin (Eugenius) mit dem Ἀώνης des Sozomenus (VI, 33, 4) identisch, der nach ihm der erste war, welcher die streng einsiedlerische Lebensweise bei den Syrern bethätigt habe, wie Antonius bei den Ägyptern. Weiter berichtet uns Sozomenos (VI, 33 und 34) von dem Mönchtum im Nordosten Syriens, von der Gruppe der sogenannten *βόσκοι*, die in den Bergen um Nisibis umherschweiften und nur von Gras lebten, von den in der Gegend von Karrhä lebenden Mönchen, dem Bischof Bitos, Protogenes, dem Inklusen Eusebius und von den in der Nähe von Phadane hausenden Gaddanas und Azizos.

Unter den Mönchsvätern Edessas und Osrhoenes gilt der heilige Julianus, ein Zeitgenosse des Kaiser Julian, des Apostaten, als inchoator vitae monasticae (Hieronymus ad Paulinum ep. 58, 5). Zu den asketischen Berühmtheiten dieser Landschaft gehört Ephraem der Syrer (Soz. III, 16; Hist. Laus. c. 101, s. d. A. Bd V S. 404).

Auch in Ostcilicien und in der Nähe Antiochias in der Wüste Chalcis finden wir seit der Mitte des vierten Jahrhunderts blühende Eremitenkolonien. Wegen der zahlreichen dort ansässigen Eremiten erhielt die Wüste Chalcis den Ehrennamen der syrischen Thebais. Von 373 bis 380 lebte auch Hieronymus hier als Eremit (Grützmacher, Hieronymus I, 155 ff.). Besonders eingehende Nachrichten besitzen wir über die Verbreitung des Mönchtums in der Diöcese Kyros, deren Bischof Theodoret war (Hist. relig. c. 14 bis 30). In Nordsyrien kam im fünften Jahrhundert die excentrische Form der Askese, das Stylitentum, auf. Als ältester Vertreter dieser sonderbaren Kasteiung gilt der Eremit Symeon (Theodoret, hist. relig. c. 26). Nachdem er als Inkluse in Telanessa gelebt hatte, lebte er in der Nähe Antiochias auf einer Säule, erst von 6 dann 18 und endlich 40 Ellen Höhe. Nach 36jährigem Aufenthalt starb er dort ca. 460. Dieses christliche Stylitentum steht wahrscheinlich im Zusammenhang mit syrisch-heidnischen Vorbildern. Auch in anderen Ländern des Orients fanden sich vereinzelte Nachahmer bis ins 15. Jahrhundert hinein. Der berühmteste ist Symeon der Jüngere (gest. 596), der 68 Jahre in der Nähe Antiochias auf einer Säule gelebt haben soll (H. Delehaye, Les Stylites, Brüssel 1895).

In Kleinasien erhalten wir über die Verbreitung des Mönchstums in Galatien besonders in der Hauptstadt Ancyra durch den geborenen Galater Palladius Kunde (Hist. Laus. 114, 115 u. 135). Der Begründer des Mönchtums im römischen Armenien, Paphlagonien und Pontus ist der spätere Bischof Eustathius von Sebaste (Soz. III, 14, 31). Auch seine Parteigänger, die Homoiusianer, wie die Bischöfe Marathonius und Macedonius (s. d. A. Bd XII S. 46, 5 ff.) erwiesen sich als warme Freunde des Mönchtums. Eustathius hatte das Mönchtum wahrscheinlich in Ägypten kennen gelernt (s. d. A. Bd V S. 628). Dasselbe nahm in Armenien einen besonders schwärmerischen Charakter an und es kam zu heftigen Zusammenstößen zwischen dem mönchischen Enthusiasmus und der Hierarchie. Die Synode zu Gangra in Paphlagonien 343 (?) trat gegen die Übertreibungen der Eustathianer, die den Verheirateten die Seligkeit abgesprochen, die Reichen zur Aufgabe des Besitzes aufgefordert und sich in Konventikel zusammengeschlossen hatten, für die keusche

Ehe, den Besitz, die kirchlichen Gottesdienste und die Fastensitten ein. Eine mit den Eustbatianern verwandte Erscheinung, die in Nordsyrien und Pamphylien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auftritt, sind die Euchiten (Messalianer) (Epiphan. haer. 80; Theodoret hist. eccl. IV, 10; s. d. A. Messalianer Bd XII S. 661), bei denen vielleicht manichäische Einflüsse anzunehmen sind. Noch radikaler wie die Eustathianer strebten sie danach ein ununterbrochenes Gebetsleben zu führen. Sie verachteten die Sakramente und kirchlichen Fastensitten, fristeten auch nicht wie die übrigen Mönche von der Handarbeit, sondern vom Bettel ihr Leben. Von den Bischöfen besonders von Amphilochius von Ikonium scharf bekämpft, wurden sie unterdrückt, um zeitweilig zu verschwinden. Aber in den mittelalterlichen Sekten der Paulicianer und Bogomilen tauchten sie wieder auf (Zöckler S. 267).

In Kappadocien haben Basilius der Große und neben ihm Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa das Mönchtum heimisch gemacht. Basilius hatte die berühmtesten Asketen in Syrien und Palästina kennen gelernt und wurde durch seine Mutter Emmelia und seine Schwester Macrina, die in klösterlicher Weise zusammenlebten, und wahrscheinlich auch durch Eustathius von Sebaste für das Mönchtum gewonnen. Basilius hat in der Geschichte des Mönchtums epochemachende Bedeutung (A. Kranich, Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen, Paderborn 1896). Er hat sich zunächst um die Reglung des Mönchtums verdient gemacht. Die längere *ὅροι κατὰ πλάτος* und die kürzere Mönchsregel *ὅροι κατ' ἐπιτομήν* (MSG 31, 889 ff. 31, 1051 ff., frei bearbeitet und übersetzt von Rufin in den Instituta monachorum, Hostenius I, 67 ff.) gehen auf Basilius zurück. Sie tragen nicht den Charakter planmäßig angelegter Klosterregeln, sondern sind Katechismen mönchischer Tugend- und Pflichtenlehre (Zöckler S. 287). Sie bilden bis heute die einzige Regel des griechischen Mönchtums, da dieses sich nicht wie das römische in einzelne Orden aufgelöst hat, sondern trotz der allen Klöstern gemeinsamen Grundregel jedes Kloster eine Welt für sich bildet. In den Grundzügen ist das Ideal des Basilius dasselbe wie das der vita Antonii. Der Mönch ist der wahre Christ, die *ἄσκησις* besteht nicht in einzelnen asketischen Leistungen, sondern in der Heiligung der ganzen Persönlichkeit. Aber neben der Gottesliebe muß der Mönch die Nächstenliebe üben (Reg. fusius tract. interrog. 7). Nach Ansätzen der Kritik des anachoretischen Ideals bei Pachomius hat Basilius grundsätzlich das Klosterleben, in dem auch die Nächstenliebe zu ihrem Recht kommt, für das höhere erklärt (ep. 22 *περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν*). Aber obwohl Basilius die Anlage der Klöster in der Nähe der Städte und Dörfer wünscht (Reg. fus. tract. resp. 98), hat er dem Mönchtum keine Einwirkung auf die Kirche, weder religiös-reformatorischer noch sozial-charitativer Art als Stück seines Berufs zur Pflicht gemacht. Die Nächstenliebe bezieht sich nur auf die Klostergenossen (Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, eine Studie zu Symeon, dem neuen Theologen, Leipzig 1898 S. 140 ff.). Das Mönchtum sollte nach Basilius nicht Unterdrückung, sondern Rückkehr zur Natur, nicht den Gegensatz, sondern die Vollendung antiker Weisheit bedeuten. Einer verbildeten und vergifteten Kultur entronnen fand er in der Einsamkeit die Natur wieder (s. über seine herrlichen Naturschilderungen Alexander v. Humboldt, Kosmos, Bd II, 27 ff.). Obwohl nicht beabsichtigt, war doch die Wirkung des Mönchtums auf Kirche und Klerus eine tiefgreifende. Das Mönchtum brachte der Kirche eine tiefere sittliche Anschauung. An die Stelle der kirchlichen Lehre von gewissen Thatsünden, die als Todsünden galten, setzte das Mönchtum seine Lehre von den Hauptsünden, den mächtigen feindlichen Neigungen, die jedem Menschen innewohnen und deren Bekämpfung die Aufgabe seines Lebens bilden muß. Nach Zöckler (Evagrius Ponticus, 1893, München) ist Evagrius Ponticus der erste, der die Klassifizierung der 8 Hauptsünden (symptomatischen Sünden) gemacht hat. Basilius machte sich die vom Mönchtum neugewonnene sittliche Erkenntnis in selbstständiger Weise zu eigen, indem er jede Sünde für eine Todsünde, Ungehorsam gegen Gott, erklärte. Nachdem bereits Pachomius die Beichte der Mönche in seinen Klöstern gefordert, verlangte Basilius, daß der Mönch seine Herzensgedanken vor den älteren Brüdern oder dem Vorsteher bekenne (Reg. brev. tract. 227 u. 229). Aus der klösterlichen Praxis ist dann die Beichte zu einem Institut der Kirche geworden.

Im einzelnen sollte sich das Klosterleben nach Basilius folgendermaßen gestalten. Der in das Kloster Eintretende muß sein Eigentum aufgeben und darf nichts ins Kloster mitbringen (Reg. br. tr. int. 8 und 9). Der Aufnahme ins Kloster geht eine genaue Prüfung des Entschlusses des Novizen voraus (Reg. br. tr. int. 112; fus. tr. 10). Entlaufene Sklaven dürfen nicht aufgenommen werden (Reg. fus. tr. 11), Ehegatten nur

mit gegenseitiger Einwilligung (Reg. fus. tr. 12). Kinder finden zur Erziehung im Kloster Aufnahme, können aber später das Kloster verlassen (Reg. br. tr. 15). Zeitweiliger Aufenthalt ist auch Fremden zur innerlichen Sammlung gestattet (Instit. resp. 87). Verbindliche Gelübde werden beim Eintritt ins Kloster nicht abgelegt, die ἀποταγὴ
5 bei Basilius hat ausschließlich die Bedeutung der Lossagung von jeder Beziehung zur Welt, ist aber kein äußerlicher Akt. An der Spitze des Klosters steht der προεστὼς, den Basilius auch πρεσβύτερος nennt, ohne damit eine priesterliche Eigenschaft desselben zu fordern. Dieser übt die unbedingte Disziplinargewalt (Reg. br. tr. 82 und 126). Das Leben der Mönche besteht in Arbeit, vor allem Ackerbau (Reg. br. tr. 95 und 96; fus.
10 tr. 38) und Gebet. Sechs feste Gebetsstunden, Morgengebet, Terz, Sext, Non, Vesper und Mesonyktion werden für die Mönche vorgeschrieben (Reg. fus. tr. 37). Über die Mahlzeit wird nur bestimmt, daß sie mäßig sein und nicht dem Wohlgeschmack dienen soll (Reg. br. tr. 18). Weingenuß ist aber unbedingt verboten (Reg. br. tr. 9). Auch wird noch keine bestimmte Mönchstracht verordnet (Reg. br. tr. 22 und 23). Die Kappa-
15 docien benachbarte Kirche Armeniens scheint ihr Klosterwesen im wesentlichen nach den Vorschriften des Basilius geregelt zu haben, wobei zwei noch zu den Lebzeiten des Basilius dorthin gekommene Einsiedler Schalita aus Syrien und Epiphan aus Hellas eine wichtige Rolle spielten (Zöckler S. 291).

Ueber das älteste Mönchtum in Griechenland sind wir schlecht unterrichtet. Palladius
20 (Hist. Laus. c. 142—146) nennt nur einige Frauen Olympias, Candida, Gelasia in Konstantinopel, die uns auch aus den Briefen des Chrysostomus bekannt sind. Das Schweigen des Palladius über das hauptstädtische Mönchtum scheint besondere Gründe zu haben (s. Preuschen S. 260) Chrysostomus, der selbst als Eremit bei Antiochia gelebt hatte (s. d. A. Bd IV S. 101), und mit Palladius befreundet war, hatte mit schonungsloser
25 Energie die Mißbräuche im Mönchswesen der Residenzstadt gerügt, sich in die Verwaltung der Klöster eingemischt und nicht geduldet, daß die seither stillschweigend geübte Nachsicht weiter bestehe. Als er sich dann der origenistischen Mönche aus den nitrischen Bergen, besonders der vier langen Brüder gegen die Verfolgungen des Bischof Theophilus von Alexandria annahm, kam es zu seinem Sturz, bei dem die mißvergnügten und gereizten
30 Mönche Konstantinopels nicht unthätig waren. Auch noch auf seiner letzten Verbannungsreise überfielen ihn die ihm befeindeten Mönche mit tierischer Wut, obwohl gerade er neben Basilius zu den begeistertsten Lobrednern des Mönchtums gehörte.

Nach Cypern wurde nach dem Bericht des Hieronymus das Mönchtum durch Hilarion gebracht und fand hier in Epiphanius von Salamis, der früher als Mönch in Palästina
35 und der sketischen Wüste gelebt hatte, einen eifrigen Förderer.

Spätere Geschichte des orientalischen Mönchtums. — Quellen und Litteratur: Kyrill von Skythopolis, Vita Euthymii, Analecta graeca, Paris 1688, I, 1—99; Vita Sabae bei Cotelerius eccl. graec. Mon. Paris 1686, III, 220—376; Vita Theodosii bei Usener, Der heilige Theodorus, Leipzig 1890, S. 103—113; Vita Johannis Si-
40 lentiarii A. SS. Mai III, Anhang S. 14—18; Vita Cyriaci A. SS. Sept. VIII, 147—158; Vita Theognii, Analect. Boll. X, 113—118, 1890; Theodorus, Vita Theodosii bei Usener, Der heilige Theodorus, Leipzig 1890; J. Sokolow, Zustand des Klosterwesens in der byzantinischen Kirche von der Mitte des 9. bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts (824—1204), eine kirchenhistorische Studie, Kasan 1894; F. Oltarzewsky, Das palästinensische Mönchtum
45 vom 4. bis 6. Jahrhundert, Petersburg 1896 in den Veröffentlichungen der russischen Palästinagesellschaft S. 325—45; W. Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, Programm des Johanneums, Hamburg 1897; K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898.

50 Trotz des Eintretens des Basilius für das Cönobitenleben erfreute sich in der griechischen Kirche das Eremitenleben der höchsten Schätzung. Wenn man einmal die Nachfolge Christi im mönchischen Sinne verstand, so konnte auch das Ziel des Mönches, die ununterbrochene Hingabe an Gott, nur der Anachoret ganz zu erreichen hoffen. Aber das Anachoreten- und Cönobitentum bestand friedlich nebeneinander, das Kloster galt als die
55 Elementarschule des mönchischen Lebens, das Anachoretentum als die Stufe der Vollkommenheit. Im 5. und 6. Jahrhundert wurde Palästina das klassische Land des Mönchtums, da hier ein mächtiger Aufschwung des religiösen Lebens durch die zunehmenden Wallfahrten nach den heiligen Stätten hervorgerufen wurde. Nachdem bereits Pachomius den Versuch gemacht hatte, eine Zahl von Klöstern zu einem Klosterverband zusammen-
60 zufassen, wurde in Palästina seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts eine Organisation des Mönchtums geschaffen, in der die Klöster und Eremitengenossenschaften einen gemeinsamen

Verband bildeten. Die Anachoreten und Klostermönche wurden je einem Exarchen (*ἀρχιμανδρίτης*) unterstellt, und diese Archimandriten wurden von der Gesamtheit der Mönche gewählt und vom Patriarchen Jerusalems bestätigt (Cyr. vit. Theod. S. 110). Zu besonderer Bedeutung gelangten diese Ämter, als der Kappadocier Theodosius (geboren im Dorfe Garissus 414, gestorben im 105. Jahre 519) in dem von ihm gegründeten und nach ihm benannten Kloster bei Jerusalem an die Spitze der palästinensischen Klöster trat, und gleichzeitig ein anderer hervorragender Kappadocier Sabas (geboren 439 in Mutalaske, gestorben im 94. Jahre 532) das Exarchat der Eremiten bekleidete. Letzterer gründete 7 Lauren (Eremitengenossenschaften) in Palästina, von denen die *λαύρα μεγίστη* bei Jerusalem, in der er selbst bis zu seinem Tode wirkte, die berühmteste wurde. In der Laura des heiligen Sabas schrieb der Mönch Antiochus im Anfang des 7. Jahrhunderts seine Pandekten der heiligen Schrift, eine berühmte Sentenzensammlung für Mönche (MSG 89, 1427 ff.). Seit 536 begann der Origenistische Streit die Klöster und Lauren in Palästina in Aufregung zu versetzen, bis durch das 5. ökumenische Konzil zu Konstantinopel 553 Origenes als Ketzer verdammt wurde. Acht Monate später wurden die origenistisch gesinnten Mönche durch den dux Palästinas, Anastasius, mit Militärgewalt aus ihrem Hauptsitz, der *νέα λαύρα*, vertrieben, und die neue Laura mit orthodoxen Mönchen besiedelt. Mit der Eroberung Palästinas durch die Araber im 7. Jahrhundert fiel das Land, in dem sich das Mönchsleben am reichsten und freiesten entwickelt hatte, in die Hände der Muhammedaner. Das Mönchtum bestand zwar in Palästina fort, die Klöster erwiesen sich sogar als die festesten Burgen des Christentums in den eroberten Ländern, aber die Verbindung des palästinensischen Mönchtums mit den anderen Ländern des Orients und mit dem Occident hörte auf, so daß das Mönchtum allmählich verkümmerte.

Im oströmischen Reich wurden die Klöster mit dem Wachsen der inneren Wirren immer mehr bevölkert, da viele Männer auch aus den höchsten Stellungen dort Zuflucht suchten (Eustathius von Thessalonich, de emendanda vit. monch. c. 26). Seitdem Aegypten und Palästina aufgehört hatten die Hauptcentren des Mönchslebens im Orient zu sein, erhoben sich Konstantinopel und einige Zeit später der Athos zu solchen. Aus einem mesopotamischen Kloster am Euphrat soll Abt Alexander ca. 430 in Konstantinopel das Akoimetentum heimisch gemacht haben (Vita Alex., A. SS. Jan. I, 1024). Diese Akoimeten (s. d. A. Bd I S. 282) machten sich die Pflege des ununterbrochenen Gebets zur Aufgabe, indem abwechselnd drei Chöre bei Tag und Nacht Gott Loblieder sangen. Das durch den römischen Konsular Studius um 460 gegründete Akoimetenkloster Studion gelangte in der Zeit des Bilderstreites durch seinen Abt Theodorus zu besonderer Bedeutung. Theodorus (gest. 826) (Schwietz, De Theodoro Studita, reformatore monachorum Basilianorum, Breslau, Dissertation 1896; G. A. Schneider, Der hl. Theodor von Studion, ein Beitrag zur byzantinischen Mönchsgeschichte, Münster 1900) reformierte das byzantinische Mönchtum durch zeitgemäße Erneuerung der Basilianischen Regel. Die Constitutiones Studitanae (MSG 99, 1825—1849), die zwar nicht von der Hand Theodors stammen, aber doch auf ihn zurückgehen, geben uns genaue Mitteilungen über das Klosterleben Studions und wurden auch von vielen anderen Klöstern angenommen. Der Profeßakt mit Ablegung der verbindlichen Eintrittsgelübde, die seit dem Konzil von Chalcedon (c. 4) gefordert wurden, vollzog sich in feierlichster Weise. War doch seit Dionysius Areopagita aus dem Versprechen, das der Mönch beim Eintritt in seinen Stand ablegte, ein *μυστήριον* geworden, und nahm man von dieser Mönchsweihe an, daß sie als zweite Taufe wie die erste vollkommen von Sünden reinige (Theodorus Studita ep. 165 ad Georgium, MSG 99, 1524). Während des heiligen Meßopfers in Gegenwart des ganzen Konvents wurde an den Stufen des Altars der Profeß abgelegt. Dann erteilte der Abt den Professen Tonsur und Mönchshabit, und der neu Eintretende nahm darauf die Kommunion. Neben den häuslichen und landwirtschaftlichen Thätigkeiten war auch die Beschäftigung der Mönche mit Grammatik, Philosophie und Dogmatik vorgesehen, so daß die Klöster die Pflanzstätten der orthodoxen Theologie wurden. Dreimal in der Woche am Mittwoch, Freitag und Sonntag mußte der Abt eine Ansprache (*κατήχησις*) an die Mönche halten. Die Studitenmönche sollten einfach und enthaltsam, aber ohne übermäßige Strenge leben. Fleisch diente als Nahrung auch für die gesunden Mönche (Testament Theordors MSG 99, 1817). Zur Zeit des Bilderstreits scheint auch die Unterscheidung der Mönche in *μικρόσχημοι* und *μακρόσχημοι* aufgekommen zu sein, die uns bei Theodor zuerst begegnet (Holl S. 200). Die ersteren hatten vorwiegend die Geschäfte der Wirtschaft zu besorgen, die anderen, die Vollmönche, die Aristokratie des

Cönobiums, lebten in völliger Absage der Welt der Beschaulichkeit und wissenschaftlichen Studien. Diese Abstufung, die die Gleichheit der Mönche zerstörte, sollte auch solchen den Eintritt ins Kloster ermöglichen, die die ganze Schwere der Verpflichtung nicht auf sich nehmen wollten. Wahrscheinlich hat das Abendland vom Orient die Unterscheidung 5 zwischen den eigentlichen Mönchen und den **fratres conversi** entlehnt. —

Seit der Mitte des 9. Jahrh.s wurde der Athos von Eremiten besiedelt und entstanden dort Lauren, 963 wurde das erste Kloster gegründet (s. d. A. Athos Bd II S. 210,21). Im Hesychastenstreit (s. d. A. Bd VIII S. 14) kam das enthusiastische Element noch einmal im griechischen Mönchtum zu lebendigem Ausdruck. Die Anschauung, daß der Geist Gottes 10 wie in der apostolischen Zeit auch noch fortgehend neuschöpferisch wirke, lebte wieder auf. Die Mönche sahen sich als die Träger des göttlichen Geistes an und glaubten sich als solche mit höherer Befähigung, mit der Wundergabe und der Gabe der Prophetie ausgerüstet. Symeon der neue Theologe (gest. ca. 1040) hatte dem Ringen um Gott ein bestimmtes Ziel gegeben. Das Schauen des Lichts, ein konkretes Erlebnis, in dem das 15 Gefühl ausruhen und Kraft schöpfen kann, sollte der Gegenstand des höchsten mönchischen Trachtens sein (Holl S. 213). Im 14. Jahrhundert bildeten dann die Hesychasten (s. d. Art.), eine eigentümlich sinnliche Methode zum Schauen des göttlichen Lichtes aus. Die Mönchskolonien auf dem Athos nahmen stetig zu, zur Zeit des Typikon des Kaisers Konstantin IX., Monomachos vom Jahre 1045, betrug die Zahl der Ansiedelungen 20 bereits 180 (Ph. Meyer, Urkunde 5). Obwohl im Komnenen-Zeitalter ein gewisser Verfall eintrat, der durch das im 14. Jahrhundert aufkommende sogenannte idiorrhythmische System noch gesteigert wurde, hat eine im Laufe des 17. Jahrhunderts einsetzende Reformbewegung die strenge Zucht wieder hergestellt. Bis heute hat sich der Athos mit seinen zahlreichen Eremiten und demokratisch wie aristokratisch verfaßten Klö- 25 stern als die klassische Stätte des griechischen Mönchtums erhalten (Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1893). In der Gestalt, die der Enthusiasmus im Hesychastentum erhielt, ist er bis heute nicht erloschen. Noch heute ist das hesychastische Gebet auf dem Athos im Brauche (Ph. Meyer, Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster ZKG 1890, 30 S. 395 ff. und 539 ff.).

Verhältnis des griechischen Mönchtums zu Kirche und Staat. Obwohl das Mönchtum in seinem Ursprung sich als eine Bewegung darstellte, die eine scharfe Kritik an der Weltkirche übte, wurden doch ernstere Kämpfe vermieden. Das Mönchtum stand zwar in der ersten Zeit der Kirche und dem Klerus spröde gegenüber, der Einsiedler 35 Ammonius schnitt sich das Ohr ab, um nicht Bischof zu werden, Pachomius entzog sich selbst jeder Weihe und verbot die Annahme einer solchen seinen Mönchen, Athanasius hatte große Mühe dem Mönch Dracontius das Bistum Hermopolis aufzudrängen, da dieser die größere Heiligkeit des Mönchsstandes nicht aufgeben wollte, und noch der Archimandrit Sabas (gest. 532) zeigte eine starke Abneigung gegen das kirchliche Amt (**Vita Sabae** 40 S. 211). Da aber die Kirche das Mönchtum suchte, und die Bischöfe, vor allem Athanasius den antiklerikalen Tendenzen des Mönchtums entgegenwirkten, und andererseits bei den Mönchen die Ehrfurcht vor der Kirche und ihren Institutionen erhalten blieb — forderte doch z. B. der Abt Apollonius seine Eremiten zur täglichen Kommunion auf, damit nicht der, welcher sich absondere, von Gott abgesondert werde (**Hist. mon. c. 7**) —, so 45 gestaltete sich bald das Verhältnis des Mönchtums zur Kirche trotz des inneren Gegensatzes außerordentlich freundlich. Der höhere Klerus wurde vielfach aus dem Mönchtum genommen, und der Cölibat setzte sich immer mehr durch. Einsiedler und Mönche waren es, die dem ganzen geistlichen Stand der folgenden Jahrhunderte die höhere asketische Haltung des Lebens mitteilten (Burkhardt, Zeitalter Konstantins des Großen S. 432). Durch 50 fortschreitende Monachisierung des Klerus und Klerisierung des Mönchtums wurde der Gegensatz allmählich aufgehoben. Die traurigen Erfahrungen, die die Kirche mit dem Mönchsfanatismus im 5. Jahrhundert gemacht hatte, führten zu einer kirchlichen Reglung des Mönchslebens auf dem Konzil zu Chalcedon 451 (c. 4, 8, 23, 24): Die Klöster und sämtliche Mönche der Parochie sind dem Bischof unterstellt. Ohne bischöfliche Erlaubnis 55 darf kein Kloster gebaut werden. Sklaven dürfen nicht ohne Willen des Herrn Mönche werden. Den vom Konzil als verbindlich vorausgesetzten Eintrittsgelübden wird die Verpflichtung zur Ortsbeständigkeit (**stabilitas loci**) hinzugefügt, um das Umherschweifen der Mönche zu verhindern. Die für Klosterzwecke geweihten Baulichkeiten dürfen aber nicht zu profanen Zwecken eingezogen werden. In Anknüpfung an das Chalcedonense hat Justi- 60 nian durch seine Klostergesetzgebung, die die Grundlage aller gesetzlichen Reglung im

Osten geworden ist, das Mönchtum als eine der Weltgeistlichkeit koordinierte Institution in das Ganze des staatskirchlichen Organismus eingefügt. Justinian hat dabei unter Beiseitelassung des Anachoretenlebens seine Bemühungen vor allem dem Klosterleben zugewandt. Doppelklöster von Männern und Frauen sollten künftighin verboten sein (Just. Nov. 123, 36). Der Bischof sollte bei der Grundsteinlegung der Klöster mitwirken, säkularisierte Klöster sollten wieder hergestellt und den bestehenden Klöstern zugewiesen werden (Just. Nov. 7, 11). Jeder ins Kloster Eintretende sollte ein dreijähriges Noviziat durchmachen (Nov. 5), doch beschränkte Justinian diese Verpflichtung 546 auf die Unfreien Nov. 123). Er erleichterte aber die Aufnahme der Sklaven, indem er festsetzte, daß der Herr die Auslieferung nur während des Noviziates und zwar auf Grund schwerer Verbrechen verlangen durfte. Dabei erscheint aber das Kloster auch als Strafort für Eheleute, die die Ehe unrechtmäßig gelöst (Just. Nov. 117, 13), für Ehebrecherinnen (Just. Nov. 134, 10), für Diakonissen und Priester mit schlechtem Lebenswandel (Just. Nov. 123, 10). In der Folgezeit hat sich dann vor allem das 2. Trullanum vom Jahre 692 um die Klostergesetzgebung verdient gemacht. Der Eintritt in das Kloster wird hier noch mehr erleichtert: jeder Christ, er mag mit einer noch so großen Schuld belastet sein, darf das Bußleben des Mönchs erwählen (c. 43), und die Ablegung der Gelübde ist schon im 10. Jahre gestattet (c. 40). Die in Städten und Dörfern umherziehenden Eremiten sollen aber sich entweder scheeren lassen und ins Kloster gehen oder in die Einöde zurückgetrieben werden (s. d. A. Gyrovagi Bd VII S. 271). Nur wer als Cönobit sich bewährt hat, darf Eremit werden (c. 41). Unter den bilderstürmenden Kaisern Leo dem Isaurier (717—40), Konstantin Kopronymos (741—75) und Leo dem Chazaren (775 bis 780) führten vor allem die Mönche den Kampf für die Bilderverehrung, an ihrer Spitze der Mönch des hl. Sabasklosters zu Jerusalem, Johannes Damascenus (gest. 760). Die Klöster und Mönche hatten in dieser Zeit viel zu leiden, wenn auch eine allgemeine Aufhebung der Klöster von den bilderfeindlichen Kaisern nicht beabsichtigt war (Nissen S. 13). Das 7. ökumenische Konzil zu Nicäa 787, das die Bildverehrung sanktionierte, gab eine Reihe neuer gesetzlicher Bestimmungen über das Mönchsleben. Doppelklöster wurden wieder gestattet, nur Neugründungen verboten; jeder Laie und Priester durfte künftighin ein Kloster gründen, wenn es nur ausreichend dotiert war, eine Bestimmung, die allerdings die Synode von Konstantinopel vom Jahre 861 wegen der rücksichtslosen Eingriffe der Stifter wieder dahin einschränkte, daß ein Kloster ohne Zustimmung des Bischofs nicht erbaut werden dürfe. In Nicäa wurde auch den Mönchen und Nonnen abermals das Verbot, das Kloster zu verlassen, eingeschärft (c. 2). Dadurch, daß das 2. Trullanum vom Jahre 692 dem Priester die Ehe freigegeben und nur dem Bischof das Cölibat auferlegt hatte, wurden die Bischöfe aus dem Kloster genommen, und das Mönchtum rückte an die erste Stelle in der griechischen Kirche. Auch zeigte sich der Einfluß des griechischen Mönchtums auf das praktisch-sittliche Leben des Volkes in der Verbreitung des ursprünglich mönchischen Instituts der Beichte in der Kirche. Dabei blieb das Beichtinstitut lange Zeit in den Händen der Mönche, die als Besitzer der Gabe der *διάκρισις τῶν πνευμάτων* die Seelenleitung der Gläubigen ausübten (Joh. Moschos, Prat. spirit. c. 78). Erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts bekämpfte Balsamon (s. d. Bd II S. 375) die Binde- und Lösegewalt der Mönche, und, als Kaiser Michael VIII. Palaeologus auf dem Konzil zu Lyon 1275 die Sakramentslehre der Lateiner acceptierte, wurde auch dem Priestertum die Beichtgewalt zugesprochen (Holl S. 328). Es bleibt aber das Verdienst des griechischen Mönchtums, der Kirche die praktischen Aufgaben zum Bewußtsein gebracht zu haben. Mit dem Streben nach Heiligung des eignen Herzens war dem Mönchtum der Blick für die Welt des inneren Lebens aufgegangen, und die großen Prediger der griechischen Kirche wie Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nazianz und andere haben durch das Mönchtum die Menschen persönlich zu erfassen gelernt, und auch die Berücksichtigung psychologischer Probleme in der Dogmatik des Johannes Damascenus dürfen wir auf den Einfluß des Mönchtums zurückführen (Holl, Über das griechische Mönchtum PJ 1898 S. 407—424).

Das abendländische Mönchtum. — Allgemeine Litteratur: S. oben Zöckler, Heimbucher, Harnack; Mabillon, Annales Ordinis S. Benedicti, 6 Bde, Paris 1703—1739 (Geschichte des Benediktinerordens bis 1157 umfassend); J. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, Paris 1668 ff., 9 Bde; Montalembert, Les moines de l'Occident depuis St. Benoît jusqu'à S. Bernard, 7 Bde, Paris 1860; E. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien bis auf Benedikt, Wien 1894; Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 1878, II. Bd; Th. Kolde, Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholicismus, Erlangen 1895.

Im Occident ist das Mönchtum nirgends autochthon, sondern überall aus dem Orient importiert. Nach dem nicht zu bezweifelnden Zeugnis des Hieronymus (ep. 127, 5; Grützmacher, Hieronymus I, 226 ff.) hat bereits Athanasius in seinem römischen Exil von 341 bis 343 die Kunde von dem Eremiten Antonius und den Klöstern des Pachomius nach Italien gebracht, und nach Palladius (Hist. Laus. 1) weilte auch ein Mönch Isidor aus Ägypten um 350 in Rom. Die vornehme Römerin Marcella war die erste aus den adligen Kreisen Roms, die sich der Askese weihte, wenn sie auch kein strenges Nonnenleben zu führen begann, sondern noch ganz in der Weise der alten Asketen lebte. Auch die Schwester des Ambrosius, Marcellina, nahm bereits 353 den Schleier in Rom (Ambrosius, de virg. III, 1–3). Eine andere Römerin Asella (Palladius, Hist. Laus. c. 133) begann bereits als zehnjähriges Mädchen 344 ein strenges Nonnenleben (Hieronymus ad Marcellam ep. 24, 4 de laudibus Asellae). Durch den Bischof Petrus von Alexandria, der 373 in Rom eine Zufluchtsstätte fand, wurde vielleicht der Zug nach dem Orient hervorgerufen, der die vornehme römische Witwe Melania und Rufin nach Ägypten und Jerusalem, Hieronymus zu den Einsiedlern der Wüste Chalcis führte. Erst in den 70er Jahren des 4. Jahrhunderts scheinen im Occident die ersten Klöster entstanden zu sein, Sozomenos (hist. eccl. III, 14) berichtet, daß noch in den Tagen des Hilarius von Poitiers, des Martin von Tours, des Auxentius von Mailand *ὅσοι τὴν καλουμένην Εὐρώπην οἰκοῦσιν, ἀπείρατοι ἔτι μοναχικῶν συνοικιῶν ἦσαν.* Die Gemeinschaften männlicher und weiblicher Asketen paßten sich nur allmählig der klösterlichen Askese an. An diese bestehenden *ἀσκητήρια* knüpften die Vertreter der mönchischen Propaganda ihre Bemühungen um ein strengeres asketisches Leben, wobei aber das Klosterwesen nur langsam vorwärts schritt und durch das Bestehen der Jungfrauschaften fast mehr gehemmt als gefördert wurde. Besonders war Hieronymus in seinem römischen Aufenthalt von 382 bis 385 in diesem Sinne thätig, aber es gelang ihm nicht das Haupt des asketischen Kreises, Marcella, zu strengerem asketischen Leben zu bewegen, nur die vornehme römische Witwe Paula und ihre Tochter Eustochium verschärften unter seinem Einfluß die Askese. Als aber Bläsilla, die älteste Tochter der Paula, durch übertriebene Askese 385 einen frühen Tod fand, kam die Stimmung des römischen Volkes gegen die Mönche zum heftigen Ausdruck (Hier. ad Paulam ep. 39, 5). Hieronymus mußte Rom verlassen, und Paula und Eustochium folgten ihm nach dem Orient, um im Kloster zu Bethlehem ihr Leben zu beschließen. Nicht ohne scharfe Opposition, die in Helvidius und Jovinian (s. d. AA. Bd VII S. 654 und Bd IX S. 398) in Rom, den beiden Mönchen Sarmatio und Brabantianus in Mailand und dem spanischen Priester Vigilantius (s. d. A.) beredte Vertreter fand, setzte sich das Mönchtum im Abendlande durch. Besonders die zu 2 oder 3 in den Städten lebenden Asketen, die in Italien solum aut primum genus monachorum waren (Hieronymus ep. 22), widersetzten sich aufs heftigste der mönchischen Klausur. Trotzdem gab es schon, als sich Augustin 388 in Rom aufhielt, viele diversoria sanctorum. In den römischen Nonnenklöstern erwarben sich die Nonnen ihren Lebensunterhalt durch Spinnen und Weben von Gewändern (Augustin de mor. eccl. cath. I, 70). In den 90er Jahren des 4. Jahrhunderts wurde der römische Senator Pammachius Mönch (Hist. Laus. c. 122; Hieron., ep. 66) und begründete in Gemeinschaft mit der vornehmen Witwe Fabiola im römischen Hafen ein berühmtes Xenodochium.

In Oberitalien war der Bischof Ambrosius von Mailand (s. d. A. Bd I S. 443) der wirksamste Beförderer des Klosterlebens. Er gründete in einer Vorstadt Mailands ein Kloster in Nachahmung orientalischer Vorbilder, das er abweichend von der morgenländischen Sitte, die die Mönche auf eigene Arbeit hinwies, aus seinen Mitteln erhielt (Augustin, Confess. VIII, 6). Ob das von Augustin (de mor. eccl. cath. I, 70) erwähnte diversorium sanctorum non paucorum hominum, quibus unus presbyter praeerat, mit diesem Kloster identisch oder ein zweites mailändisches Kloster war, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Neben Ambrosius ist der Sardinier Eusebius von Vercellae der wichtigste Wegbereiter des Mönchtums in Oberitalien. Er gilt neben Augustin als der erste, welcher ein mönchisches Zusammenleben der Kleriker, das später sogenannte kanonische Leben, begründete (ep. 63 Ambrosii ad Vercellenses c. 71: haec igitur patientia in s. Eusebio monasterii coaluit usu et durioris observationis consuetudine hausit laborum tolerantiam; namque haec duo in attentiore christianorum devotione praestantiora esse, quis ambigat clericorum officia et monachorum instituta?). Wahrscheinlich sind dabei orientalische Vorbilder wirksam, die er in seinem Exil kennen gelernt hatte. In Unteritalien förderte der aus vornehmem

Geschlecht stammende, spätere Bischof von Nola, Paulin (s. d. A.), das Mönchtum. Für das wahrscheinlich bei Terracina am tyrrhenischen Meer gelegene Kloster Pinetum übersetzte Rufin die Regel des Basilius ins Lateinische (Praef. Hosten. I, 67). In Kampanien und Sicilien gründeten die jüngere Melania, die Enkelin der älteren, und ihr Gemahl Pinianus gegen Ende des 4. Jahrhunderts zahlreiche Mönchs- und Nonnenklöster (Palladius, Hist. Laus. c. 118—121). Im Jahre 412 rühmt Hieronymus (ep. 127 ad Principiam) die große Verbreitung der Klöster in Italien: crebra virginum monasteria, monachorum innumerabilis multitudo, ut pro frequentia servitium deo, quod prius ignominiae fuerat, esset postea gloriae.

Besonders früh und zahlreich wurden die kleinen Inseln des nördlichen tyrrhenischen Meeres von Eremiten besiedelt, diese öden Eilande sollten den Abendländern die Wüste ersetzen. Für Gorgona bezeugt Orosius (Hist. VII, 36), für Capraria Augustin (ep. 48 c. 4) und der heidnische Dichter Rutilius Namantianus (de reditu suo I, 12) die Existenz von Mönchen. Auf dem Inselchen Gallinaria bei Genua lebte bereits um 360 der heilige Martin von Tours als Eremit (Sulp. Sev., Vita Martini c. 4).

Sehr früh bald nach 360 hat Martin von Tours (s. d. A. Bd XII S. 389) in Gallien das Mönchtum durch die Gründung des Klosters Liegugé bei Poitiers und des Klosters Marmoutiers (maius monasterium) bei Tours heimisch gemacht. Dieses gallische Mönchtum war von dem eifrigen Verlangen beseelt, das ägyptische Mönchtum durch Strenge der Askese an Ruhm und Heiligkeit zu übertreffen (Sulp. Sev. dial. II, 5; III, 1, 21). Im Süden Galliens wurde am Anfang des 5. Jahrhunderts durch den hl. Honoratus auf der Insel Lerinum (s. d. A.) ein Eremitenverein gestiftet, und ziemlich gleichzeitig begründete Cassian (s. d. A. Bd III S. 746) in Massilia zwei Klöster. Zahlreiche Klosterstiftungen folgten im Laufe des 5. Jahrhunderts in Gallien. Noch vor 450 legten die Brüder Romanus und Lupicinus am südlichsten Teile des Jura eine Klosterkolonie an, deren Mittelpunkt Condat war.

Von Gallien verbreitete sich das Mönchtum zu den Kelten Englands und Irlands im 5. Jahrhundert (s. d. A. Keltische Kirche Bd X S. 204), und von den irischen Klöstern ging im 6. Jahrhundert die Christianisierung Schottlands aus. Auf irischem und schottischem Boden bildete sich im Anschluß an die klösterliche Mission eine eigentümlich monastische Kirchenverfassung aus (s. d. A. Keltische Kirche Bd X S. 222).

Schon früh haben wir Kunde von einer Verbreitung des Mönchtums auf deutschem Boden. Vielleicht hat Athanasius während seines Exils in Trier die ersten Impulse dazu gegeben. Als der Offizier Pontitianus aus Trier 387 nach Mailand kam, erzählte er dem Augustin von der Vita Antonii, die er dort kennen gelernt hatte, und von Einsiedlern, die in der Nähe der Stadt lebten (Augustin, Confess. VI, 14 u. 15).

Auch die der dalmatinischen Küste vorgelagerten kleinen Inseln wurden früh von Eremiten besiedelt, so lebte Bonosus, der Freund des Hieronymus, auf einer solchen Insel, und Hieronymus rühmt einen vornehmen Mann Julianus, der eine große Zahl Klöster auf den Inseln Dalmatiens gestiftet und unterhalten habe (Hier. ep. 118, 5).

Wenig Sicheres wissen wir über die Geschichte des ältesten spanischen Mönchtums. Ein gewisser Donatus soll von Nordafrika das Mönchtum nach Spanien verpflanzt haben. Jedenfalls läßt der 6. Kanon des Konzils zu Cäsaraugusta vom Jahre 380 vermuten, daß das Mönchtum sich hier nur gegen eine starke Opposition aus den Kreisen des Klerus durchzusetzen vermochte. Der Kanon verordnet, daß, wenn einer aus Eitelkeit sein Kirchenamt aufgiebt um Mönch zu werden, der das strengere Gesetz als die Kleriker befolgt, er aus der Kirche exkommuniziert und nicht eher wieder aufgenommen werden soll, bis er inständig darum bittet.

In Nordafrika trat vor allem Augustin für das Mönchtum ein, das auch hier anfangs auf Widerstand stieß (de opere monachorum c. 22; Salvian, de gubernatione dei VIII, 4). Sein Verdienst ist es, neben Eusebius von Vercellä den Anfang zur Monachisierung des Klerus gemacht zu haben, indem er seinen Klerus zu mönchischem Zusammenleben vereinte (Possidius, vita Augustini c. 5 und c. 11.

Auch bis nach Noricum wurde bereits in der Mitte des 5. Jahrhunderts das Mönchtum verbreitet. Hier gründete der heilige Severinus (gest. 482) zu Faviana und Passau die ersten Klöster (Eugippius, Vita Severini c. 14 u. c. 19).

Was das innere Klosterleben in der vorbenediktinischen Periode des abendländischen Mönchtums betrifft, so treten trotz der Nachahmung ägyptischer und palästinensischer Vorbilder alsbald in der occidentalischen Klosterdisziplin Abweichungen ein. Die Möglichkeit zu solchen Umbildungen war dadurch gegeben, daß sich noch alles im Fluß befand. [illegible]

herrschte vollste Freiheit, jedes Kloster war auf sich gestellt und hatte seine eigne Regel, es gab auch Klöster, in denen mehrere Regeln gebraucht wurden und wieder andere, in denen der Wille des Abtes an die Stelle einer schriftlichen Regel trat. Cassian schildert diesen Zustand in Bezug auf die verschiedene Uebung des Chorgebets in den abendländischen Klöstern Inst. II, 2: atque in hunc modum diversis in locis diversum canonem cognovimus institutum totque propemodum typos et regulas vidimus ursapatas, quot etiam monasteria et cellas conspeximus. Der erste, der eine Modifikation der Institutionen des Klosterlebens für Occidentalen unternahm, war Cassian in seinem Werk de institutis coenobiorum l. XII. Es ist seine ausgesprochene Absicht (Praef. l. III, 1; l. IV, 11) das abendländische Mönchsleben von der engen Anschmiegung an ägyptisch-asiatische Vorbilder loszumachen, es den andersartigen Verhältnissen des Klimas, der Örtlichkeit und der gesellschaftlichen Ordnung des Occidents anzupassen und es so in asketischer Beziehung auf eigne Füße zu stellen (Spreitzenhofer S. 50). Zunächst unterwarf er die Mönchskleidung einer Reform. Weder die Sandalen als Fußbekleidung noch das ärmellose Unterkleid (colobium), noch die kurze Kapuze und den ägyptischen Schaffellrock (melotes) hielt er für die Mönche des Abendlandes für geeignet (Inst. I, 10). Auch gegen den Gebrauch des härenen Bußhemdes, des Cilicium, sprach er sich aus, einmal weil es bei der Handarbeit der Mönche hinderlich sei, und dann weil es die Mönche zum Hochmut verführe. Beim Tagesoffizium vermehrte er die täglichen Klosterandachten um die Matutin, die an Stelle des nach ältester orientalischer Klostersitte sofort im Anschluß an das Nachtoffizium zu haltenden Frühgebets trat (Inst. III, 4). Auch die Fastendisziplin der Mönche milderte Cassian, indem er eine zweimalige Mahlzeit am Tage, das prandium um 3 Uhr und die coena am Abend, gestattete (Inst. III, 12; IV, 18). Das in der römischen Kirche gebräuchliche Samstagfasten wollte er sowenig wie Ambrosius in den Klöstern eingeführt sehen. In den übrigen Punkten des Klosterlebens, der Aufnahme der Mönche, der Novizenzucht, der Gehorsamsübung, der Besitzlosigkeit, der wochenweise wechselnden Dienstleistungen der Mönche schloß er sich an die Gebräuche der ägyptischen, palästinensischen und kappadocischen Klöster an (Inst. IV, 1—22). Der ursprünglich eremitische Charakter des Mönchtums kam bei Cassian noch darin zum Ausdruck, daß die Mönche allein in ihren Zellen arbeiten mußten (Inst. II, 14). Obwohl Cassian die Loslösung des Klosters von allem Verkehr mit der Außenwelt forderte, hat er doch noch nicht wie Benedikt von Nursia und Cäsarius von Arles die stabilitas loci von seinen Mönchen verlangt. Auch verbot er, daß der ins Kloster Eintretende demselben Geld vermachte, um die Klostergemeinde vor der Verlegenheit zu bewahren, daß der Austretende sein mitgebrachtes Gut zurückforderte (Inst. IV, 4); denn rechtlich stand der Austritt dem Mönch damals noch jederzeit frei. In einer von späterer Hand gefertigten Zusammenstellung des Wesentlichen aus Inst. l. 1—4 diente die sog. Regula Cassiani als Klosternorm in den abendländischen Klöstern bis ins 9. Jahrhundert hinein (O. Seebaß, Über das Regelbuch Benedikts von Aniane ZKG XV, 1895, Regula Cassiani S. 257—260). Neben dieser Regel wurde die Regel des Basilius in der Übersetzung Rufins, die Regel des Pachomius in der Übersetzung des Hieronymus und die sogenannte Regel des Macarius (Holstenius I, 18—21), letztere z. B. in dem von Johannes Reomaus (gest. 539) gegründeten Kloster Moutier-St. Jean (Diöcese Langres) gebraucht (Vit. S. Joh. abb. Reomaensis A. SS. O. S. B. I, 635). In anderen Klöstern wie z. B. Lerinum (s. d. A.) waren die Gebräuche nicht schriftlich aufgezeichnet, sondern wurden mündlich tradiert. In Nonnenklöstern galt vielfach die sogenannte Regel Augustins, ursprünglich eine Gelegenheitsschrift für eine Gemeinschaft afrikanischer Klosterfrauen (ep. 211 Augustini, Holstenius I, 347—350). Diese Regel legte auch Cäsarius von Arles (gest. 542) seiner Nonnenregel zu Grunde (Reg. ad virgines, Holstenius I, 353—362; Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate, Exkurs 5, die Nonnenregel des Cäsarius S. 500—509). Auch von dem Bischof Aurelian von Arles (gest. 555) besitzen wir eine Nonnenregel für das von ihm gegründete Kloster, bei der er die Regel seines Vorgängers Cäsarius benutzte. Aus dem 6. Jahrhundert sind ferner die Nonnenregel des Abtes Leonianus vom St. Peterkloster zu Vienne (Hauck, KG Deutschlands I, 238) und die Mönchsregeln des Cäsarius von Arles (Holstenius I, 143 ff.), der Äbte Stephanus und Paulus (Holst. I, 138 ff.), die Klosterregel des Klosters Agaunum (St. Maurice in Wallis) (Regula Tarnatensis, Holst. I, 179—186) auf uns gekommen. Aus Spanien stammen die Regeln des Bischofs Ferreolus von Ucetia (Uzez) gest. 581 (Holst. I, 155 ff.), des Bischofs Isidor von Sevilla gest. 636 (Holst. I, 187 ff.) und des Fructuosus von Complutum gest. 670 (Holst. I, 200 ff.). Alle diese Klosterregeln sind noch unabhängig von der Regel Be-

nedikts, sie haben sämtlich nur lokale Geltung erlangt, während die Regel Benedikts sich vom Mutterkloster Monte Cassino verbreitete und alle anderen Regeln im Abendlande verdrängte.

Was die rechtlichen Verhältnisse der Klöster in der vorbenediktinischen Periode betrifft, so wurden die Klöster als Korporationen anerkannt, denen die Befugnis, Vermögen zu erwerben und zu besitzen, zustand. Sie bedurften dazu keiner besonderen staatlichen Genehmigung, wie die meisten Privatkorporationen, aber die Mönche unterstanden als Laien durchweg denselben Rechtssätzen wie alle übrigen Laien (Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 352). Wie im Orient das ökumenische Konzil zu Chalcedon vom Jahre 451 die Pflichten der Mönche für kirchliche Pflichten erklärte und deren Übertretung mit kirchlichen Strafen bedrohte, so verordnete das 2. Konzil von Arles vom Jahre 460, daß kein Mönch seinen Stand bei Strafe der Exkommunikation verlassen dürfe (c. 25), und das Konzil von Vannes vom Jahre 465 bestimmte, daß ein Mönch, der ohne Erlaubnisschein des Bischofs das Kloster verlasse, mit Schlägen gezüchtigt werden (c. 6), und nur der im Kloster bewährte Mönch vom Abt die Erlaubnis zum Eremitenleben erhalten solle (c. 7).

Langsam verbreitete sich die Regel Benedikts von Nursia (s. d. A. Bd II S. 579, 30), die sich nicht sowohl durch Originalität als durch verständige Milde und kluge Elastizität auszeichnete, die Mönche zu strengem Gehorsam, zur stabilitas loci und zur geordneten Arbeit erzog. Durch Cassiodorus (s. d. A. Bd III, S. 649) wurde auch wissenschaftliche Beschäftigung in den Klosterplan aufgenommen. Mit Hilfe der Päpste gelang es der Regel Benedikts im 7. u. 8. Jahrhundert die anderen Mönchsregeln im Abendland zu verdrängen.

Die ersten Einwirkungen der Regel Benedikts zeigen sich bereits in der Regula magistri (Holst. I, 224 ff.) und in der Nonnenregel des Bischofs Donatus von Besançon (gest. 660) (Holst. I, 375 ff.). Den größten Widerstand setzte der Verbreitung der Regel Benedikts die Regel des Iren Columban, des Gründers von Luxeuil und Bobbio (gest. 615), entgegen, die im Frankenreich und in Oberitalien in vielen Klöstern gebraucht wurde. Aber der schroffe Rigorismus der Columbanschen Regel mußte der größeren Milde der Benediktinerregel weichen. Durch Gregor II. u. III. und Bonifatius wurde die Regel Benedikts die Norm des Klosterlebens im Frankenreich, und dieses Werk fand an den fränkischen Königen Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. nebst ihren Gehilfen Alcuin und Benedikt von Aniane seine Erhalter und Fortsetzer. Je mehr sich die Klöster vermehrten und je größer ihr Einfluß auf das Volk wurde, um so mehr mußten aber auch die Bischöfe auf Unterordnung der Klöster unter ihre Gewalt dringen. Die Abhängigkeit des Abtes vom Bischof gründete sich aber darauf, daß der Abt als Diakon oder Priester der Klosterkirche vorstand. Andererseits durfte der Bischof keinen Mönch ohne Erlaubnis des Abtes zum Kleriker weihen. Obwohl die Regel Benedikts die Wahl des Abtes durch die Mönche vorschrieb, maßten sich vielfach die Gründer der Klöster ein Ernennungsrecht an. Seit dem 6. Jahrhundert (Regula magistri c. 93) wurde der Abt durch die Benediktion des Bischofs in sein Amt eingeführt. Um sich gegen die Übergriffe der Bischöfe zu schützen, unterstellten sich die Klöster seit dem Ende des 6. Jahrhunderts mehrfach dem Schutze des Königs und römischen Bischofs. Das erste Beispiel einer vollständigen Exemption eines Klosters von der bischöflichen Gewalt und unmittelbarer Unterordnung unter Rom enthält das dem Kloster Bobbio vom Papst Honorius I. 628 erteilte Privileg (Jaffé 1563; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II, 364 ff.). Was die innere Verfassung der Klöster betrifft, so verbreitete sich das Institut der Oblaten. Obwohl Bonifatius dasselbe energisch bekämpfte, bestimmte Gregor II., daß die Kinder, die von ihren Eltern im Kindesalter dem Kloster geweiht worden waren, lebenslänglich im Kloster ausharren mußten.

Seit der Zeit des Bonifatius wurde das abendländische Mönchtum zum Kulturträger im weitesten Sinne. Die Mönche des heil. Benedikts rodeten die Wälder, schufen Wüsteneien in Ackerland um, wirkten als Missionare, brachten das Christentum dem nördlichen Europa und sorgten für die Überlieferung der altchristlichen Theologie und eines Restes antiker Kultur. Die Klöster wurden die Mittelpunkte des religiösen Lebens, überall erblühten Klosterschulen, unter denen die zu St. Gallen und Reichenau hervorragten. Durch Schenkungen wuchs der Reichtum vieler Abteien ins ungemessene. Er ihnen aber auch eine Beteiligung an den Werken christlicher Liebestätigkeit ermöglichte (Uhlhorn, Geschichte der christl. Liebestätigkeit II, 66 ff., II, 74 ff.), doch führte auch der Besitz der Klöster und die Uebernahme von Kulturaufgaben durch die Mönche

Verweltlichung des Mönchtums. Die Klöster gerieten in Abhängigkeit von den Bischöfen und Fürsten, und immer wiederkehrende Reformversuche versuchten die zerfallene Klosterzucht zur ursprünglichen Strenge zurückzuführen und den Klöstern ihre Selbstständigkeit zurückzugeben.

5 Die erste dieser Reformen knüpft sich an den Namen Benedikts von Aniane (s. d. A. Bd II, S. 575) unter Ludwig d. Fr. Es folgten im 10. Jahrhundert die Klosterreformen des Abtes Dunstan von Glastonbury in England, des Abtes Wilhelm von Volpiano in Frankreich und Oberitalien, des Salernitaners Alferius in Unteritalien, des Abtes Gerhard von Brogne in Flandern und des Johannes von Gorze in Lothringen. Die 10 von Cluni (s. d. A. Bd IV, S. 181) ausgehende Reformbewegung im 10. u. 11. Jahrhundert wurde durch das Zusammenwirken weltlicher Fürstengunst mit päpstlicher Patronisierung von universalkirchlicher Bedeutung. Sie brachte nicht nur eine Reform des Mönchtums, sondern der Kirche hervor. Die Cluniacenser schufen auch durch die Bildung einer Kongregation, an deren Spitze der Abt von Cluni stand, zum ersten Male eine engere 15 Gemeinschaft und Konzentration im Benediktinerorden, begannen damit aber auch die Auflösung des durch die Regel Benedikts geeinten abendländischen Mönchtums zunächst in Kongregationen und dann in selbstständige Orden.

Neben den Cluniacensern brachte das 11. Jahrhundert die Eremitenkongregation der Camaldulenser (s. d. A. Bd III, S. 683), die Kongregationen von Fonte Avellana und 20 von Vallombrosa (s. Bd VII S. 221,22) hervor. Bei den Vallombrosern begegnet uns zuerst auf abendländischen Boden das Institut der Laienbrüder (fratres conversi), die die äußeren Geschäfte der Klostergenossenschaft besorgten. Es stammt vielleicht aus dem Orient (s. oben S. 265,5), bekam aber erst bei den Cisterciensern größere Bedeutung, die sich in den Laienbrüdern, den fratres barbati, eine Arbeiterschar zur Bewirtschaftung 25 ihrer Güter schufen. Die in Deutschland vom Kloster Hirschau ausgehende Reformbewegung (s. d. A. Bd VIII S. 138) brachte es nicht zu der festen Form einer Kongregation wie die der Cluniacenser.

Im 12. Jahrhundert gelangte zum größten Einfluß die neugegründete Kongregation der Cistercienser (s. d. A.), die sich den verweltlichten Cluniacensern entgegenstellte und 30 sich die Wiederherstellung des ursprünglichen Mönchtums zum Ziel setzte. Dabei verdankten die Cistercienser ihre Erfolge nicht zum wenigsten dem Bruch mit dem veralteten Wirtschaftssystem der älteren Benediktiner und Cluniacenser. Sie nahmen ihren Landbesitz in Eigenwirtschaft auf geschlossenen Gütern und verbanden mit der agrarischen industrielle Thätigkeit (Uhlhorn, Der Einfluß der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Entwickelung 35 des Mönchtums im MA. ZKG XIV, 370ff.). Der neue Aufschwung im Mönchtum brachte namentlich in Frankreich eine Reihe neuer Bildungen hervor. Noch vor den Cisterciensern entstanden die Karthäuser (s. d. A. Bd X S. 100), die das Eremitenideal zu erneuern strebten, wenig später der Orden zu Fontévraud und der Orden der Gilbertiner, die beide das Institut der Doppelklöster von Mönchen und Nonnen zur Stärkung der verfallenen 40 Klosterzucht zu beleben suchten. Während alle diese Kongregationen noch die Regel Benedikts als Grundgesetz festhielten und daneben nur eigentümliche Konstitutionen ausbildeten, war der Prämonstratenserorden (s. d. A.) ein Klerikerorden, der nach der sogenannten Regel Augustins lebte und die Pflichten der Weltgeistlichen mit dem strengsten Mönchsleben zu vereinigen suchte. Die mönchische Reformbewegung des 45 11. Jahrhunderts rief die Kreuzzugsbewegung hervor und als Produkte derselben die Spital- und geistlichen Ritterorden. In diesen Ordensbildungen verband sich das weltliche und geistliche Ideal des Mittelalters in eigentümlicher Weise miteinander. Mit dem Erwachen der individuellen Frömmigkeit entstanden immer neue Orden und Kongregationen, und das 4. Laterankonzil vom Jahre 1215 verbot schließlich die Neugründung weiterer Orden 50 (c. 13), um einer fortgehenden Überproduktion entgegenzutreten.

Eine neue Gestalt erhielt das Mönchtum durch den hl. Franziskus von Assisi (s. d. A. Bd VI, S. 197). Franziskus wollte das Leben des armen Christus und der armen Apostel in der Predigt des Evangeliums und in der Nachfolge ihres Lebens erneuern. Das alte Armutsgelübde wurde zur unbedingten Besitzlosigkeit nicht nur des Einzelnen 55 sondern des Ordens und zum Leben der Mönche von erbettelten Almosen umgewandelt. Die Weltflucht, Klausur und Zurückgezogenheit des bisherigen Ordenswesens mußten dem lebendigsten Eingreifen in das Volk durch Predigt und Beichthören weichen. Das abendländische Mönchtum, das bis zum Ende des 12. Jahrhunderts eine wesentlich aristokratische Institution gewesen war, wurde volkstümlich. Eine in Hingabe der Seele an Christus 60 neu gestimmte Frömmigkeit ging von Assisi aus und bemächtigte sich der Kirche (Harnack

S. 51). Kirchengesang, Predigt, Kunst und Wissenschaft nahmen einen neuen Aufschwung. Neben den Franziskanerorden trateten der ursprünglich zur Bekehrung der Ketzer gestiftete Klerikerorden der Dominikaner, der sich aber bald ganz dem Franziskanerorden konformierte und ebenfalls zum Bettelorden wurde (s. d. A. Bd IV, S. 771). Der Franziskaner- und der Dominikanerorden wurden in der zweiten Hälfte des Mittelalters zum Hauptträger der scholastischen Theologie, und die in den Klöstern der Bettelorden erblühende Mystik erweckte die religiöse Individualität und hatte schöpferische Bedeutung für eine neue reformatorische Gestaltung des christlichen Lebens. Neben die beiden älteren Bettelorden traten im 13. Jahrhundert als Bettelorden die beiden aus Eremitengenossenschaften sich entwickelnden Orden der Karmeliter (s. d. A. Bd X, S. 84), der durch seine phantastischen Legenden alle anderen Orden in Schatten zu stellen suchte, und der Orden der Augustinereremiten. Später wurden noch die Bettelorden um die Serviten (s. d. A.), Hieronymiten (s. d. A.), Minimen (s. Bd VI S. 223), Trinitarier (s. d. A.) und Mercedarier vermehrt. Dadurch, daß die Bettelorden im Dienst der Weltkirche arbeiteten, verweltlichten sie auch. Der Franziskanerorden wurde durch den Kampf um das Armutsgelübde zerrüttet. In dem Bruch der extremen Partei der Spiritualen mit Kirche und Papst trat noch einmal der immer wieder verdeckte Gegensatz zwischen den Zielen des Mönchtums und der Weltkirche zu Tage. Trotz der Reformversuche im 15. Jahrhundert, die durch das Konstanzer und Basler Konzil veranlaßt waren und die Johann Busch (s. d. A.) im Benediktiner-, Cistercienserorden und in den Augustinerchorherrnstiften, Bernhardin von Siena und Johann von Capistrano im Franziskanerorden, Heinrich Zolter und Andreas Proles im Augustinerorden unternahmen, wurden nur vorübergehende Erfolge erzielt, aber kein neues Leben in den Orden erzeugt. Trotz der stetig wachsenden Zahl der Ordensbildungen, der unübersehbaren Masse der Klöster und der außerordentlich großen Zahl religiöser Bruderschaften, die ein asketisches Andachtsleben pflegten, schien der Verfall des Mönchtums unaufhaltsam. Im Zeitalter der Renaissance schien das Mönchtum sich selbst — wenige ehrenvolle Ausnahmen abgerechnet — zur Faulheit und Nichtsnutzigkeit zu verdammen (Harnack S. 55).

Erst im Zeitalter der Gegenreformation brachten einige alte Orden neue lebenskräftige Triebe hervor, unter denen die Kapuziner 1528 als Kongregation der Franziskaner gestiftet, später selbstständiger Orden (s. d. A. Bd X S. 50), die unbeschuhten Karmeliterinnen der Therese von Jesus (gest. 1582), die unbeschuhten Karmeliter des Johannes vom Kreuze (gest. 1591) und die französische Cistercienserreform der Feuillants vom Jahre 1580 die bedeutendsten sind. Auch das älteste Produkt der katholischen Restauration, die Theatiner vom Jahre 1524, die eine Reform des regulierten Chorherrninstituts darstellen, an Strenge der persönlichen Besitzlosigkeit noch die Bettelorden übertrafen, aber die Pflichten der Weltgeistlichen übten, sind hier zu nennen. Von viel größerer Bedeutung wurden die neuen Orden, die im Zeitalter der Gegenreformation entstanden. Die erste Stelle nimmt unter ihnen der Jesuitenorden (s. d. A. Bd VIII, S. 742) ein. Die Schöpfung Loyolas stellt sich als eine neue eigentümliche Entwickelungsphase des abendländischen Mönchtums dar. Zwischen Klerus und Mönchtum mitten innestehend und beide verbindend ist ihm alle Askese und Weltflucht nur Mittel zum Zweck, nämlich die Herrschaft der Kirche zu stützen und auszubreiten. Dieser Zweck kommt zum Ausdruck in einem vierten Gelübde, das den drei alten Mönchsgelübden hinzugefügt wurde, vitam perpetuo domini nostri Jesu Christi et Romanorum pontificum servitio dedicare (Bestätigungsbulle Paul III. vom 27. September 1540). Neben dem Jesuitenorden entstanden eine Reihe neuer Orden, in denen an Stelle der alten Ideale klösterlicher Vollkommenheit und Weltflucht der Gedanke der Vereinigung zu praktisch kirchlichen Zwecken trat. Diese Neubildungen waren fast alle Orden der inneren Mission im weitesten Sinne des Wortes. Ausbildung des Klerus, Mitarbeit an der religiösen Volkserziehung im Beichtstuhl, Predigt und Volksmission, Jugenderziehung und Krankenpflege machten sie sich zur Aufgabe. Das gemeinsame Leben der Ordensangehörigen diente nur zur Berufsvorbildung. Nicht der die eigene Seligkeit schaffende, sondern Christus d. h. der Kirche in Armen und Kranken dienende Mönch oder Nonne erscheint als Ideal. Besonders das weibliche Geschlecht wurde zur Mitarbeit für die Aufgaben der Kirche mobil gemacht. Die meisten dieser neuen Stiftungen nahmen die freiere und elastischere Form der Kongregationen an. In diesen Kongregationen wurden die Mönchsgelübde vielfach nur auf bestimmte Zeit abgelegt. Auch wurden nur die einfachen und nicht die feierlichen Gelübde wie in den Orden gethan, dadurch behielten die Professen das Eigentum an ihren Gütern, mußten nur die Verwaltung und Verwendung an dritte übertragen und

das Gelübde der Keuschheit bildete nur ein **impedimentum impediens matrimonii.** Die feierlichen Ordensgelübde machten dagegen unfähig, Vermögen für sich zu erwerben und zu besitzen und ließen keine giltige Ehe mehr zu. Nur die hervorragendsten der hierhergehörigen Orden und Kongregationen können genannt werden: die 1535 gegründeten Ursulinerinnen, die 1600 gestifteten Piaristen oder Väter der frommen Schulen, die großartigen Stiftungen des Vincenz von Paula (gest. 1660), die Lazaristen und barmherzigen Schwestern (**filles de la charité, soeurs grises**), die 1681 durch de la Salle gestifteten christlichen Schulbrüder (s. Bd IX S. 58,2). Um die Pflege der theologischen Wissenschaft und kirchlichen Musik machten sich die von Philipp Neri 1548 gestifteten Väter des römischen Oratoriums und die seit 1611 in Frankreich wirkenden Oratorianer verdient. Die französischen Oratorianer, die sich neben der seit 1618 bestehenden Benediktinerkongregation des hl. Maurus durch glänzende theologische Leistungen auszeichneten, wurden in einen heißen Kampf mit dem Jesuitenorden verwickelt, in dem sie schließlich unterlagen. In dem Trappistenorden (s. d. A.), einer Stiftung des Abtes de Rancé (gest. 1700), auf Grundlage der ursprünglichen Benediktinerregel lebte noch einmal der Geist strengster Askese nach Art der ägyptischen Anachoreten wieder auf, während die Mechitharisten, eine Kongregation des Benediktinerordens, seit 1713 die Missionsthätigkeit und die Erziehung der Armenischen Jugend sich zur Aufgabe machten. Nur ein bedeutenderer Orden, die Visitantinnen, von Franz von Sales und Franziska von Chantal 1610 gegründet, entstand im 17. Jahrhundert, der sich der Pflege mystischer Kontemplation widmete. In allen diesen Ordensgebilden spiegelten sich die verschiedenen Seiten der katholischen Frömmigkeit, deren Individualisierungen sie – in dieser Beziehung den protestantischen Sekten entsprechend – darstellen. Auch der Jesuitenorden rief in der Folgezeit eine Reihe von Neugründungen wie den ihm völlig nachgebildeten Redemptoristenorden des Alfons von Liguori (gest. 1782) und verwandte Kongregationen wie die weitverbreiteten Marianischen und Herz-Jesu Kongregationen hervor.

Die Reformation hatte bereits den Orden große Gebiete entrissen, aber noch weit eingreifendere Wirkungen übte die französische Revolution auf das Mönchtum aus. Cluni und Cisterz wurden zerstört, Clairvaux in ein großes Zuchthaus umgewandelt und in Italien, den Niederlanden, Spanien, Polen, dem linksrheinischen Deutschland zahlreiche Klöster aufgehoben. In Österreich hatte bereits Joseph II. 1782 eine Reihe beschaulicher Orden wie die Karthäuser, Kamaldulenser, Karmeliterinnen, Franziskanerinnen aufgehoben und die Klöster der anderen Orden stark reduziert. In Deutschland wurden durch den Reichsdeputationshauptschluß vom J. 1803 sämtliche Klöster säkularisiert. Erst seit 1814 mit der Wiederherstellung des Jesuitenordens begann die Restauration des katholischen Mönchtums, die aber durch zeitweilige Unterdrückung der Orden und Aufhebung der Klöster in vielen europäischen Ländern, im Deutschen Reiche besonders in den Jahren des Kulturkampfes, gehemmt wurde. Alle alten Orden, die im 19. Jahrhundert wieder entstehen, sowie die Kongregationen und die zahllosen freien Vereine, die sich neu bilden, sind fast sämtlich vom Geist des Jesuitismus durchdrungen. Nur der Benediktinerorden hat sich seine Selbstständigkeit zu behaupten gewußt. Nachdem der letzte Mauriner als Mitglied des Instituts von Frankreich gestorben war, kauften 1833 einige Freunde Lamenais' die alte Abtei Solesmes, um in ihren Kreisen die gottselige Gelehrsamkeit der Kongregation des heiligen Maurus zu erneuern (Hase, KG, S. 732). Neben Solesmes ist die seit 1863 wiederhergestellte, Abtei Beuron, zu deren Kongregation das seit 1872 bestehende belgische Kloster Maredsous gehört, eine Stätte tüchtiger katholischer Wissenschaftspflege. Nach einer trefflichen Statistik des Benediktiners Baumgarten (Aus den Historisch-politischen Blättern, Chronik der Christl. Welt 1901, S. 168), deren Zahlen fast alle aus dem Jahre 1901 stammen, giebt es jetzt Priester, Scholastiker, Novizen, Laienbrüder der einzelnen geistlichen Genossenschaften: 20157 christliche Schulbrüder, 16458 Franziskaner, 15073 Jesuiten, 9461 Kapuziner, 6000 Maristenschulbrüder, 4565 Benediktiner, 4538 Trappisten, 4350 Dominikaner, 3301 Lazaristen, 2149 Väter vom hl. Geist, 2000 Karmeliter, 1858 Augustiner, 1698 Mitglieder der Gesellschaft des göttlichen Wortes, 1580 Oblaten der unbefleckten Empfängnis, 1191 Mitglieder des Pariser Seminars für auswärtige Missionare, 1000 weiße Väter, 238 Mitglieder des Seminars für afrikanische Missionen zu Lyon. Auf Deutschland entfielen im Jahre 1899 (Baumgarten, Die katholische Kirche und ihre Diener, 1899) 4116 männliche Ordensleute, von denen 818 Franziskaner, 515 Kapuziner und 132 Benediktiner waren, und 32731 weibliche Ordensangehörige.

Während sich im Orient die freie Form der Laura neben dem Cönobium erhielt (Über den ältesten Klosterbau s. V. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München

1895, S. 111 u. 117), entwickelte sich im Abendland, seitdem das Kloster zu einer Pflanzstätte der Kultur geworden war, ein eigentümlicher Klosterbaustil. Nach dem Bauplan des Klosters St. Gallen vom Jahre 820 (F. Keller, Bauriß des Klosters St. Gallen, Zürich 1844; Otte, Kunstarchäologie, 4. Aufl. Leipzig 1868, I, 87 ff.), als typischem Musterplan für die bauliche Anlage der frühmittelalterlichen Klöster ist für jedes Kloster charakteristisch ein freier rechteckiger Hofraum in der Mitte des Ganzen, der von den die sogenannte Klausur bildenden Gebäuden umschlossen ist. Die nördliche Seite des Hofraumes wird von der Langseite der Klosterkirche gebildet, um die drei anderen Seiten zieht sich der Kreuzgang (ambitus), eine mit Bogenstellungen geschlossene und mit Kreuzgewölben gedeckte Halle, welche die Kommunikation mit sämtlichen Räumen vermittelt und bei schlechtem Wetter zum Lustwandeln dient. An den Kreuzgang reihen sich im Erdgeschoß in drei Flügeln: der Speisesaal (refectorium) mit der Küche, der Kapitelsaal, in dem die Lesung und Erklärung der Regel und das Schuldkapitel stattfindet, der Winterspeisesaal (calefactorium) und das Sprechzimmer für die Fremden (parleatorium). Im oberen Stockwerk stoßen sämtliche Räume auf einen Gang, der über dem Kreuzgang verläuft und mit welchem der Chor der Kirche oder die Orgelbühne in Verbindung steht. In dem oberen Stockwerk befinden sich die Kleiderkammer (vestiarium), die Bibliothek, der Schlafsaal (dormitorium), das Krankenzimmer (infirmarium), die Räume für die Novizen und die Wohnung des Abtes, die von außen zu erreichen ist, ohne daß man die Klausur zu durchschreiten braucht. Die Küche, die innerhalb der Klausur liegt, hat eine Verbindung nach außen mit den verschiedenen Wirtschaftsgebäuden, dem Pilgerhaus, den Pferde- und Ochsenställen, den Werkstätten und Scheunen, welche sich in der Regel in einem zweiten größeren Viereck an den betreffenden Flügel der Klausur anschließen. Der ganze Komplex dieser Gebäude und freien Räume ist von einer hohen und festen Mauer umschlossen, welche bei den einzelnen Klöstern der Gefahr schwerer Zeiten entsprechend mit Befestigungstürmen und starken Thorbauten bewehrt war. Innerhalb der Mauer ist auch der Klosterkirchhof gelegen. Dieses System ist in der Hauptsache das ganze Mittelalter hindurch beibehalten. Namentlich die Cistercienser bildeten es aus, und die Abtei Clairvaux und das Kloster Maulbronn (Paulus, Die Cistercienserabtei Maulbronn, Stuttgart 1873–79) zeigen mit kleinen Modifikationen dieselbe Anlage. Auch architektonischen Schmuck wie z. B. in den zweischiffigen hochgewölbten Speisesälen der Abtei St. Martin zu Paris und des Klosters Maulbronn, sowie dekorative Ausstattung wie z. B. das Abendmahlsgemälde Leonardos da Vinci im Refectorium des Klosters S. Maria delle Grazie zu Mailand verwandte man bei der Gestaltung des Klostergebäudes. Bei Nonnenklöstern fehlten natürlich die ausgedehnten Wirtschaftsgebäude. Die Verbindung des eremitischen und klösterlichen Lebens bei den Karthäusern erforderte große Territorien, auf welchen außer dem an die Kirche angeschlossenen Kreuzgang und dem einflügeligen Konventsgebäude auch ein weiter, gewöhnlich mit einem zweiten Kreuzgang umzogener, freier Raum oder Garten mit Gottesacker in der Mitte und den Einzelwohnungen der Brüder ringsum verbunden war. Die Bettelorden befleißigten sich möglichster Einfachheit in ihren Klosterbauten und waren bei den in den Städten gelegenen Klöstern auf einen gedrängten Bauplan angewiesen. Die lehrenden Orden bauten für die dem Kloster anvertrauten Schüler noch einen eignen Flügel oder ein selbstständiges Haus an. Die Jesuiten gaben die traditionelle Klosteranlage völlig auf und erbauten ihre Konvente als große palastartige Häuser. Die modernen Klöster haben nichts Eigentümliches, sie zeigen die Form von Anstaltshäusern.

Im Protestantismus hat nur in der reformierten Kirche in den Kreisen des sog. Präzisismus der starke asketische Eifer manche Glieder bis zur förmlichen Möncherei getrieben (Zöckler S. 576 ff.). So versuchte der Sonderling Johannes Gennwit aus Lennigen an der Ruhr (gest. 1699) das Klausnerleben wiederherzustellen, und Konrad Beissel bildete seit 1728 eine Sekte aus Mönchen und Nonnen in Kapuzinertracht, aus der die in Holland entstandene und nach Nordamerika übergesiedelte Täufersekte der Tunkers oder Dunkers hervorging. Die Klöster dieser Sekte bestehen noch heute zu Ephrata in Pennsylvanien (Cattel A. Tunkers in Schaffs, Religious Encyclop. III, 1884). Auch hat man neuerdings in den hochkirchlichen Kreisen Englands die Notwendigkeit der Erneuerung eines Ordens für innere und äußere Mission befürwortet und in der der Heilsarmee nachgebildeten, 1890 gegründeten Church Army des Kanonikus Farrar und in den blauen Neu-Benediktinern des Paters Ignatius den Versuch zur Verwirklichung gemacht, aber den Gedanken bindender Ordensgelübde für die Mitglieder abgewiesen (Zöckler S. 628).

Grützmacher.

Mörikofer, Johann Kaspar, gest. 1877. — Litteratur: „Meine Erlebnisse", 1870 abgeschlossene autobiographische Aufzeichnung, 1885 durch Pfarrer H. G. Sulzberger veröffentlicht in Heft XXV der „Thurgauischen Beiträge zur vaterländischen Geschichte" (mit Porträt), S. 2—155, ferner Artikel in Zeitungen, genannt zu dem Artikel der Allgemeinen deutschen Biographie, Bd XXII, S. 260.

Mörikofer, geboren 11. Oktober 1799 zu Frauenfeld, gestorben 17. Oktober 1877 zu Riesbach bei Zürich, nimmt als Schriftsteller auf dem Felde der Litteraturgeschichte, sowie auf demjenigen der Kirchengeschichte, der kirchengeschichtlichen Biographie in der Reihe der Autoren der deutschen Schweiz einen ehrenvollen Platz ein. Nach Vollendung der theologischen Studien an der zürcherischen Schule 1822 trat M. in seiner Vaterstadt als Lehrer ein und erlangte 1831 nach Umgestaltung und Vereinigung der Frauenfelder Schulen als Rektor die Oberleitung des gesamten Unterrichtes. Daneben hatte er ein offenes Auge für gemeinnützige Bestrebungen; er suchte für die Gründung einer kantonalen höheren Lehranstalt den Boden zu ebnen; wenn er auch, abweichend von der Haltung seines temperamentvollen früheren Studiengenossen, des Volkstribunen des Thurgaus, des Theologen Bornhauser, konservative Gesinnungen hegte, so war er doch ebenfalls durch die verjüngende Umgestaltung des kantonalen Staatswesens 1830 berührt und trat journalistisch in der „Thurgauer Zeitung" mit dem Ausdruck seiner politischen Auffassungen hervor. Obschon er mit den kirchlichen Funktionen stets in Verbindung geblieben war, erlangte er doch erst 1851 durch die Berufung auf die Kanzel der Gemeinde Gottlieben einen geistlichen Wirkungskreis. Dazu bot ihm die Nähe von Constanz bei seiner Kirchengemeinde erwünschte Anregung, besonders durch die Anknüpfung mit Wessenberg. Hatte M. schon bisher als Mitglied der kantonalen Synode an den organisatorischen Arbeiten für die Kirche sich beteiligt, so war ihm das jetzt, zumal in seiner Stellung als Dekan des Steckborner Kapitels, noch mehr ermöglicht. Redlichen Fleiß verwandte er auf die Förderung der unweit gelegenen 1845 gegründeten Armenerziehungsanstalt Bernrain. Allein 1869 legte er sein Pfarramt nieder und wählte als Wohnsitz die Heimat seiner zweiten Gattin, Winterthur, das er aber nach einigen Jahren mit Zürich vertauschte, mit dem er seit seiner Studienzeit stets rege Berührung festgehalten hatte. Die philosophische Fakultät der dortigen Hochschule hatte ihm schon 1872 die Ehrenpromotion erteilt — 1876 folgte die Basler theologische Fakultät —, und nach der Übersiedelung nach Zürich erhielt M. das Ehrenbürgerrecht der Stadt geschenkt. In reger Teilnahme an dem geistigen Leben blieb M. in ungeschwächter Leistungskraft bis in die ersten Monate seines letzten Lebensjahres thätig.

M. war auf verschiedenen Feldern ein sorgsamer Forscher und Sammler, ein formgewandter Darsteller, und mehrere seiner Hauptarbeiten sind von bleibendem Werte. Seiner engeren thurgauischen Heimat schenkte er zuerst in dem Sammelwerke: „Die Schweiz in ihren Ritterburgen und Bergschlössern" mehrere Schilderungen, und ebenso schrieb er im Auftrage der von ihm überhaupt auf das rührigste unterstützten kantonalen Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen mehrere Neujahrsblätter, besonders 1842 das zu einem Buche erweiterte Lebensbild des 1841 verstorbenen Landammanns Anderwerth, eines Politikers, der um die ersten Stadien der Entwickelung des 1798 selbstständig gewordenen kantonalen Staatswesens wesentliche Verdienste sich erworben hatte. Wie 1858 M. als damaliger Präsident der genannten Gesellschaft zur Gründung des historischen Vereins des Kantons mithalf, so gab er auch zu dessen Veröffentlichung seine Mitwirkung. Erst nach seinem Tode erschien noch 1878 in Heft VIII dieser „Beiträge" seine anschauliche und liebenswürdig originelle Schilderung: „Die letzten Tage des Karthäuserklosters Ittingen", eine Erinnerung aus den Tagen des Jahres 1848, wo M., wenigstens so viel an ihm lag, sich nach Aufhebung der thurgauischen Klöster die größte Mühe gab, die wissenschaftlichen und künstlerischen Schätze vor drohender Verschleuderung zu schützen. Aber auch anderen Bereichen des heimischen Lebens schenkte er seine fleißige Beobachtung: so ließ er sich in seinem Pfarrdorfe Gottlieben, dessen Einwohner hauptsächlich dem Fischerberufe im Rhein und Untersee sich hingeben, über diese Verhältnisse genau unterrichten, woraus die später, 1881, im Feuilleton der „Thurgauer Volkszeitung", Nr. 136—142, abgedruckte Abhandlung erwuchs. In einer schon 1838 erschienenen Broschüre: „Die schweizerische Mundart im Verhältnis zur hochdeutschen Schriftsprache aus dem Gesichtspunkte der Landesbeschaffenheit, der Sprache, des Unterrichts, der Nationalität und der Litteratur" war M. den Versuchen von Lehrern, die aus Deutschland gekommen waren, die Mundart aus der schweizerischen Schule und dem Volke zu verdrängen, entgegengetreten, und er erfreute sich der ermutigenden Aufnahme des

Versuches, eines verständnisvollen Schrittes auf einer erst viel später energisch betretenen Bahn.

Aber auf einen ungleich breiteren Boden begab sich M. mit dem groß angelegten Werke, das er noch als Pfarrer in Gottlieben schuf und herausgab: „Die Schweizerische Litteratur des achtzehnten Jahrhunderts“, das 1861 erschien und für das der Verlag von S. Hirzel in Leipzig gewonnen worden war. M. wollte hier, was Gaullieur für die französische Schweiz versucht, für die deutsche wiederholen, prüfen, wie es der Schweiz vergönnt gewesen sei, bedeutend in das Geistesleben und die Litteratur Deutschlands einzugreifen, trotz der mehrfach erschwerenden Zeitverhältnisse. Er hielt es für notwendig, das zu thun: „Die Kritik glaubte sich berechtigt, das Übermaß des persönlichen Ansehens, das einzelne Schweizer des vorigen Jahrhunderts erworben zu haben schienen, an ihren Schriften zu rächen und dieselben eine Ungunst erfahren zu lassen, welche mit der Anerkennung der Zeitgenossen in einem grellen Widerspruch steht“. M. hatte durch einzelne Vorarbeiten, „Klopstock in Zürich im Jahre 1750 bis 1751“ (1851), „Heinrich Pestalozzi und Anna Schultheß“ (im Zürcher Taschenbuch von 1859), seine Befähigung für diese Aufgabe schon dargelegt. In vierzehn Abschnitten führte jetzt M. in dem größeren Buche, von Haller und Bodmer bis auf Lavater, Pestalozzi, Johannes Müller, die Verhältnisse vor, unter denen jene Schriftsteller sich heranbildeten, wie aus der persönlichen Eigentümlichkeit, der Stellung der Einzelnen ihre Werke entstanden. Der besonders vielseitigen Persönlichkeit Lavaters, die M. schon hier mit besonderer Eindringlichkeit erfaßt hatte, widmete er noch in den letzten Jahren vorzüglich seine Aufmerksamkeit. Große Sammlungen hatte er sich aus den reichen in Zürich liegenden Materialien hiefür angelegt und noch als letzten Vortrag vor der antiquarischen Gesellschaft im März 1877 eine Studie „Lavater im Verhältnis zu Goethe“ vorgelegt (abgedruckt im Zürcher Taschenbuch von 1878), als der Tod dazwischen trat.

Schon 1819 hatte aber ferner M., als Studierender in Zürich, bei Anlaß der Säkularfeier der Reformation, sich vorgenommen, die Geschichte dieser Epoche in die Mitte seiner beabsichtigten historischen Studien zu rücken. Nahe persönliche Beziehungen zu dem durch seine wissenschaftlichen Arbeiten bestens bekannten Schaffhauser Kirchhofer (vgl. Bd X S. 496) bestärkten ihn in diesem Vorsatze. 1864 ließ M. einen die gesamte kirchliche Entwickelung behandelnden kürzeren Abriß: „Bilder aus dem kirchlichen Leben der Schweiz“ vorangehen, der für das Verständnis weiterer Kreise wohl berechnet war. Danach ließ er, 1867 und 1869, das Werk über den Reformator der deutschen Schweiz: „Ulrich Zwingli, nach den urkundlichen Quellen“, in zwei Teilen, folgen. Es war die erste umfassende Biographie, die hier geboten wurde, und besonders suchte M., wie schon der Titel des Buches anzeigt, „die vielumfassende Lebensarbeit des Reformators in den notwendigen Zusammenhang mit den gleichzeitigen politischen Ereignissen Zürichs und der Schweiz zu bringen“. Freilich hat seitdem Rudolf Stähelins seit 1895 veröffentlichtes Werk die Arbeit Mörikofers etwas zurückgeschoben, zumal in den Abteilungen, wo der jüngere Biograph seinem Plane gemäß, den Theologen und den Denker stärker zu betonen gedachte. Doch noch brachte M. zwei weitere wohlgelungene historische Werke als Früchte seiner Studien. 1874 erschien als die am abgerundetsten sich darbietende schriftstellerische Arbeit sein „Kulturbild aus der Zeit des dreißigjährigen Krieges“, das Buch „J. J. Breitinger und Zürich“, von dem Bd III S. 372–375 behandelten zürcherischen Antistes, von dem M. nur das zu weit gehende Übergreifen auf das Gebiet der politischen Fragen noch nicht so erkennt, wie das seither durch P. Schweizer in der „Geschichte der schweizerischen Neutralität“ herausgestellt worden ist. Und 1876 folgte noch die mit herzlichem inneren Anteil des Verfassers geschriebene Würdigung eines großartigen Werkes der Barmherzigkeit in der „Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz“.

M. war bis in seine letzten Tage eine höchst anregende, liebenswürdig feine Persönlichkeit, deren lebhaftes Interesse an allem, was sie beschäftigte, aus dem ganzen Wesen, den noch bei dem Greisen unvermindert fesselnden Blick des klugen Auges, der den Hörer festhaltenden Redeweise, hervorging. Dabei war M. von einfach schlichtem, anspruchslosem Auftreten, in seiner ganzen Art zu denken und zu handeln von echter Religiosität erfüllt.

Meyer von Knonau.

Mörlin (Möhrle, Möhrlein, Morlinus u. s. w.) Joachim und Maximilian Brüder und lutherische Theologen aus Wittenberg stammend und in den Kämpfen, [illegible] nach Luthers Tode entbrannten, thätig. — Litteratur: Ein allerdings unvollständiges [illegible] zeichnis der Schriften Mörlins giebt Wigand in seiner Vita Morlini. Nach seinem [illegible]

schien seine Postilla, Erfurt 1587 Fol., und Psalterpredigten, Teil I, Königsberg 1576, Teil II u. III 1580, 4°. Es sind das vielfach seine Konzepte selbst, ohne Ueberarbeitung abgedruckt, biographisch und zeitgeschichtlich von großem Wert. Briefe von ihm und an ihn sind gedruckt bei Walther, J. Mörlin 1856, 63, 4°. Fecht, epp. theol. III in den fortgesetzten Sammlungen 1734, in der dänischen Bibl. Steck 4. 5., in den Actis Borussicis Tom. I u. II, in der Bibl. Lubec. Vol. XII und bei Rehtmeier. Ungedruckte Briefe und anderes Handschriftliche in Wolfenbüttel, Braunschweig, Königsberg (Stadtbibliothek und Staatsarchiv) u. s. w.

Quellen für seine Lebensgeschichte sind neben seinen Büchern und Briefen drei alte Biographien, eine lateinische Selbstbiographie abgedruckt in den Fortgesetzten Sammlungen 1734, S. 371 ff. (vgl. auch Rehtmeier), eine Vita Morlini von Severin Göbel (Acta Borussica II 477) und eine von J. Wigand (Acta Borussica I, 149). Dazu kommen M. Adami, Vitae theol. 157; Rehtmeier, Braunschweigische KG III; Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie S. 318 ff.; Erdmann, Biographie der Wittenberger Pastoren S. 12; Stuss, Memoria Berkelmanni, Hannover 1733; Fecht, Suppl. hist. eccles. Saec XVI; Salig, Hist. der Augsb. Konf., Bd II u. III; Planck, Prot. Lehrbegriff, Teil 4, 5, 6; Schröckh, KG seit der Ref. Bd IV; Jöcher Rotermund III, 577, IV, 1880; Döllinger, Ref. II, 453; Preger, Flacius Bd I u. II; Möller, Osiander; Hase, Herzog Albrecht und seine Hofprediger 1879; Walther, J. Mörlin, ein Lebensbild aus der Ref.-Zeit, Arnstadt 1856, 1863, 4° (2 Programme); Tschackert, Sutel; Tschackert, Antonius Corvinus I u. II; Koch, Briefwechsel Mörlins mit Herzog Albrecht, altpreußische Monatsschrift Bd 39 Heft 7 u. 8.

Mörlins Vater hieß, wie Wigand berichtet, mit Vornamen Jodocus und war, als sein Sohn Joachim geboren wurde, Magister in Wittenberg. Er wird als Professor der Metaphysik bezeichnet (Acta Borussica II, 177). Er stammte aus der Umgegend des Bodensees (Konstanz?). Da er in Wittenberg nicht sein Auskommen hatte (pauperrimus Luthers Brief an Spalatin de Wette I, 553) wurde Jodocus Mörlin Pfarrer zu Westhausen bei Coburg, ohne daß es ihm hier materiell viel besser ging.

Joachim Mörlin berichtet selbst, daß er am 8. April 1514 geboren ist (Mörlins Calendarius historicus). Seine Jugend war bei der Armut seines Vaters sehr hart. In Marburg vom Vater in zarten Jahren untergebracht, mußte er wegen der Bauernunruhen — also wohl 1525, als er elf Jahre alt war — mit seinem Bruder Maximilian sich nach Konstanz flüchten. Mörlin lernte das Töpferhandwerk und Maximilian war bei einem Schneider in der Lehre. Nach Coburg zurückgekehrt genoß Mörlin den Unterricht des „Schulmeisters" Wolfgang Höfeler und ging mit 18 Jahren nach Wittenberg, um Theologie zu studieren. Mörlin sah als seine Lehrer außer Luther und Melanchthon Jonas und Cruciger an. Im vierten Studienjahr 1536 wurde er zum Magister promoviert. Nach kurzem Aufenthalte in Coburg begiebt sich Mörlin als Erzieher von Wolfgang Cordus und Friedrich Schwall wieder nach Wittenberg. 1536 heiratete er die Tochter des Sebastian Cordus und Schwester seines Zöglings. Den Vorschlag, sich der Jurisprudenz zu weihen, lehnte er ab. 1539 wurde er Luthers Kaplan. Schon damals war Mörlin für Königsberg als Nachfolger Polianders in Aussicht genommen worden, zog es aber vor, in Wittenberg zu bleiben. „Der heilige Mann Luther hat zu Pommeranus und vielen andern gesagt: habet acht auf diesen magistrum, wird jemand nach meinem Tod in der Lehre treu und standhaftig bleiben, so wird es dieser Mann thun" (Acta Borussica Tom. II, 177). Zum Doktor der Theologie wurde Mörlin in Wittenberg promoviert, 16. Sept. 1540, volente sanctissimo viro Luthero, wie Wigand sich ausdrückt.

Mörlin ist zeitlebens seiner Herkunft aus Wittenberg froh geblieben. Er hat sich wie recht und billig einen Schüler Luthers genannt, hat aber sich auch seiner übrigen Wittenberger Praeceptores gerühmt. In seiner Dogmatik ist er vornehmlich von Melanchthon abhängig, zeigt sich dagegen von der Unionsfreundschaft der Philippisten vollkommen frei. Sein Eifern für die Erste Tafel, sein Trieb zum „Strafen", die strenge Erfassung der Separationspflicht trennten ihn von den eigentlichen Philippisten. Mörlin bekennt, daß er 1540 am 22. September Wittenberg wegen des ardens odium pharisaicum verlassen habe und laetus nach Arnstadt als Superintendent gegangen sei. Luther hatte ihm den Ruf verschafft. In Arnstadt entwickelte Mörlin eine große Thätigkeit und zeigte viel sittlichen Ernst und unerschrockenen Mut. Darum war seine Wirksamkeit in Arnstadt als Pfarrer und Superintendent auch nur kurz. Eum excutiunt anno 1543, bemerkt Wigand. Von Luther hat Mörlin die Heiligkeit der Straf- und Separationspflicht gelernt und verfuhr demgemäß, wie seine in der Postille erhaltenen Predigten beweisen, gegen das Volk und auch gegen seinen Landesherrn, den Grafen von Schwarzburg. Da beschloß der Landesherr die Vertreibung des unbequemen Mahners, der ihm noch Verhaltungen machte, als er vorschnell um etlicher Fische willen einen Menschen hatte aufhängen lassen. Die Bittschrift der Gemeinde wurde vom Grafen ab-

schlägig beschieden (Acta Borussica II, 383). Im übrigen verfuhr der Graf mit schwächlicher Nachsicht. Zu Martini 1543 hatte er Mörlin abgesetzt, ließ es aber zu, daß derselbe noch bis Ostern 1544 in Arnstadt predigte und amtierte. Luther hat sich in diesem Streite durchaus auf Mörlins Seite gestellt, dessen Zuchternst seinen Anschauungen entsprach. Er schrieb an die Bürger von Arnstadt, separierte sich vom unbußfertigen Grafen und tröstete Mörlin. Dieser mußte einen neuen Wirkungskreis sich suchen. Johann Friedrich von Sachsen bot ihm eine Hofpredigerstelle an, Luther empfahl ihn Amsdorf als Pfarrer nach Naumburg. Während dieser Verhandlungen sah Mörlin Luther zum letztenmal. 1543 sagte er dem heiligen Luther reverendo in Christo patri et viro Dei Lebewohl. Die letzten Worte des Reformators an ihn waren: „Lieber Dr. Mörlin, thut nit sorgen. Sie werden's versuchen, der Kaiser und der Papst, sed frustra. Nostri hoc facient. Hie wehre ich den Antinomis und draußen wachsen sie mir dieweil über den Kopf." (Unschuldige Nachrichten 1734 S. 371 ff.). 1544 wurde Mörlin vom Göttinger Rat brieflich zur Superintendentur berufen. Am 10. Mai 1544 traf Mörlin in Göttingen ein. Seine uns erhaltenen Predigten der Göttinger Zeit beweisen es, daß er für reine Lehre und reines Leben eiferte, daß er wirklich auf Bekehrung drang und wie in Arnstadt großen sittlichen Ernst bewies. Ein Denkmal seiner katechetischen Thätigkeit ist sein 1544 erschienenes und der Herzogin Elisabeth gewidmetes enchiridion catecheticum. Als Superintendent hatte er manche Kämpfe zu bestehen (Stuß S. 241 ff.). An der Lateinschule unterrichtete er in der Rhetorik und erklärte die copia verborum et rerum des Erasmus. Auch hielt er Vorträge über die loci Melanchthons (Göttinger Zeit- und Geschichtsbilder III, 1, 6. 8). Der schmalkaldische Krieg und das Interim machten seiner Wirksamkeit in Göttingen ein rühmliches Ende. Mörlin war entschlossen nicht im mindesten dem Interim sich zu fügen. Mit seinem Freunde Antonius Corvinus zusammen protestierte er schriftlich und mündlich gegen die Unionspolitik Karls V. Vgl. Tschackert, Antonius Corvinus, und Mörlins Briefe an seinen Bruder Maximilian, Unschuldige Nachrichten 1735, S. 409, worin er in der schärfsten Weise jede Einmischung der Fürsten in Glaubenssachen verdammt und jede Nachgiebigkeit in rebus adiaphoris perhorresziert. Er hat nach seinen Worten gehandelt. Der Rat, der ja innerlich dem Interim wenig hold war, ließ ihn gewähren, der Herzog aber befahl dem Rat im Dezember 1549, den Doktor auszutreiben. Rat und Gemeinde treten wiederholt beim Herzog für ihn ein, „da die Bürger steif am Doktor hingen", aber der Herzog wies nicht nur ihre Gesuche ab, er gewährte Mörlin nicht einmal freies Geleit. Am 17. Januar 1550 vom Rate entlassen, mußte er aus der Stadt weichen, aber die Herzogin Mutter Elisabeth sorgte dafür, daß er ohne Schaden davonkam. Von Münden schickte sie einen Edelmann mit 14 Reitern nach Göttingen, der ihn per loca invia nach Erfurt geleitete, wo er vor Herzog Erich und den Spaniern vorläufig sicher war. Von Erfurt begab sich M. nach Arnstadt, das er aber wegen der unsichern Haltung des Grafen von Schwarzburg bald verließ, um in Schleusingen beim Grafen von Henneberg — die Herzogin Elisabeth hatte ihn an den ihr nahestehenden Grafen empfohlen — ein Asyl zu finden. Er wohnte im Schloß und predigte daselbst. Seine Familie folgte ihm.

Wie manchem anderen Opfer des Interims wurde auch Mörlin eine Zuflucht in Preußen, das staatsrechtlich nicht zum deutschen Reiche gehörte, geboten. Die Herzogin Elisabeth hatte ihre Tochter an Herzog Albrecht von Preußen verheiratet und empfahl Mörlin aufs wärmste ihrem Schwiegersohne, der auch gern auf ihre Wünsche einging. Am 25. August 1550 verließ M. Schleusingen und traf am 13. September in Königsberg ein. Man hatte ihm die Superintendentur in Preußisch-Holland übertragen wollen, da aber Albrecht, dem er gefiel, ihn in Königsberg behalten wollte, so wurde Hegemon bewogen, die Stelle am Kneiphöfer Dom aufzugeben und zur Löbenichter Kirche überzugehen. Mörlin wurde die dergestalt freigemachte Stelle samt der Inspektion übertragen (27. September 1550). Damit wurde er in den osiandristischen Streit hineingezogen, denn neutral zu bleiben war ihm einmal nicht gegeben.

Andreas Osiander (s. d. A.) hatte wie alle andern auch religiös und theologisch von Luther gelernt, verhielt sich aber gegen die herrschende melanchthonische Dogmatik [illegible] ablehnend. Seine eigene Rechtfertigungslehre hatte er als Weiterbildung der luth[illegible] angesehen. Er wußte, daß er von Luther abwich, auch seine Freunde wußten es, aber nicht ohne Grund konnte er auf seine Verwandtschaft mit Luther hinweisen und die [illegible] landchthonische Rechtfertigungslehre als unlutherisch hinstellen. So lange Luther [illegible] die sachliche Differenz nicht in die Öffentlichkeit getreten. Das wurde anders [illegible] Tod und Melanchthons Verquickung mit dem Interim die Bahn für Osiander [illegible]

und er den seiner Meinung nach richtig gedeuteten Luther gegen Melanchthon zu verteidigen und damit die herrschende Lehre zu bestreiten begann.

Als Osiander seine Propositionen von der Rechtfertigung am 24. Oktober 1550 verteidigte, wohnte Mörlin dieser verhängnisvollen Disputation schweigend bei. Der Streit 5 hielt sich noch in den Grenzen kollegialer Urbanität. Mörlin selbst verkehrte viel mit Osiander und fand ganz richtig den Punkt heraus, worin Osiander mit Luther übereinstimmte (vgl. Osiander an Mörlin abgedruckt Erläut. Preußen III, 306 ff.). Er galt deshalb bei vielen für osiandrisch. Als aber Osianders Schrift von der Menschwerdung des Sohnes Gottes und dem Bilde Gottes erschien, wurde Mörlin bedenklich. Die Diffe- 10 renz zwischen dem, was er von den Wittenberger Präceptoren gelernt hatte, und was Osiander vertrat, wurde ihm klar. Osianders Schrift „Bericht und Trostschrift" mit seinem heftigen Angriff auf Melanchthon, goß Öl ins Feuer. Mörlin beschwerte sich darüber am 7. Februar 1551 beim Herzog Albrecht, aber mit so viel Pietät, daß der Fürst ihn als rechten Vermittler ansah und ihm den Auftrag erteilte, mit Aurifaber, Osianders 15 Schwiegersohn, zusammen die Theologen zu versammeln und die Eintracht herzustellen. Die Kolloquien am 13. und 17. Februar zeigten, daß Mörlin es mit seinem Friedenswerk wirklich ernst nahm und Osiander gerecht zu werden sich bemühte. Dagegen war Staphylus dem Feinde der Wittenberger gram. Die Verhandlungen wurden danach schriftlich geführt, wie es O.s Wunsch war.

20 Der **Antilogia seu contraria doctrina inter Lutherum et Osiandrum** der Gegner gegenüber, welche Mörlin am 17. März als Unparteiischer übergab, erklärt O. dem Herzog bestimmt, mit Luther übereinzustimmen. Mörlin wurde immer bedenklicher, was er auch dem Herzog nicht verhehlte (11. April 1551). Albrecht war erfreut, daß Mörlin der Lektion O.s über Ps 71, 16. April 16 u. 17 beiwohnen wollte. Mörlin 25 gab seine Kritik schriftlich in einem sehr respektvollen Briefe an O. Er vermißte in der Lektion die Hervorhebung des Verdienstes Christi, seines Gehorsams, Leidens und Sterbens. Die Wirkung dieses Briefes wurde dadurch beeinträchtigt, daß Mörlin am 19. April gegen alle, welche das Verdienst Christi gering schätzen, predigte. O. bezog diese Polemik auf sich. Er antwortete daher sehr schroff und freute sich, an Mörlin, an dessen Beleh- 30 rung er verzweifelt, einen öffentlichen Feind statt eines unsichern Freundes zu haben. Mörlin antwortete sofort und legte am 20. April die Korrespondenz zu Neuhausen dem Herzoge vor, der zum Frieden mahnte und auch in diesem Sinne an O. schrieb. Osiander war die Korrespondenz mit dem Friedensstifter Mörlin, der zu seinem Richter sich aufwarf, ein Greuel und er sorgte dafür, daß auch die schriftlichen Verhandlungen aufhörten. 35 Als Friedenstifter sollte nun auf Wunsch Albrechts Stancarus, Professor der hebräischen Sprache, fungieren, aber bevor er auch mit einem Kolloquium beginnen konnte, fuhr der Herzog mit einem Mandate (8. Mai) darein. Die Theologen wurden wegen ihres gegenseitigen Verdammens gerügt und Osiander angewiesen, seine Lehre schriftlich darzulegen, seine Gegner sollten dann das gleiche thun. Osiander fühlte sich gekränkt und zögerte. 40 Nunmehr ging Mörlin offen gegen ihn vor. Am 27. Mai predigte er gegen O.s Teufelslehre mit roher Härte. O. blieb ihm nichts schuldig auf Katheder und Kanzel. Die sachliche Differenz wurde zu persönlicher Feindschaft gesteigert. Beide Parteien glaubten für die erste Tafel zu eifern. Der Herzog änderte jetzt offenbar auf O.s Wunsch sein Mandat dahin, daß auch die Gegner O.s ihr Bekenntnis schriftlich aufzusetzen hatten. Mörlin 45 protestierte dawider, mußte aber gehorchen und begnügte sich mit einigen Worten über die Gerechtigkeit des Glaubens und den unschuldigen Schweiß Christi (9. Juni).

Zwei weitere Maßregeln des Herzogs reizten Mörlin und seine Freunde zu leidenschaftlicher Opposition. Er übertrug Osiander als Vizepräsidenten die Verwaltung des erledigten Bistums Samland und erklärte Mörlin, Hegemon, Venediger, Stancarus und 50 Staphylus, daß er, nachdem alle Vermittelungsversuche gescheitert seien, sich an das Urteil der Kirche wenden wolle. Osianders Bekenntnis vom einigen Mittler solle gedruckt werden und sie hätten dann darauf zu antworten. Erfolge keine Einigung, so sollten auch ihre Bekenntnisse gedruckt und dem Urteil der Kirche unterbreitet werden. Das Schmähen sei ernstlich untersagt. Die Antwort der Theologen war für Mörlin sehr charakteristisch. 55 Sie sahen Osiander als überführten Irrlehrer an, hielten ihn als Ketzer ipso facto für abgesetzt und unfähig des Amtes. Sie weigerten sich, ihn als Verwalterpräsidenten anzuerkennen. Den Appell an die Kirche hielten sie für eine Verschleppung Eine freie Synode solle entscheiden (21. Juli).

Mörlin that nach diesen Worten. Er predigte gegen O. und erklärte keinen, der O. 60 anhing, als Taufpaten dulden, zum Abendmahl zulassen und christlich beerdigen zu

wollen. Er und seine Freunde legten sich auch das Recht bei, ohne den Verwalterpräses zu ordinieren. Sie etablierten sich also als kirchliche Nebenregierung. Ihre Eigenmächtigkeit wurde ihnen von Albrecht verboten (12. August) und ihnen zugleich die Konfession O.s übersandt. Ungelesen haben die Theologen sie zurückgeschickt. Die Führung im weiteren Streit übernahm Mörlin durch Abfassung einer Widerlegung der Osiandrischen Konfession. Osiander schwieg natürlich auch nicht. Der Herzog sah, daß der Appell an die Öffentlichkeit der Gesamtkirche nötig war und übersandte die Konf. O.s den Fürsten und Städten Deutschlands, das Urteil einer Synode sich erbittend. Osianders Stellung in Königsberg wurde dadurch nicht gebessert. Mörlin gewann in Königsberg und im Lande immer mehr Boden. Auch die Herzogin neigte zu Mörlin, der einen baldigen Sieg erwartete. Die Judicia der außerpreußischen Kirchen, welche Albrecht sich erbeten hatte, fielen meist gegen O. aus, weswegen der Herzog sie nicht publizieren ließ. Natürlich blieb das M. nicht verborgen. Seine Siegeszuversicht und sein Anhang verstärkten sich. Brenz (s. d. A. Bd III S. 376) nahm eine Mittelstellung ein. Das Judicium seiner Württemberger mahnte daher zum Frieden und zur Liebe, die melanchthonische Majorität stand um so fester hinter Mörlin. Dieser behauptete dreist, Brenz und die Württemberger hätten O. mißverstanden und stünden auf seiner M.s Seite. Mörlins Streitschrift von der Rechtfertigung des Glaubens wider die neue verführische und antichristliche Lehr Andreä Osiandri Königsberg 23. Mai 1552, erschien jetzt auch gebilligt von Hegemon und Venediger. Genial ist sie nicht, aber eine klare Darlegung der für orthodox geltenden wittenberger Rechtfertigungslehre mit kräftiger Hervorhebung der Differenz, die zwischen ihr und der Lehre Osianders bestand.

Diese Schrift wurde sofort v. O. in einem Pamphlet für schelmisch und ehrendiebisch erklärt. Man konnte sich nicht mehr verstehen. Die Juristen, vor allem der besonnene Rat Köteritz, mahnten den Herzog zur Vorsicht. Osiander drängte dagegen zu energischem Vorgehen. Mörlin verlangte die Eröffnung der noch immer geheim gehaltenen Judicia und Erlaubnis gegen Osianders „Schelmen" eine Entgegnung zu drucken. Im Juni 1552 predigte Mörlin über Rö 11, 33 ff. und warnte vor Spekulationen über Gottes unerforschliches Wesen. Die Spitze war gegen O. gerichtet, der auch sofort in einem Sendbriefe gegen M. losschlug und in seiner leidenschaftlichen Streitschrift „Schmeckbier" mit seinen Gegnern (Mörlin, Roting, Waldner, Menius, Flacius, Gallus u. s. w.) Gericht hielt. Immer kleinlicher und rüder wurde der Kampf geführt, immer gereizter auch der gütige, ernstfromme Fürst. Er rügte Mörlin wegen seines Ungehorsams und drohte ihm mit Absetzung (15. Juli 1552). Mörlin antwortete ehrerbietig aber fest, seine Sache sei Gottes Sache, O. zu bekämpfen sei seine Pflicht. Unterdessen lief das zweite Bedenken der Württemberger ein. Der Herzog sandte es seinen Theologen zu. Wer diese christlichen, der Eintracht dienlichen Artikel annehme, bei dem wolle er stehen und bleiben, die dawider Handelnden aber nicht leiden. Mörlin fand, daß Brenz seiner Meinung war; Osiander nahm gleichfalls Brenz für sich in Anspruch. Dagegen forderte M. von O. eine runde Revokation seiner Irrlehre. So blieb der Zwist zwischen Osiander und Mörlin bestehen, beide Parteien suchten den Herzog zu Gewaltschritten zu bewegen und trauten den Gegnern Anschläge auf ihr Leben zu. Osianders Erkrankung wurde in der rohen Weise der Zeit als Gottes Strafe angesehen. Mörlin meinte, Gott wirft Osiandrem in einen Winkel, daß er stürzt und kehrt alle Vier dahin. Am 17. Oktober 1552 starb Osiander, vom Schlage getroffen, ruhig und friedlich.

Osiander starb als Besiegter. Die neue auf melanchthonischer Grundlage sich emporarbeitende lutherische Orthodoxie schritt über ihn hinweg. Mörlin kam dem großen Gegner an Gaben nicht entfernt gleich, aber er vertrat ihm gegenüber den lutherischen Common sense energisch und überzeugungstreu. Seine siegende Sache trug ihn empor. Er hat in diesem Kampfe ehrliche Liebe zum Evangelium, sowie er es verstand, und großen Mut bewiesen. Die Waffen, die er führte, waren aber oft genug mit Rohheit vergiftet. Er war völlig außer stande, in O. einen Glaubensgenossen zu sehen.

Die Friedenspolitik des Herzogs, welche so viel zur Schürung des Haders beigetragen hatte, sollte sich auch ferner als unheilvoll erweisen. Die württemberger Deklaration, welche beide Parteien in ihrem Sinne gedeutet hatten, schien ihm als Unionsformel gut zu sein. Er erließ ein Ausschreiben, an alle Stände und Kirchendiener (24. Jan. [illegible]), worin er befahl, von der Rechtfertigung nach den 6 württemberger Artikeln zu [illegible], den Predigern aber, und sonderlich Mörlin, das Schmähen, Lästern, Meutern [illegible] bei schwerer Strafe untersagte. Er trat damit für Osianders Sache und [illegible] ein. Sein Volk hatte er nicht hinter sich. Die Opposition war allgemein. Die Gemeinden

Städte protestierten gegen das Mandat, nur Rastenburg mit seinem osiandrisch gesinnten Pfarrer Neldius stimmte zu. In Schippenbeil predigte Marshausen, Mörlins Freund, offen dawider. Die Altstadt von Königsberg, wo Osianders Andenken lebendig war, zeigte sich mit dem Mandate einverstanden, die Bürgerschaft der beiden anderen Städte (Kneiphof und Löbenicht) samt vielen Universitätslehrern verhielten sich dagegen ablehnend. Der Rektor Pontanus und einige andere wurden dafür abgesetzt. Albrechts ganzer Zorn aber richtete sich gegen Mörlin, den sein Mut sehr exponiert hatte. Mörlin hatte schriftlich den Herzog zu überzeugen gesucht, daß Brenz nicht für, sondern gegen Osianders Lehre sei und alles aufgeboten, um den Erlaß des Mandates zu hintertreiben. Albrecht blieb fest, das Mandat erschien. Da betrat Mörlin am Sonntag Estomihi die Kanzel. Er schärfte die Pflicht der Untertanentreue ein und warnte davor, in Religionssachen Aufruhr zu begehen. Das Mandat aber dürften sie bei Verlust der Seligkeit nicht befolgen. Es sei nicht vernünftig noch menschlich, sondern des Teufels Angeben selbst. So lange er seinen Mund regen könne, werde er dawider predigen und lieber alles leiden als gehorchen.

Mörlin konnte gar nicht anders handeln. Mit seiner Person trat er für das hohe Recht der Kirche ein, ihre Glaubens- und Lehrkämpfe frei auszufechten ohne irritierend-moderierendes Eingreifen der weltlichen Gewalt.

Des Herzogs eigener Bruder, Markgraf Wilhelm, Erzbischof von Riga, hatte diese Predigt mit angehört. So erfuhr Albrecht alles. Er trug dem Oberburggrafen Christoph von Creytz auf, den Mörlin auszutreiben, denn er habe ihn berufen und könne ihn auch schweigen heißen oder beurlauben. Mörlin reichte dem Rate der Stadt Kneiphof am 16. Februar seine Entlassung ein und reiste am 19. Februar, am Sonntage Invocavit, ab. Seine schwangere Frau und seine Kinder ließ er noch in Königsberg, er selbst aber suchte ein Obdach in Danzig. Er wollte seine Entlassung noch nicht für definitiv ansehen, sondern erwartete eine baldige Rückberufung. Der Kneiphöfsche Rat bezahlte ihm die Reisekosten und gab sich Mühe, eine Zurücknahme des Ausweisungsbefehles zu erwirken. Eine Supplik der Bürgerschaft pries Mörlin als einen reich mit heiligem Geiste begabten Mann, rühmte seine Amtstreue, besonders in der Kinderlehre, seine Wohltätigkeit, seine Loyalität als Untertan des Fürsten. Man beklagte die Feindseligkeit des sonst so gütigen und gerechten Landesherrn und bat, daß man ihnen den Mörlin lasse. Die Schöppen übermittelten diese Supplik dem Rate, der sich nun selbst bittend an den Herzog wandte. Albrecht ließ sich nicht erbitten. Ebenso vergeblich war die Supplik, welche die Frauen und Jungfrauen nicht bloß des Kneiphofes, sondern ganz Königsbergs, an die Herzogin richteten. Da beschlossen die Freunde Mörlins den moralischen Druck zu verstärken. 100 Personen mit ihren Kindern begaben sich um 8 Uhr in Prozession auf das Schloß und warteten auf den Herzog, der in der Altstadt dem Gottesdienste, den Funck abhielt, beiwohnte. Als er auf die Brücke gefahren kam, erfolgte ein solemner Kniefall der Supplikanten. Drei von Adel und etliche „ehrbare" Frauen übergaben ihm eine Bittschrift. Albrecht weist sie ab. Darob großes Weinen und Klagen der enttäuschten Frauen und Kinder, welche das Lied „Ach Gott vom Himmel sieh darein und laß dich deß erbarmen" u. s. w. anstimmen (27. März 1553) Aus einem Briefe des Justus Menius, der aus Sachsen als Friedensstifter nach Preußen berufen worden war, an Mörlin (Acta Borussica, Tom. I, 185) ist zu ersehen, daß er den Fürsten vergeblich gebeten hatte, den Verbannten auf einen Tag zu seiner ihrer Entbindung entgegengehenden Frau kommen zu lassen. Da Mörlin die Bemühungen seiner Freunde alle scheitern sah, wandte er sich selbst in zwei Briefen am 29. April und 9. Mai an Albrecht. Der Fürst blieb bei seinem Entscheid. Jetzt sah Mörlin seine Sache als verloren an und war entschlossen, sich einen neuen Wirkungskreis zu suchen, nachdem er den Kneiphöfschen Rat um seine definitive Entlassung gebeten hatte.

Bald bot sich ihm ein neuer Wirkungskreis. Braunschweig und Lübeck warben um die Dienste des tüchtigen Mannes. Die Vokation des Braunschweiger Rates traf früher ein und wurde angenommen. Weil er sich den Braunschweigern gegenüber gebunden hatte, mußte er den Ruf des Grafen Poppo von Henneberg-Schleusingen, der ihn als Superintendenten nach Schmalkalden bringen wollte, ablehnen. Am Tage St. Jacobi traf Mörlin in Braunschweig ein mit dem sehnlichen Wunsche: Facit Deus ut tandem in hoc nidulo cum ipsius gloria possim consenescere.

Für Mörlins theologische Stellung war es wichtig, daß 1554 auf seinen Wunsch Martin Chemnitz zum Nachfolger Heinrich Winckels und zu seinem Koadjutor gemacht wurde. Beide Männer waren als Melanchthonianer, welche die Lehren des Meisters mit

Luthers Sätzen korrigierten, einander wahlverwandt und konnten in den theologischen Händeln der Zeit zusammengehen. Als Freunde und Genossen haben sie lange zusammengearbeitet. Mörlins Thätigkeit in Braunschweig war energisch und durchgreifend. Der Augsburger Religionsfriede gab die Möglichkeit, das lutherische Kirchenwesen zu befestigen. Um „sich nicht fremder Sünden mitschuldig zu machen", wurde beschlossen, Sakramentsverächtern das christliche Begräbnis zu versagen. Das war nicht als Strafe im rechtlichen Sinne, sondern als ein Akt der Separationspflicht gedacht. Ein Edikt des Rates verbot auch die Teilnahme an katholischen Ceremonien und das Besuchen der katholischen Orte, was auf das Vorhandensein katholischer Reste schließen läßt (Rehtmeyer III, 223). Für die Geistlichen seiner Superintendentur setzte Mörlin 1557 leges pro ministerio Brunsvicensi auf, welche alle Geistlichen bei ihrem Amtsantritt unterschreiben mußten. Chemnitz vervollständigte hernach diese leges. Ebenso bestimmt wie dem Katholicismus gegenüber wurde das lutherische Kirchenwesen mit den Mitteln zeitgemäßer Intoleranz gegen das Eindringen der Reformierten festgehalten. Das ersieht man aus dem Fall Cloth. Der Bürger Henning Cloth, auch Clodius genannt, machte sich des Calvinismus verdächtig und Mörlin verweigerte ihm das Abendmahl. Cloth war Witwer und wollte sich wieder verheiraten. Mörlin versagte ihm mit Zustimmung des geistlichen Ministeriums die Trauung, bis er seinen Irrtum abgethan habe. Da Cloth sich dazu nicht entschloß, wurde er vom Rate als sacramentarius verurteilt und am 1. Oktober 1555 aus der Stadt ausgewiesen. Cloth hat fünf Jahre später seinen Frieden mit Mörlin und Braunschweig geschlossen. Er widerrief seine frühere Konfession, leistete Abbitte, wurde in die St. Martins-Gemeinde wieder aufgenommen und seine Verbannung wurde aufgehoben (1561).

Im Jahre 1564 verhängte der Rat von Braunschweig, daß das corpus Doctrinae, von allen Theologen zu unterschreiben war (s. Bd IV S. 295 ff.). Bis 1672 wurden die Braunschweiger Theologen auf dieses corpus verpflichtet. Mörlin und Chemnitz billigten diese Einrichtung und werden sie mit veranlaßt haben, um unter ihren Pastoren die Lehreinheit zu sichern. Der Beckersche Handel zeigt, daß das corpus doctrinae kein toter Buchstabe war. Joh. Becker, Pastor in Braunschweig, hatte das corpus unterschrieben, war aber den Calvinisten in Bremen zugethan und verteidigte Majors Lehre. Er wurde, da er fest blieb, zur Abdankung genötigt. 9. April 1566 reiste er nach Bremen, kehrte nach Braunschweig zurück und wurde ausgewiesen. 24. April 1566 verließ er die Stadt.

Während Mörlin und Chemnitz in Braunschweig mit Ernst und Eifer ein lutherisches Kirchenwesen errichteten, waren sie in den Streitigkeiten, die damals die Lutheraner zerrissen, und den Angriffen der Calvinisten gegenüber auch nicht müssig. Als einer vom rechten Flügel der Melanchthonianer ist Mörlin durchaus frei von kryptocalvinistischen oder spezifisch philippistischen Neigungen, aber er war trotz seiner polemischen Härte einer von den Gemäßigten und Vermittelnden, welche den Frieden und die Versöhnung wollten. Er wollte dem Frieden dienen und hat ihm gedient.

Eine Episode bildete die Verwerfung des Schwenckfeldianismus durch die Braunschweiger Prediger (14. Februar 1556). Mörlin verfaßte dieses Gutachten. Schwenckfeld ist für ihn ein toller Teufel. Für diesen geistvollen und tiefsinnigen Mystiker und Spiritualisten fehlte den Lutheranern damals jedes Verständnis (Salig III, 751). Als Vertrauensmann der niedersächsischen Stände hat Mörlin in die Bremer Händel eingreifen müssen. Um den Streit zwischen Timann und Hardenberg beizulegen, berief der Rat von Bremen Eitzen-Hamburg, Beckern-Stade und Mörlin (1556). Vgl. über den Fortgang und Mörlins Beteiligung den Art. Hardenberg Bd VII S. 414 f. Es kam nichts dabei heraus.

In den pfälzischen Handel griff Mörlin durch seine Streitschrift „Wider die Landlügen der Heidelbergischen Theologen 1565" ein. M. stellt sich durchaus auf Heßhusius' Seite, der ja in der Sache Recht hatte. Er rühmt Chemnitz, aber auch von Melanchthon will er nicht lassen. Das Protokoll der Maulbronner Disputation hatte ihn mit der Behauptung Hardenbergs bekannt gemacht, „daß Lutherus vor seinem Tod der heilige Gottesmann, als er nach Eisleben reisen wollte, zu Melanchthon gesagt habe, daß in Sachen vom Sakrament zu viel gethan ist". Nicht der wirkliche, sondern der gedichtete Philippus habe das gesagt. Wie Korah, Dathan und Abiram sich wider Mose empörten, so empörten sich Carlstadt und Zwingli wider Luther, den Mann Gottes. [illegible] wissen wir, daß und in welchem Sinne Luther jene Worte gesprochen hat. [illegible] mußten sie um ihrer falschen unionistischen Deutung willen apokryph erscheinen (vgl. Haußleiter NkZ Bd IX, 831 und X, 155).

Mörlin unterstützte auch Westphal im Kampfe gegen Calvin und suchte zwischen dem ihm teuren Melanchthon und seinem Kampfgenossen gegen Interim und Osiander, Matthias Flacius zu vermitteln. Er wirkte ebenso an seinem Teil bei der Abfassung der Bekenntnisse der niedersächsischen Ministerien wider den Calvinismus mit, welche Westphal die Hände stärken sollten (gedruckt 1557 in Magdeburg als **confessio fidei de Eucharistiae Sacramento ministrorum ecclesiarum saxonicarum**), wie er an der Coswiker Handlung teilnahm, um zwischen Melanchthon und Flacius einen Vergleich zu stande zu bringen (vgl. Acta Coswicensia CR IX, 23 ff.; Preger, Flacius II, 33 ff.). Weil ihm dieser Friedensschluß sehr am Herzen lag, benutzte er den Umstand, daß die Delegierten der Hansastädte sich in Braunschweig versammelten, um seine niedersächsischen Kollegen zu sich einzuladen. Mit Chemnitz, Westphal, Eitzen-Hamburg, Curtius-Lübeck und anderen beriet er die strittigen Fragen (14. Januar 1557), und einigte sich auf etliche Artikel zur Vergleichung zwischen den Adiaphoristen und des wahren Evangelii Bekennern dienlich. Die Superintendenten Curtius-Lübeck, Mörlin-Braunschweig, Eitzen-Hamburg, Hahn-Lüneburg unterschrieben diese Artikel mit ihren Kollegen. Mörlin begab sich dann mit diesen Artikeln zu Flacius in Magdeburg, um ihn zur Versöhnung zu bewegen, und reiste dann nach Coswik und Wittenberg, woselbst er mit Melanchthon verhandelte. Er legte ihm die 8 Vergleichsartikel vor, um die synergistischen und adiaphoristischen Streitigkeiten beizulegen, und bemühte sich zugleich, zu erfahren, warum sich Calvin Westphal gegenüber auf Melanchthon berufen. Melanchthon aber wollte ihm nicht Rede stehen und rief, sie seien gekommen, ihn umzubringen. Dem kranken Meister war der Wahrheitseifer seiner Schüler ein Greuel. Unverrichteter Dinge mußten Mörlin und Chemnitz wieder abreisen (28. Januar 1557). Dieser Vermittelungsversuch zeigte, daß Mörlin weder mit Melanchthon noch mit Flacius sich unbedingt identifizierte. Er konnte sich auch, wenn es seine Ueberzeugung gebot, gegen Flacius entscheiden. Auf dem Wormser Kolloquium (September 1557) geht er noch mit Flacius und den Weimarer Theologen zusammen. Er verlangt wie sie eine unumwundene Verwerfung aller wider die Conf. Aug. streitenden Irrlehren, und erschien den Philippisten als der Hauptfriedensstörer. Indem sich Mörlin zuletzt mit Erhard Schnepf, Erasmus Sarcerius, Victorin Strigel, Joh. Stößel von den Verhandlungen zurückzog, sorgte er dafür, daß das Kolloquium resultatlos blieb. Im Dezember 1558 reiste Mörlin auf Wunsch der Ernestiner Herzöge nach Weimar und Jena, um den Streit zwischen Flacius und Victorin Strigel beizulegen und mußte die Bekenntnisschrift der Herzoge durchsehen. Er beteiligte sich an der letzten Redaktion des Weimarschen Konfutationsbuches. 1560 unterschrieb Mörlin die gedruckte Supplikation der Jenenser Theologen, worin sie die Fürsten ersuchten, eine lutherische Generalsynode zur Beilegung der calvinischen Händel zu berufen. In der Weimarischen Konsistorialordnung sah er eitel Cäsaropapismus. Den freikirchlichen Gedanken der Täufer hat er ebenso wenig wie Heßhusius begriffen — sein protestantischer Staatsbegriff verhinderte es —, aber er hat auch ernstlich für die Rechte des Pfarramtes der staatskirchlichen Bureaukratie gegenüber seine Stimme erhoben. Er klagte: die Fürsten wollen Christum und sein heilig Ministerium ihrem weltlichen Gutdünken, den Apostel Paulus dem Justinian unterwerfen. Der Satan wolle geistliches und weltliches Amt, die Christus voneinander gesondert, wiederum vermischen (Salig III, 646). Seine Ansichten hat er in seiner Franz Marshausen gewidmeten Schrift „von dem Berufe der Prediger“ 1565, dargelegt.

Er ist Staatskirchler nicht im Sinne Melanchthons, sondern des späteren Luther. Gott beruft die Prediger durch Mittel d. h. durch die Kirche (Pfarrerschaft) und die Obrigkeit (Staat und Kommune). Nur den rechtmäßig Berufenen soll man hören. Der Pfarrer hat die potestas ordinis et jurisdictionis. Er soll Obrigkeiten und Unterthanen treulich einzureden suchen, sie aus Gottes Willen des Besseren berichten, wie die Propheten für die Bedrückten und Waisen eintreten. Die Obrigkeit hat sich ins geistliche Regiment d. h. in die Kirchenzucht nicht zu mischen. Die Obrigkeit ist hierin **Nullus** und die Pfarrer sollen wissen, daß sie nicht Büttel oder Stadtknechte sind. Sie sollen über reine Lehre und reines Leben wachen. Papisten und Schwärmer soll die Obrigkeit nicht leiden, sondern absetzen und hinausschaffen. Sie soll nach der Schrift richten und absetzen. Die Absetzung eines rechtschaffenen Lehrers ist eine Nullität. Er kann gar nicht abgesetzt werden.

Eine hervorragende Rolle spielte Mörlin auf dem Lüneburger Konvent (Juli 1561) der niedersächsischen Theologen, der zu dem Frankfurter Rezesse und zu den Beschlüssen des Naumburger Fürstentages Stellung nahm. Die zu Lüneburg angenommene Bekenntnisschrift „Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Artikel u. s. w.“ hatte Mörlin

zum Verfasser. Er war auf diese Schrift sehr stolz und schrieb frohlockend: wie wird Wittenberg toben! Heidelberg rasen! Tübingen sauer sehen! (Rehtmeier III, 247). Diese Schrift wurde zu Magdeburg, Jena und Regensburg gedruckt und in Braunschweig als Symbol eingeführt, worauf die Pastoren verpflichtet wurden. In seiner „Beantwortung der Präfation so für die lüneburgischen Artikel gestellt ist wider Dr. Majors Vorrede Anno 1562", betonte Mörlin sein genuines Wittenbergertum. Melanchthon nimmt er für sich in Anspruch. Philippus habe Majors Lehre gemißbilligt. Seine Lüneburger Artikel sollen dem Frieden dienen.

1563 ersuchte der Rat von Wesel, welcher die reformierten Flüchtlinge aus England aufnehmen wollte, die Braunschweiger Theologen um ein Bedenken. Das Ministerium, Mörlin obenan, entschied am 8. März dahin, daß den Flüchtlingen Barmherzigkeit zu erweisen sei. Man solle sie aufnehmen und belehren, wollten sie aber den Samen des Irrtums weiter verbreiten, so habe der Rat die Seelen seiner Bürger vor der Verführung zu schützen und die Verführer auszuweisen. Diese crudelis misericordia sei die Pflicht der Obrigkeit.

Als Flacius mit seiner Lehre von der Substantialität der Erbsünde hervortrat (1566. 1567), da hat Mörlin sich gedrungen gefühlt, mit dem alten Genossen zu brechen und ihm Gottes Gerichte geweissagt, weil er so viel unnötige und gefährliche Händel angerührt habe (Rehtmeier III, Beil. 111; Planck V. 1, 313). Gegen die Antinomisten richtete Mörlin seine tres disputationes de tertio usu legis (Salig III, 56). Mörlin war und blieb sachlich allen Extremen abhold. Er fürchtete, daß über dem Zanken die Wahrheit verloren gehe. Während Mörlin in Braunschweig arbeitete und kämpfte, war in Preußen der Kampf zwischen der melanchthonisch-orthodoxen Majorität des Landes und der osianderfreundlichen Friedenspolitik des Hofes auch nach Mörlins Vertreibung weiter gegangen, s. d. A. Funck Bd VI S. 322. Mörlin, der über alles, was zu Königsberg geschehen ist, gut unterrichtet war, stärkte seine Gesinnungsgenossen durch seine Historia, welcher Gestalt sich die osiandrische Schwärmerei im Lande zu Preußen erhoben (1554 erschienen). Sie enthält viele Urkunden und historische Nachrichten und proklamiert als Regenten der Kirche Christus allein. Den 8. Mai 1555 schickte er auch ein von Chemnitz mitunterschriebenes Gutachten über die Revokation der Osiandrischen nach Preußen.

In demselben Jahre erschienen zwei weitere für Preußen berechnete Schriftchen: 1. Treuliche warung und Trost der Christlichen Kirchen in Preußen und 2. daß Osiandri Irrthum mit keiner Vergessenheit zu stellen oder hinzulegen sei.

Schließlich sah sich Albrecht genötigt, einzulenken, s. d. A. Funck Bd VI S. 322. Nun wurde die von den Ständen geforderte Rückkehr Mörlins möglich. In einem würdevollen aber gnädigen Schreiben wandte sich der greise Fürst an Mörlin und Chemnitz (Acta Borussica, Tom. I, 557), und berief sie nach Preußen (30. November 1566). Mörlin lehnte ab, da er Braunschweig nicht verlassen wollte. Der Herzog wiederholte die Bitte (31. Januar 1567) und schickte eine besondere Gesandtschaft an den Braunschweiger Rat, um ihre Entlassung zu erwirken. Auch Venediger bat aufs dringendste, daß Mörlin den Ruf annehme. Er ließ sich zuletzt erbitten und nahm vom Braunschweiger Rate Urlaub, um die preußischen Verhältnisse zu ordnen, da man ihn nicht definitiv entlassen wollte. Chemnitz begleitete ihn. Mit Jubel wurden beide Männer in Königsberg empfangen (9. April 1567) und machten sich sofort an die Arbeit. Sie wollten durch Herstellung einer Lehreinheit auf melanchthonisch orthodoxer Basis den Frieden sichern. Sie wandten dazu dieselben Mittel wie in Braunschweig an. Nach längerer Beratung mit den fürstlichen Räten, wie man am füglichsten die Wunden der Kirche heilen möchte, gaben sie dem Herzog den Rat, man solle keine neue Konfession stellen, sondern bei der angenommenen Conf. Aug., Apol. und Art. Smalc., wie dieselben in Luthers Schriften ferner erkläret, verbleiben; weil aber nach der Zeit der C. A. mancherlei Irrtum eingerissen, so sollen diese Artikel vorgenommen und diese Corruptelae mit Namen klar und deutlich refutiert werden. Albrecht stimmte zu und willigte damit in die Verwerfung der Lehre Osianders.

Am 6. Mai überreichten Mörlin und Chemnitz dem Herzog ihre Refutationsschrift in deutscher und lateinischer Sprache unter dem Titel Repetitio corporis doctrinae christianae oder Wiederholung der Summa und Inhalt der rechten allgemeinen christlichen Lehre, welche eine Widerlegung des Osiandrismus, Synergismus, Antinomismus, Majorismus u. s. w. enthielt und in ihrer präzisen Klarheit die Hand Chemnitzens verriet. Am 26. Mai wurde die Repetitio der in Königsberg versammelten Stände vorgelegt und nach vierzehntägiger Beratung genehmigt. Die Landstände [illegible]

gleichfalls zu (5. Juli) und am 8. Juli 1567 publizierte der Herzog die neue Kirchen- und Lehrordnung. Als die symbolischen Schriften der preußischen Kirchen galten fortan die drei oben genannten Bekenntnisschriften (Conf. Aug., Apol., Art. Smalc.). Man nannte diese Sammlung später das corpus doctrinae prutenicum. Die Repetitio will nur die Wiederholung der in diesem Korpus von Bekenntnisschriften niedergelegten Lehre sein (Acta Borussica I, 507). Mißbräuchlich ist die Repetitio corporis doctrinae prutenici, später Corpus Doctrinae Prutenicum genannt worden (Hartknoch S. 426 ff.) Die Einführung dieses corpus prutenicum war eine populäre und beruhigende Maßregel. Das Land war jetzt vom theologischen Hader befreit und erfreute sich des Segens der Lehreinheit, worauf jene Zeit so viel Wert legte.

Mörlin wurde das Samländer Bistum angeboten und Geistliche und Laien drängten ihn in Preußen zu bleiben. Noch sah er sich an Braunschweig gebunden, aber im Falle seines Kommens verlangte er Garantien, daß die Calvinisten aufhörten am Hofe ihr Wesen zu treiben. Er stellte die Kabinetsfrage. Der altersmüde, durch den Untergang Funcks gedemütigte Herzog kam dabei weniger in Frage als die rücksichtslos vorgehenden Herrn Stände, welche Mörlin zum Siege verholfen hatten. Am 8. Juni 1567 versprachen ihm die Stände, keine Calvinisten bei Hofe leiden zu wollen. So konnte er beruhigt nach Braunschweig abreisen und das weitere abwarten.

Der Abschied von Braunschweig wurde Mörlin erleichtert durch einen Konflikt mit dem Rat. Am 8. Juli 1567 war er mit Chemnitz eben in Braunschweig eingetroffen, als er erfuhr, daß der Rat einen Menschen, der seinen Vater bis auf den Tod verwundet hatte, frei herumgehen ließ. Am 13. Juli predigten beide Männer dawider und warteten damit ihres Strafamtes. Das verdroß den Rat. Mörlin und Chemnitz wurden mit zwei Amtsbrüdern aufs Rathaus gerufen und ihnen eröffnet, daß der Rat sich nicht mehr dermaßen anstinken lassen wolle. Mörlin sah, daß sich die Obrigkeit nicht mehr wollte strafen lassen und erklärte: also kann ich euer Diener nicht mehr sein. Bei dieser Lage der Dinge ist es den Gesandten des Herzogs endlich gelungen, den Braunschweiger Rat wenigstens zur Entlassung Mörlins zu bewegen. Der Hofmarschall Joachim von Borck und der Schöppenmeister des Kneiphofes Theodor Mundpfort setzten es beim Rate durch, wie Wigand erzählt. Der Rat ließ ihn trotz des Konfliktes nur ungern ziehen und gab ihm erst nach längerer Beratung, als er seine Berufung nach Preußen als vocatio divina bewiesen, die gewünschte Entlassung (24. September 1567). Chemnitz mußte versprechen, die Superintendentur zu übernehmen. Sofort erklärten die Abgesandten des Herzogs Mörlin für den Bischof von Samland. Er verließ Braunschweig für immer, nachdem er noch auf Anregung des Chemnitz seine Differenz von Flacius dem Ministerium deponiert hatte.

Mörlin blieb den Braunschweigern in gesegnetem Andenken. Trotz seiner scharfen Strafpredigten war der gradsinnige, wohltätige, fromme Mann sehr beliebt gewesen und hatte in hoher Achtung gestanden. Er hat das Luthertum in Braunschweig und Niedersachsen gekräftigt und an seinem Teile dazu beigetragen, daß sich aus dem Gewirr der Lehrstreitigkeiten auf der Basis eines modifizierten Melanchthonismus ein lutherischer Konsensus herausbildete, der sich in der Konkordienformel einen maßgebenden Ausdruck schuf.

Im Oktober traf Mörlin in Preußen ein, predigte im November vor dem alten Herzoge in Tapiau, der ihn zum Zeichen der völligen Versöhnung umarmte. Albrecht starb am 20. März 1568 und seine zweite Gemahlin folgte ihm an demselben Tage ins Grab. Mörlin hielt beiden die Leichenpredigt. Nach dem Regierungsantritt Albrecht Friedrichs hat ihn Bischof Venediger von Pomesanien zum Bischof von Samland geweiht und er hat nunmehr einige Jahre mit Kraft und Ernst die preußische Kirche geleitet. Kardinal Hosius, Bischof vom Ermeland, bestritt ihm freilich das Recht, den Bischofstitel zu führen, da dieser nur vom Papste verliehen werden könne und verklagte ihn beim Könige von Polen (vgl. Hartknoch 412 ff.) Mörlin begnügte sich nicht mit einer bloß kirchenregimentlichen Thätigkeit sondern fuhr fort zu predigen und die Jugend im Katechismus zu unterrichten. Daneben beteiligte er sich durch seine Schriften an den Lehrkämpfen in Deutschland (z. B. durch eine Schrift über die Notwendigkeit guter Werke 1567, Contra Sacramentarios cum altera disp. de comm. idiomatum 1571, Wider der Wittenberger Grundveste u. s. w.). In Preußen scheute er vor keinem Konflikte zurück, um die schwer errungene Lehreinheit zu sichern. Den Synergisten und Philippisten erklärte er unumwunden: „Irrtümer, welche stracks wider das corpus doctrinae laufen, werde er in seinem Bistum nicht dulden; er habe so manchem

schwarzen Wolf in den Rachen gesehen, daß er sich vor keinem mehr furchte". Daß es in Preußen Calvinisten in angesehenen Stellungen gab, war ihm ein Greuel, und sie riefen den Polenkönig um Schutz wider den lutherischen Bischof an (Hartknoch S. 441 ff.).

Mörlin litt in seinen letzten Lebensjahren am Stein. Sein behandelnder Arzt wollte „den gar zu fetten Gott der Preußen" nicht schneiden. Ein zweiter verstand sich endlich zur Operation, die resultatlos verlief (2. Jan. 1571). Mörlins starke Natur erlag erst nach Monaten der Krankheit und der Heilkunst. Am 29. Mai 1571 starb „der Flacianer Abgott". Der Sterbende soll seinen Freund Heßhusius zum Nachfolger gewünscht haben. Aus seinem Testamente (Acta Borussica Tom. I, 597) ist zu ersehen, daß ihn von seinen zwölf Kindern acht überlebten: Joachim, Christian, Hieronymus, Daniel, Anna, Jeremias, Maria, Maximilian. Die „arme" Anna war wohl kränklich und bettlägerig. Hieronymus Mörlin wurde von dem Vater zu einem der Testamentsvollstrecker ernannt. Er war Pfarrer, gab seines Vaters Psalterpredigten heraus und hatte hernach einen Konflikt mit Heßhusius. Joachim Mörlin war ein Streittheologe, aber er war mehr. Er hat aufbauend gewirkt und der guten Sache gedient. Er war, wie Wigand bemerkt, kein höfischer Temporisierer, sondern ein wahrer Theologus speculativus et practicus, den auch Luther, der deutsche Prophet, als seinen Schüler anerkannt habe. Wie Luther, liebte er Musik und Gesang und liebte es im Kreise der Freunde fröhlich zu sein. Er pflegte zu sagen: Lasset uns fröhlich sein, wenn Gott uns einen fröhlichen Tag giebt, traurige haben wir sonst genug und werden derer mehr haben als wir wünschen." Mörlin liebte Kinder und war ein freudiger und erfolgreicher Katechet. Er hatte eine offene Hand und war bis zur Verschwendung wohltätig. Angehenden Predigern gab er den Rat: arbeite redlich, meine es treulich, bete fleißig, so giebt Gott seinen Segen reichlich. Sein Eifern um die Erste Tafel hat ihn vielfach zu ungebührlicher Härte fortgerissen, daß es ihm aber in seinem Kämpfen um die Sache und nicht um seine Person zu thun war, daß er auch im Streit das Wohl und den Frieden der Kirche suchte, kann nicht verkannt werden. Seine Freunde haben ihn sehr hoch gestellt, seine Gaben und seine Treue gerühmt, seinen Charakter und seinen sittlichen Ernst verehrt. Seine Gegner haben ihn mit der Ungerechtigkeit von Zeitgenossen beurteilt (z. B. Osiander u. Sutel). Die pietistische Historiographie hat dann von ihm ein unbilliges Zerrbild entworfen, das noch nicht ganz seine Wirkungskraft eingebüßt hat. **Wagenmann** † (**Lezius**).

Mörlin, Maximilian, gest. 1584. — Schriften. Ein Verzeichnis giebt es nicht. Genannt werden 1. Apophtegmata collecta ex Eusebii. Hist. eccl. et Tripartita, Nürnberg 1552. 2. Lazarus resuscitatus, Frankfurt 1572. 3. Trostschrift von den Kindlein, die nicht können zur Tauf gebracht werden, Nürnberg 1575. 4. Eine Streitschrift gegen Osiander. Titel unbekannt. Eine Sammlung der meist noch ungedruckten Briefe M.s existiert nicht. Die Briefe an Joh. Friedrich finden sich im Koburger Haus- und Staatsarchiv. Außer den Briefen und Schriften kommen als Quellen in Betracht die Leichenpredigt des Joh. Frey, Superintendenten aus Hildburghausen, und das lateinische Epitaph von Joh. Hofer.

Litteratur: Eine Biographie, die dem Manne gerecht wird, fehlt. Dann kommen in Betracht A. Beck, Joh. Friedrich der Mittlere, I und II; Preger, Flacius I und II; Steubing, Biographische Nachrichten aus dem 16. Jahrhundert, 1790; J. Chr. Thomae, Das der ganzen evangelischen Kirche, insonderheit im Fürstentum Koburg aufgegangene Licht am Abend, 1722; Brückner, Kirchen- und Schulenstaat I, 5 S. 76; Berbig, Aus der Gefangenschaft Joh. Friedrich des Mittleren, Gotha 1898; Oertloff, Geschichte der Grumbachischen Händel; Jöcher, Gelehrten-Lexikon; Zedler, Universal-Lexikon; Planck, Protestantischer Lehrbegriff; Steubing, Geschichte der Reformation in Nassau-Dillenburg; A. Kluckhohn, Friedrich der Fromme 1879; vgl. auch die Victorin Striegel und J. Menius betreffenden Artikel in PRE.

Mörlin, Maximilian, jüngerer Bruder von Joachim Mörlin und Sohn des Jodocus Mörlin, wurde zu Wittenberg 1516 den 14. Oktober geboren. Der Vater bestimmte ihn für das Schneiderhandwerk, fand aber trotz seiner Armut zuletzt den Mut und die Mittel, den Knaben aus der Lehre zu nehmen und zum Gelehrten erziehen zu lassen. M. studierte in Wittenberg Theologie unter Luther und Melanchthon und blieb wie sein Bruder zeitlebens ein lutherischer Melanchthonianer.

Nachdem er im Pegau und Zeitz im Kirchendienste thätig gewesen war, wurde er 1543 Pfarrer zu Schalkau im koburgischen Franken und 1544 auf Empfehlung [illegible] Wittenberger Lehrer Hofprediger in Koburg. Da er den Schalkauern wegen seiner [illegible]tigkeit und Predigtgabe wert war, so ließen sie ihn erst ziehen, als Herzog Johann [illegible] von Koburg ihnen in einem Handbillet versprochen hatte, die Stelle mit einem [illegible]

würdigen Manne zu besetzen. Im Auftrage des Herzogs visitierte M. M. mit Eberhard von der Tann und den beiden Geistlichen Joh. Langer und Wolfgang Höfler die Kirchen und Schulen.

1546 wurde M. M. unter dem Dekanate Luthers zum Licentiaten und in demselben Jahre unter dem Dekanate Crucigers zum Doktor der Theologie promoviert. Der Herzog ernannte ihn zum Superintendenten. Er war Melanchthonianer aber kein Philippist. In sein Exemplar der Conf. Aug. schrieb er huic sacrosanctae confessioni et indubitatae assertioni ex verbo Dei toto pectore assentior et subscribo et Deum oro, ut in illius confessione constanti et immutabili professione per spiritum Sanctum me perpetuo servet u. s. w. Als er hernach das Vertrauen zu Melanchthons Orthodoxie einbüßte, schrieb er an den Rand Ad hanc subscriptionem impulit me impia prophanatio corruptio et mutatio praecipuorum hujus confessionis articulorum per ipsum autorem in corpore suae doctrinae, quam ut hujus confessionis negationem detestor et abjicio et damno in articulis. M. M. geriet wie sein Bruder zeitweilig unter den Einfluß des Flacius und folgte eine Reihe von Jahren seiner Führung, ohne doch jemals seine melanchthonische Art verleugnen zu können. Als sein Bruder in Ostpreußen den Kampf gegen Osiander führte, hat auch M. M. eine Streitschrift gegen O. verfaßt. Die „Censurae der fürstlich-sächsischen Theologen zu Weimar und Coburg auf die Bekenntnisse des A. Osiander von der Rechtfertigung des Glaubens“ hat er mitunterschrieben. Mit dem alten Amsdorf zusammen verlangte er auf der Synode zu Eisenach die Verdammung des Menius und als sie mit ihrem Verlangen nicht durchdrangen, reiste er im Gebiet der sächsischen Herzoge umher und sammelte Unterschriften wider Menius. Auf Befehl seines Landesherrn reiste er mit den sächsischen Theologen nach dem Rhein, um sich am Wormser Colloquium zu beteiligen, wo er seinen Bruder Joachim wiedersehen konnte. Er befolgte den Rat des Flacius und hielt sich zum Juristen Basilius Monner, weil er so viel zelum Domini besitze, wofür ihn der Wittenberger Poet Joh. Major verspottet hat. Das Wormser Colloquium blieb resultatlos. Mit Musäus und Stößel zusammen, aber geistig durchaus von Flacius beherrscht, arbeitete er das Konfutationsbuch aus (1557–1558), das von Johann Friedrich dem Mittleren seiner Landeskirche als Norm auferlegt wurde.

Als Kurfürst Friedrich von der Pfalz den verhängnisvollen Plan faßte, in seinem Lande den reformierten Typus einzuführen, suchte ihn sein Schwiegersohn Joh. Friedrich davon abzubringen und reiste selbst nach Heidelberg.

M. Mörlin und Stößel nahm er mit. Auf des Herzogs Wunsch fand eine Disputation zwischen den beiden Lutheranern und Peter Boquin statt, welcher beide Fürsten beiwohnten. Fünf Tage stritt man sich über 24 Thesen (Propositiones in quibus vera de coena Domini sententia juxta conf. August. propositae d. 3. et 4. Juni 1560 in Academia Heidelberg., gedruckt 1561). Wie üblich blieb jede Partei bei ihrer Meinung und schrieb sich den Sieg zu. Die Calvinisierung der Pfalz, welche bei der stark humanistischen Unterströmung am Oberrhein fast unvermeidlich war und der latenten Aufklärung gemäß war, ist weder durch M. Mörlins noch durch Heßhusius' lutherischen Eifer aufgehalten worden. Indessen war M. Mörlin kein Radikaler. Wie sein Bruder sagte er sich von Flacius Illyricus los, denn auf der Disputation zu Weimar (2.–8. August 1560) hatte dieser Sätze vertreten, welche dem Melanchthonianer M. Mörlin unannehmbar sein mußten. Wie Joachim M. mahnte auch M. Mörlin zur Mäßigung und zum Frieden. Um der staatskirchlichen Friedenspolitik des Herzogs zu dienen, wurde M. Mörlin zum Mitgliede des Weimarer Konsistoriums ernannt. In dieser Eigenschaft hat er den Natseifer der Flacianer, der sich im „Strafen“, „Bannen“ entlud, zu zügeln sich bestrebt. Die Autorität und Freiheit des Pfarrstandes wurde zu Gunsten des Kirchenregiments kräftig eingeschränkt. Im Interesse des Friedens und der melanchthonischen Dogmatik ist M. M. auch für die Absetzung des Flacius und die Vertreibung seiner Anhänger eingetreten, Maßregeln zeitgemäßer Intoleranz, worauf das Luthertum nicht stolz sein darf. Ebenso billigte M. M. die Strigelsche Deklaration vom 3. März 1562 und setzte an seinem Teil es durch, daß alle Pastoren diese ziemlich philippistische Urkunde unterschreiben mußten. Es durfte nicht mehr wider die Synergisten gepredigt werden, so wollte es der von Flacius abrückende lutherische Melanchthonismus. Mit Stößel blieb M. M. im Bunde. Er hat ihn als Prokanzler und Vizedekan in Jena zum Doktor der Theologie promoviert (1561). „Dr. Max Mörlin“ warnte den Herzog vor dem Einflusse Grumbachs und wies noch am 13. Januar 1567 die Geistlichkeit an, das Volk zur Buße zu rufen und Gott um Erleuchtung des Herzogs zu bitten. Der Sturz Joh.

Friedrichs machte seinen flacianisch gesinnten Bruder Johann Wilhelm zum Regenten des Landes, der, wie zu erwarten, den Antiflacianer M. M. seines Amtes entsetzte (1569). Dafür berief ihn Graf Johann von Nassau-Dillenburg zum Hofprediger. Seine Mutter Juliane Gräfin von Stollberg und Bernhardi, Superintendent von Siegen, hatten den Grafen auf M. M. aufmerksam gemacht. Eine längere Wirksamkeit war ihm hier nicht beschieden. Der Graf und seine Unterthanen hatten reformierte Neigungen und die löbliche Entschiedenheit, womit Mörlin alles auf lutherisch-melanchthonischen Fuß einzurichten suchte, mußte zu Konflikten führen. Die Kirchen- und Schulvisitation, die M. M. in seinem Bezirk abhielt, ließ über seine antireformierte Strenge niemanden im Unklaren. Er fand nur böse Liebe. Eobanus Geldenhauer, genannt Noviomagus, verklagte ihn beim Grafen, der offen die Gegner des M. stärkte. Da bot sich ihm eine ehrenvolle Heimkehr nach Koburg. Joh. Friedrich, der gefangene Herzog, hatte mit dem ihm teueren M. M. einen Briefwechsel unterhalten und war über seine Vertreibung aus Thüringen wohl unterrichtet. Seinen Bruder, den Regenten Johann Wilhelm, hatte er brieflich so lange bearbeitet, bis er einlenkte und den M. zurückrief. Im Winter 1572–1573 siedelte M. Mörlin von Dillenburg nach Koburg über. Damit war in Dillenburg die Niederlage des Luthertums gesichert. Geldenhauer hatte das Feld frei. Von Koburg aus schrieb M. M. an die Gräfin Juliane einen Trostbrief, wo er unter anderem sich dahin ausspricht: „Ich bin von vielen hohen und anderen Personen schriftlich und mündlich bericht worden, wie schädliche Anderungen nach meinen Abreisen eingerissen sind, wie ich leichtlich abnehmen konnte, da man in Bilderstürmen so bald anfing. Ach mein Gott das heißt nicht reformieren, sondern deformieren. Maximilian Mörlin hatte ein vom Flacianismus gesäubertes Thüringen verlassen und fand es jetzt von Flacianern erfüllt wieder. Sein entschiedener Gegner war wie billig Musäus, der früher als Flacianer abgesetzt worden war und in Mörlin nur den Verstörer der Kirche sah. Mörlin konnte daher in Koburg erst dann ausdauern, als Johann Wilhelm 1573 starb und der nunmehrige Regent Kurfürst August auf Wunsch des gefangenen Herzogs Mörlin in seine früheren Ämter einsetzte und den Flacianer Musäus samt seinem Anhang verjagte. Als nunmehriger kirchlicher Machthaber hat Mörlin mit Lindemann, Stößel und Widebram Kirchen und Schulen visitiert und alle Geistlichen, die nur im geringsten des Flacianismus schuldig waren, aus ihren Pfarren geworfen. So erforderte es der dogmatische Territorialismus. Im Zeitalter seiner undogmatisch-rationalistischen Friedensliebe verleugnete der Territorialismus sein protestantisches Blut nicht und befleißigte sich derselben Intoleranz. Mörlins vermittelnde Richtung siegte in der Konkordienformel. Mörlin hat an seinem Teil an dem Zustandekommen dieses hochwichtigen Lehrgesetzes gearbeitet, auch an dem lichtenbergischen und Torgauer Konvente teilgenommen.

Mörlin hatte sich zweimal verheiratet. Seine erste Frau, eine Wittenbergerin, hatte ihm 2 Töchter und 12 Söhne geboren. 1581 heiratete der 65jährige Witwer nach guter Bauernart zum zweitenmal. 1584 den 20. April starb M. Mörlin in harter unfroher Zeit, ein zuweilen beschränkter aber immer überzeugungstreuer Vorkämpfer des Luthertums melanchthonischer Prägung, auch dem Geiste nach ein Bruder Joachim Mörlins. Litterarisch hat er sich weniger hervorgethan als sein Bruder, aber als Prediger und als Mann des Kirchenregiments hat er in Thüringen bedeutenden Einfluß ausgeübt.

K. Färber (Lezius).

Mogilas, Petrus und die Confessio orthodoxa, gest. 1647. — Litteratur: Die Einleitungen in den unten zu nennenden Ausgaben der Confessio und die Symboliken, namentlich Gaß, Symbolik der griech. Kirche, 1872 und Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1892; Demetracopulus, Graecia orthodoxa, 1872, S. 155 ff. Von allen Legrand, Bibliographie Hellénique du dix-septième siècle, 4 Bde 1894–1896, namentlich Bd IV S. 104–159, Bd II, 202 ff., aber auch an anderen Stellen, namentlich zur Besprechung der späteren Ausgaben der Confessio. Im einzelnen La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie, Ausgabe von Lausanne 1781, Bd III, S. 609–611, IV S. 364–375. Loofs ThStKr 1898, S. 165–171.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat sich dadurch als ein universell wirkendes historisches Ereignis kundgethan, daß sie diejenigen Teile der Kirche, welche sie nicht umbilden konnte, doch zu einer erneuerten Erwägung und Sicherstellung ihrer [illegible] Grundsätze nötigte. Direkt wirkte diese Erschütterung auf die abendländische Kirche, die sich als römische neu konstituieren mußte, um der andringenden Macht gewachsen zu sein, indirekt und später auch auf die entlegenen Gegenden des Ostens. Die griechisch-morgenländische Kirche war allerdings einer durchgreifenden reformatorischen Bewegung [illegible]

nicht fähig, sie hatte nicht Empfänglichkeit und Biegsamkeit genug, um lebendige kirchliche Gegensätze in sich zur Ausbildung zu bringen, aber sie besaß auch nicht diejenige Festigkeit, welche die Einflüsse des Neuen oder des Fremden von ihren Grenzen völlig ausgeschlossen hätte. Daher geschah es, daß gerade sie noch in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts für gewisse Nachwirkungen der Reformation den Schauplatz darbieten mußte. Sie wurde gleichzeitig von beiden Seiten in Versuchung gesetzt; denn während der Romanismus mit Eifer in Polen und Rußland eindrang und ganze Gegenden in die feindlichen Parteien der Unierten und Nichtunierten spaltete: fühlten einzelne Griechen sich von protestantischem Geiste ergriffen, welchem sie Eingang in ihre Kirche zu verschaffen trachteten. Cyrillus Lukaris wurde der Anführer, aber auch das Opfer dieses Strebens. Die griechische Kirche empfand eine doppelte Gefahr. Von den Nachfolgern des Cyrillus geschah alles, um das Andenken dieses Mannes zu begraben. Aber wenn das Patriarchat zu Konstantinopel sich schon des eindringenden Jesuitismus nicht energisch erwehren konnte, so hatte es noch weniger zu einem Schritt von allgemeinerer kirchlicher Wichtigkeit die Kraft. Wenn daher etwas geschehen sollte, um das über sich selbst in Verwirrung geratene Glaubensbewußtsein der griechischen Kirche aufs neue zu normieren und dem Bekenntnis des Cyrillus ein anderes vom Standpunkt der Überlieferung entgegenzustellen: so erklärt sich leicht, warum dieses Unternehmen leichter von der jüngeren, aber selbstständiger dastehenden russischen Kirche als von Konstantinopel ausgehen konnte.

Die russische Kirche besaß bekanntlich seit 1588 ein eigenes Patriarchat und in demselben ein Schutzmittel gegen die unierenden römischen Tendenzen. Diese waren seit 1595 im Süden und in Kleinrußland besonders mit Erfolg eingedrungen. Als daher zu Kiew 1632 in polnischer Sprache ein römisch-katholischer Katechismus erschienen war, vereinigte sich auch die altkirchliche Partei, an deren Spitze Petrus Mogilas, Metropolit von Kiew, stand, zu Gegenmaßregeln. Mogilas, gestorben 1647, stammte aus einer Familie der Walachei, die zuerst 1498 genannt wird, und war gewählt durch Theophanes, Patriarchen von Jerusalem; er wird überall gerühmt als ein gelehrter, streng kirchlich und antirömisch gesinnter Mann. Nachdem er schon verschiedene liturgische Werke herausgegeben hatte, verfaßte er jetzt 1638 unter Zuziehung dreier ihm untergebener Bischöfe den ersten Entwurf der bekannten „Glaubensschrift". Jesaias Trophimowitsch Koßlowski, Abt zu Kiew, wird wohl mit Unrecht als Verfasser genannt (Legrand a. a. O. IV, 115). Eine Provinzialsynode von 1640 billigte und besserte das Werk. Es ist darüber gestritten, in welcher Sprache diese erste Redaktion ausgearbeitet worden sei. Doch nachdem bereits Demetrakopulos (a. a. O. S. 156) darauf hingewiesen, daß der Entwurf des Petrus lateinisch geschrieben gewesen, hat Loofs a. a. O. auf Grund desselben Quellenmaterials diese Annahme zur Gewißheit erhoben. Der von Loofs und Demetrakopulos benutzte Kodex ist jetzt genau beschrieben von Papadopulos *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* Bd IV S. 331. Der griechische Text stammt von Meletios Syrigos. Vgl. auch die Worte des Gesandten Nointe (**Perp. d. l. foi III** S. 615) „**le latin n'étant pas moins original que le Grec**". Um nun für den so redigierten Entwurf die Beistimmung des griechischen Patriarchen zu erlangen, wurde eine Beratung zu Jassy in der Moldau beschlossen. Hier, wo der altkirchliche Sinn sich rein erhalten, begegneten sich Gesandte von beiden Seiten, von Konstantinopel aus Porphyrius, Bischof von Nicäa, und Meletios Syrigos als Vikar des höchsten Kirchenoberhauptes, von Rußland aus Jesaias, Trophimus, Josephus Kononowicz und Ignatius Xenowicz. Von ihnen wurde die Schrift 1642 nochmals durchgegangen, geändert, vielleicht überarbeitet und schließlich genehmigt. Sie gelangte sofort nach Konstantinopel, und nachdem daselbst Nectarius von Jerusalem ein erklärendes Sendschreiben vom November 1612 vorangestellt, der Patriarch Parthenius aber unter Beistimmung seines Klerus und der Oberhirten von Alexandrien und Antiochien die Approbation des griechischen Textes ohne Rücksicht auf den lateinischen im März 1613 brieflich hinzugefügt hatte: konnte das Ganze als kirchlich gebilligtes Lehrbuch angesehen werden und erhielt den Titel: *Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*. Für die Verbreitung und Veröffentlichung der Urkunde wurde ebenfalls gesorgt. Der Dolmetscher der Pforte Panagiotes schickte sie griechisch und lateinisch an den König von Frankreich und veranstaltete in Amsterdam 1667 mit Beifügung der Briefe des Nectarius und Parthenius die erste Ausgabe, deren Exemplare meist nach Konstantinopel gebracht und unentgeltlich verteilt wurden; eine zweite griechische erschien 1699 auf die Anordnung des Patriarchen Dositheos von Jerusalem. Die Übersetzung ins Russische ist nach der Angabe des Adrianus, des letzten russischen Patriarchen (gest. 1702), erst 1696 durch Barlam Jasinski ediert worden. Eine rumänische erschien bereits 1691,

Für das Abendland sind drei griechisch-lateinische Ausgaben zu nennen: die erste mit ausführlicher Einleitung versehene des Laurentius Normann, Professor zu Upsala, Leipzig 1695, auf welche von Leonhard Frisch, Frankfurt und Leipzig 1727, eine deutsche Uebersetzung gebaut wurde, eine zweite von C. G. Hofmann (Orthodoxa confessio eccl. orientalis, Wratisl. 1751), die letzte und brauchbarste von E. J. Kimmel (Libri symbolici etc., Jen. 1843), woselbst der von Hofmann gelieferte Text mehrfach berichtigt wird. Im übrigen vgl. Legrand a. a. O. IV, S. 119 ff.

Die Sprache der Bekenntnisschrift ist die griechische Vulgärsprache, die wir hier nicht zu charakterisieren haben (vgl. Kimmel, Prolegg. p. 61). Unsere Aufmerksamkeit wendet sich dem Inhalt zu; auch dieser wird nicht sogleich in seiner ganzen Eigentümlichkeit erkannt. Schon der Umfang beweist, daß wir es nicht mit einem eigentlichen Bekenntnis zu thun haben, sondern mit einer vollständigen kirchlichen Lehrschrift, die zwar in ihrer katechetischen Form sich an das Bedürfnis der Schüler und Katechumenen anschließt, aber auch schwierigere und feinere Erwägungen in sich aufnehmen will. Beiderlei Zwecke, die katechetischen und die mehr theologischen, waren in der griechischen Kirche niemals so bestimmt wie in der lateinischen auseinander getreten. Die Richtung des Ganzen erhellt aus der ersten Frage: was der katholische Christ festhalten und befolgen müsse, um das ewige Leben zu erlangen; die Antwort lautet: *πίστιν ὀρθὴν καὶ ἔργα καλά*. In diese beiden Stücke zerfällt die Bedingung der Seligkeit, der Glaube geht voran, die Werke folgen als dessen Früchte (Ja 2, 24), und es entspricht durchaus dem Geiste des griechischen Kirchentums, daß diese zwei Prinzipien mit antiker Einfachheit neben einander gestellt werden, ein Bedürfnis aber, sie auf Eins zurückzuführen, noch gar nicht empfunden wird. Freilich verwischt sich diese Zweiteiligkeit dadurch wieder, daß der Verfasser gleich darauf (S. 57 Kimmel) seiner Ausführung die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung zu Grunde legt und diesen ebenso drei Stoffe zuordnet: das Glaubenssymbol für den ersten, die Auslegung des Vaterunsers für den zweiten und die der zehn Gebote für den dritten Teil des Werkes. Indessen gehört doch das Mittelglied der Hoffnung, indem es Glauben und Liebe verbindet, seinem Inhalt nach mehr dem dritten als dem ersten Teile an. Der angegebenen Scheidung steht aber noch eine andere prinzipielle Zweiheit zur Seite, die von Schrift und Tradition (S. 60). Die Homologie kann daher gar nicht umhin, im Verlauf neben den biblischen Citaten zahlreiche patristische Belegstellen einzuschalten, unter denen die der Gregore, des Athanasius, Basilius, Dionysius und Damascenus am häufigsten wiederkehren.

Für die spezielle Prüfung bietet der erste Hauptteil die meiste Ausbeute. Das vorangestellte Symbol kann natürlich kein anderes sein als das von 381, da die beiden anderen nur im Abendlande ökumenische Geltung erlangt haben. Die Erklärung der Trinität (S. 66 ff.) bewegt sich in der Lehrform des Johann von Damaskus und unterscheidet ohne übertriebene Subtilität die wesentlichen und die hypostatischen Idiome (*ἰδιώματα προσωπικὰ καὶ οὐσιώδη*). Auch für den Kontroverspunkt vom Ausgang des hl. Geistes vom Vater allein werden die inneren Beweise nur kurz berührt; das Hauptgewicht ruht auf dem urkundlichen Argument, daß der älteste Symboltext den Zusatz filioque nicht kennt, und es wird auf die silbernen Tafeln hingewiesen (S. 142), die nach dem Zeugnis des Baronius (ad ann. 809) unter Leo III. in der Kirche zu Rom aufgestellt sein sollen. Die Anknüpfung der Lehre von der Schöpfung, die in griechischer Weise durch neun Klassen der Engel bis herab zur irdischen Menschheit verfolgt wird, war mit dem Attribut Gottes als des Schöpfers gegeben (S. 76 ff.). Nun aber beachte man wohl, wie mitten in diesem gemeinfaßlichen kirchlichen Gedankenkreis gewisse feinere Ausdrücke oder Bezeichnungen auftreten, die ganz eigentlich aus dem Apparat der altgriechischen spekulativen Theologie entlehnt sind, damit auch dieser wissenschaftliche Faden nicht verloren gehe. Die Transcendenz der Gottheit fordert die wohlbekannten Prädikate *ὑπεράγαθος ὑπερτελής* (S. 6[illegible]). Die Welt soll immer noch in die intelligible (*νοερὸς κόσμος*), das Reich der Harmonie und des Gehorsams, und in die sichtbare zerfallen, der Mensch aber, weil er mit beiden zusammenhängt und das ganze Universum in sich darstellt, als Mikrokosmus erkannt werden (S. 77). Fragt man, warum die göttliche Eigenschaft der Allmacht alle anderen überrage, so dient zur Antwort, weil sie vor allen den Abstand des Absoluten vom Endlichen ausdrückt, welches weder aus sich selbst geworden sein noch Anderes schaffen soll (S. 72). Und wie vereint sich die Allgegenwart Gottes mit dessen Erhabenheit über jedes Örtliche? Dadurch allein, daß er als sein eigener Ort (*τόπος αὐτὸς ἑαυτοῦ*) die örtlichen Schranken ebenso beherrscht wie von sich ausschließt (73). Im ganzen halten sich auch die nächstfolgenden Abschnitte in den Grenzen der älteren [illegible]

lieferung. Über Sünde und Erbsünde (*ἁμάρτημα προπατορικόν*) entschließt sich das Bekenntnis zu bestimmteren Definitionen, die gleichwohl die lateinische und protestantische Schärfe keineswegs erreichen. Was der Urmensch besaß, war ein völliges Nichtwissen der Sünde, verbunden mit ethischer Gerechtigkeit und Reinheit der höchsten Intelligenz; er kannte Gott und die Welt und stand im Gleichgewicht des Willens (S. 84). Dagegen verlor er durch den Ungehorsam die Vollkommenheit der Vernunft und Erkenntnis, und der Wille neigte sich übermächtig (*ἔκλινε περισσότερον*) zum Bösen. Verderbliche Schwächung der Natur hat also wirklich stattgefunden, nicht Zerstörung derselben, denn das sittliche Vermögen blieb so weit zurück, daß die Darbietungen des göttlichen Geistes und der Gnade frei ergriffen werden können. Bekanntlich ist diese letztere gemäßigte Auffassung der griechischen Theologie unentbehrlich, und nur dieser Synergismus macht ihr überhaupt die Probleme von der Freiheit und Erwählung lösbar. Daß sich auch unsere Lehrschrift in den zugehörigen Begriffen sicher und geschickt bewegt, zeigt z. B. die S. 95 gegebene Vergleichung von *πρόγνωσις, προορισμός* und *πρόνοια*; das göttliche Vorherwissen geht voran, demnächst und von diesem bedingt folgt das Bestimmen, so daß drittens die Vorsehung beide in sich zusammenfassen, verwalten und in der höchsten Leitung der irdischen Dinge zu ihrem Rechte bringen kann. — Übergehen wir die ziemlich einfach gehaltene Christologie, die dem Symboltext folgt (S. 98 ff.), die Lehre von der Einigung der Naturen und die sehr ungefähren Angaben über Christi versöhnendes und erlösendes Leiden (S. 114), so verdienen weiterhin hauptsächlich die Artikel über Kirche und Mysterien Aufmerksamkeit. Man würde irren, erwartete man an dieser Stelle eine heftige Polemik gegen Rom und das Papsttum. Statt einer solchen vernehmen wir einfache, mit unerschütterter Gravität aufgestellte Thesen wie aus dem Munde des kirchlichen Altertums, das seine historischen Erinnerungen nicht verleugnen will. Christus allein ist das Haupt der Kirche. Die Mutterkirche ist Jerusalem, obgleich nachher die christlichen Kaiser den höchsten kirchlichen Rang an Alt- und Neu-Rom verliehen haben (S. 154–156). Rom besitzt keinen Vorzug vor Konstantinopel. Die Kirche aber ist wesentlich vorhanden, wo ihre Vorschriften und Grundsätze der wahren Gottesanbetung, des Fastens, der Anerkennung des Klerus u. s. w. beobachtet werden. Was die Zahl der Sakramente oder Mysterien betrifft, so wird durch Mogilas die abendländische Siebenzahl kirchlich sanktioniert, und diese Entscheidung war nicht neu, aber durch schwankende und ungleichartige Antecedentien erschwert. Auch die Erklärung des Einzelnen verrät mehrfach den Einfluß der neueren kirchlichen Entwickelung. Denn wenn wir bei dem über Taufe, Konfirmation, Priesterweihe Gesagten leicht auf ältere Vorstellungen zurückgeführt werden: so geht doch die *μετουσίωσις*, die im Abendmahl stattfinden soll, entschieden über die alte *μεταβολή* hinaus; es ist keine Transformation, sondern eine eigentliche Transsubstantiation (*ἡ οὐσία εἰς τὴν οὐσίαν μεταβάλλεται*) und sie hat nur darin wieder etwas Eigentümliches, daß der sakramentlichen Verwandlung ein ähnlicher innerer Akt der mystischen Einverleibung mit Christus zur Seite steht (S. 178 ff.). Übrigens sind die Mysterien nach griechischer Ansicht Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Kindschaft und Heilmittel des sündhaft erkrankten geistigen Lebens (S. 171).

Der zweite Teil der Schrift hat die Hoffnung zur Überschrift, d. h. das Vertrauen auf die von Christus teils dargebotene, teils verheißene Gnade, und da diese hoffende Zuversicht im Gebet des Herrn und in den Seligpreisungen der Bergpredigt ihren vorbildlichen Ausdruck findet: so knüpft sich die weitere Darlegung an diesen doppelten Text. Die Benutzung der Makarismen war ebenfalls nicht neu, sondern seit Chrysostomus in mystischen und asketischen Schriften des Mittelalters üblich. Indem nun der Inhalt in das Ethische und Praktische übergeht, fehlt es sehr an dem systematischen Zusammenhang des ersten Teils. Die Auslegung wird durch kirchliche und asketische Gesichtspunkte bedingt. An die Stelle der inneren Entwickelung tritt die lose Anreihung und Aufzählung des Gleichartigen, wie sie die späteren Griechen liebten. Wie S. 145 nach Apk 1, 5 und Jes 11, 2 sieben Charismen und S. 152 nach Ga 5, 22 neun Früchte des hl. Geistes unterschieden werden: so soll es S. 159 neun kirchliche Vorschriften geben, zu welchen das Fasten, das regelmäßige Sündenbekenntnis (viermal im Jahr), die Schonung der Kirchengüter und die Enthaltung von häretischen Büchern gehören. Dagegen sind sieben leibliche und sieben Seelenpflichten der Barmherzigkeit anzunehmen (S. 239 ff.); mit Hilfe einer sehr äußerlichen Teilung wird die Zahl wirklich herausgebracht, aber auch der Ernst und Nachdruck ist anzuerkennen, mit welchem die Tröstung der Gebeugten, die Belehrung der Zweifelnden, die Beratung der Unschlüssigen dem Schüler ans Herz gelegt wird. Daß Gastfreundschaft ausdrücklich in dieser Reihe auftritt, erklärt sich aus der Landessitte.

Neun und Sieben erscheinen also neben der Drei als die religiös bedeutsamen Zahlen, die erste hat in den Klassen der Engel, die zweite in den Sakramenten und deren Wirkungen ihre vornehmste Darstellung. Die hiermit eröffnete Tugend- und Pflichtenlehre setzt sich ferner im dritten Teil unter dem Titel der Liebe und in der Auslegung des Dekalogs auf ähnliche Weise fort. Aus den drei christlichen Haupttugenden ergeben sich zunächst die Obliegenheiten des Gebets, des Fastens und der Wohlthätigkeit, dann die wichtigen Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung, ganz nach ihren klassischen Namen. Ihnen stellt sich sodann die Reihe der Laster und Sünden, der läßlichen wie der Todsünden, gegenüber, das höchste Gebot aber spricht die gemeingültige Norm des Handelns aus. Eine evangelisch-freie Auffassung der christlichen Lebensaufgabe kann sich in den gegebenen asketischen, vorschriftlichen und ceremoniellen Schranken nicht Bahn brechen. Indessen finden sich zuweilen tiefer greifende Erwägungen, z. B. S. 296, wo beantwortet wird, wiefern das zweifache Gebot Christi den ganzen Dekalog in sich begreife, oder S. 297, wo erklärt wird, warum das erste Gebot die Erkenntnis Gottes von sich selber ausdrücke. Das erste und zweite Gebot giebt auch Gelegenheit, die kirchlich vorgeschriebene Anrufung der Heiligen und den Gebrauch der Bilder zu rechtfertigen. Die Erledigung dieser Schwierigkeiten ist verständig und naiv zugleich. Die Heiligen werden als Freunde Gottes angerufen, nicht angebetet, und daß sie überhaupt von den irdischen Dingen Kenntnis haben, muß durch Annahme einer göttlichen Gnadenmitteilung erklärt werden (S. 300). Es ist ferner ein großer Unterschied zwischen Idolen (εἴδωλον) und Bildern (εἰκών); jenes sind menschliche Erfindungen, dieses sind Darstellungen wirklicher Dinge und Personen, also wohl geeignet, die Anschauung von dem Sinnlichen zum Himmlischen und zu Gott selber emporzutragen. Die Verehrung gilt alsdann nicht ihnen, sondern dem vergegenwärtigten Göttlichen oder Heiligen. Bilder sind das notwendige Hilfsmittel der Anrufung der Heiligen, doch werden sie, wird naiv hinzugesetzt, nur dann ihrem Zweck entsprechen, wenn jedes Bild seine Aufschrift hat.

Wir haben in dieser Übersicht viele Einzelheiten unberührt gelassen, den Sinn und Geist des Ganzen aber hoffentlich hinreichend kenntlich gemacht. Es ist der Standpunkt des alten Katholicismus, wie ihn das griechisch-orientalische Kirchentum Rom gegenüber fortgepflanzt und festgehalten hat. Man hat der Bekenntnisschrift des Mogilas den entgegengesetzten Vorwurf gemacht, daß sie lutheranisiere und romanisiere, weil namentlich der angeblich lateinisch gesinnte Meletius Syrigus an der letzten Redaktion großen Anteil gehabt habe. Die erstere Anklage kann nur auf Mißverständnis beruhen und läßt sich mit keinem sicheren Merkmal belegen. Die andere möchte nur insofern einen Sinn haben, als die griechischen Eigentümlichkeiten in Bezug auf Fegefeuer, Ungesäuertes, Kreuzeszeichen, Ölung, Fasten u. dgl. einfach und ohne eigentliche Angriffe gegen Rom und das Papsttum festgehalten werden.

Gaß † (**Ph. Meyer**).

Molanus, Gerhard Walter, gest. 1722. — Ein Verzeichnis der Schriften von Molanus bei E. A. Dolle, Lebensbeschreibung aller Professorum Theol. zu Rinteln, Hannover 1752, II, S. 331–338 und in Strieders hessischer Gelehrtengeschichte IX, S. 136–143. Die zwischen Molanus und Bossuet gewechselten Schriften sind in den Oeuvres de Bossuet, ed. Migne IX, Paris 1856, S. 809—1070 ausführlicher und korrekter — die lat. Schriften meist auch französisch von Bossuet — wiedergegeben als in der Schrift Super reunione protestantium cum ecclesia cath. Tractatus inter B. et Mol., Wien 1782; v. Einem, Das Leben G. W. Molani, Magdeb. 1734; Schlegel, K. u. Ref. Gesch. von Norddeutschland III, Hannover 1832; Hering, Gesch. d. kirchl. Unionsversuche II, 1838 S. 214 ff.; F. Uhlhorn in der ZKG X S. 399 ff.; Wagenmann in d. AdB XXII S. 86 ff.

Gerhard Walter Molanus, lutherischer Theologe aus der Schule Calixts, wurde in Hameln an der Weser, wo sein Vater Syndikus und Advokat war, am 22. Oktober alten oder am 1. Nov. neuen Stils 1633 geboren und auf der braunschweigischen Landesuniversität Helmstedt gerade noch unter Calixtus selbst, welcher bis 1656 lebte, und unter dessen Schülern und Kollegen Gerhard Titius, Joachim Hildebrand u. a. gebildet. Diese theologische Schule erhielt gerade damals auf der schaumburgischen Universität Rinteln die Alleinherrschaft, seitdem sie nach dem westfälischen Frieden den reformierten Landgrafen von Hessen-Kassel allein überlassen war und diese die Pflicht hatten, den beiderseitigen Haß der Lutheraner und Reformierten in ihrem Lande möglichst zu vermindern. Schon Landgraf Wilhelm VI., der Veranstalter des Friedensgesprächs zu Kassel [illegible] und nach dessen frühem Tode 1663 seine Witwe, Hedwig Sophia, die Schwester des großen Kurfürsten von Brandenburg, sorgten daher, daß nur aus der von [illegible]

Reformierten befreitesten Schule lutherischer Theologen, also aus der helmstedtischen, die theologischen Professuren zu Rinteln besetzt wurden. So wurde jetzt zu drei unmittelbaren Schülern Calixts, welche nach dem Ausscheiden der strengen Lutheraner Balthasar Mentzer II. und Jos. Gisenius (gest. 1658) die theologische Fakultät ausmachten, Joh. Heniden, Peter Musäus und Heinrich Eckard, noch im Jahre 1659 ein vierter, Molanus, dorthin berufen, anfangs nur als Professor der Mathematik, seit 1664 zugleich als außerordentlicher und bald darauf auch als ordentlicher Professor der Theologie; fünfzehn seiner besten Jahre, vom 26. bis zum 41., blieb Molanus in dieser zwiefachen akademischen Wirksamkeit, wurde Doktor und Dekan in beiden Fakultäten, auch dreimal Rektor der Universität und zuletzt Konsistorialrat und Professor Primarius; schon 1663 hatte man ihn auf dem Schlosse zu Kassel eine Gedächtnisrede auf den Landgrafen Wilhelm VI. halten lassen; seine Schriften aus dieser Zeit waren teils mathematischen Inhalts, wie schon seine Antrittsrede de ineptiis astrologorum gehandelt hatte, teils theologischen; unter den letzteren zeigt seine Inauguralschrift „de communicatione et praedicatione idiomatum, qua inter alia ostenditur humanam Christi naturam extrinsecus omnipotentem appellari posse" (Rinteln 1665) ganz die Grundsätze und Methode Calixts im Ausscheiden weniger Grundzüge der fraglichen Lehre als dem gemeinsam anerkannten Fundament derselben und im Uebergehen aller spezielleren Dissense, auch in dem Fleiß der dogmengeschichtlichen Erläuterung, in der Anerkennung auch gegen katholische Gelehrte, wie Petavius, und selbst in der Überschüttung mit Reminiscenzen aus den Klassikern, wie sie auch mehrmals in den stärksten Ausdrücken in das Lob des Lehrers ausbricht.

Im Jahre 1674 wurde Molanus von dem Herzoge Johann Friedrich nach Justus Gesenius' Tode nach Hannover berufen, um die Direktion des dortigen Konsistoriums und durch diese des Kirchenwesens des ganzen Fürstentums zu übernehmen, und wie er schon 1671 zum Konventual im Kloster Loccum und 1672 zum Koadjutor des Abtes gewählt war, so trat er nun nach dessen Tode 1677 auch als dessen Nachfolger ein. Das war eine kirchenregimentliche Stellung, wie sie in gleicher Unabhängigkeit und gleich sehr in altkatholischen Formen, zu welchen Molanus selbst noch einen lebenslänglichen Cölibat hinzuthat, an keinem anderen Orte der lutherischen Kirche Deutschlands möglich war. Dem ursprünglich reichsfreien, seit 1585 braunschweigischen Cisterzienserkloster Loccum, das unter dem Abt Johann VII. 1591–1596 die Augsburgische Konfession annahm, war von dem Herzoge Julius 1585 das Fortbestehen der alten Rechte und das hergebrachte „Habit" zugesichert und seine evangelischen Äbte wurden nun unter den hannöverischen Landständen zugleich Schatzräte und erste Mitglieder der Prälatenkurie (Weidemann, Geschichte des Klosters Loccum, Göttingen 1822, S. 60. 63. 75); und diese Stellung, schon an sich politisch bedeutend und ohne die sonst gewöhnlich den deutschen Geistlichen durch die Reformation zuerkannte Ärmlichkeit, verband sich hier mit der Uebertragung fast des ganzen landesherrlichen Episkopats, dessen Verwaltung zuerst der katholisch gewordene Johann Friedrich und kaum weniger dessen evangelische Nachfolger Ernst August und Georg ihm, der bis 1722 lebte, fast noch ein halbes Jahrhundert hindurch beinahe allein überließen. Molanus benutzte diese Stellung diese lange Zeit hindurch zu einer mehr erhaltenden und beruhigenden, mehr erregte böse Leidenschaften beschwichtigenden, als Neues schaffenden, reformatorischen Wirksamkeit; sein Symbolum war Beati pacifici; als Schüler Calixts hielt er bei der Landesgeistlichkeit auf gelehrte Theologie überhaupt und auf die auch auf der Landesuniversität fortgeerbte calixtinische insbesondere und bewirkte er schon dadurch eine Verminderung der polemischen Heftigkeit gegen die anderen Konfessionen und des Verdienstlichfindens derselben; er that manches für Schulen und Kinderzucht und Kultus ohne Experimentieren und Übertreibung, stritt tapfer für Unabhängigkeit seiner kirchlichen Konsistorialbureaukratie von weltlichen Behörden neben ihr (Schlegel, T. III, S. 353. 360. 376) und erhielt sich nach Oben durch verdientes Vertrauen mehr noch als durch Fügsamkeit ohne viel Kampf die Identität seines eigenen und des landesherrlichen Willens im Kirchenregiment und dadurch den großen Umfang seiner Wirksamkeit. Aber diese Erfolge und sein Cölibat, seine Würden und sein anwachsender Reichtum wurden ihm dabei zu einer Versuchung, mehr Wert auf dies alles und auf sich selbst zu legen, als nötig, und für die ihm anvertraute Landeskirche heilsam war; wenn er eine Bibliothek sammelte, welche 12000 Thaler, und eine Münzsammlung, welche 66000 Thaler wert war, und „fructus sancti coelibatus" über den Eingang schrieb (Dolle S. 328 ff.), so war das nützlich und schön, besonders da er sich von Simonie frei wußte — er beteuert in seinem Testament, „wie er von Anfang seines

Kirchendirektorates 1674 viel hundert Candidatos zu Pfarrdiensten — und zum Stück Brot geholfen habe, Gottlob aber ohn alle Geschenke, Korruption oder Simonie", auch nicht „für die Recommendationes bei meinem gnädigsten Fürsten und darauf allemal erfolgter ohnfehlbaren Beförderung" — nur darf man dabei nicht an ein anderes „ehrliches Kapital" denken, welches um dieselbe Zeit Hermann Franke sammelte und Jes 40, 31 über den Eingang des Hauses schrieb, welches er davon baute. Und sagt er in dem Gutachten über den Übertritt der Prinzessin Elisabeth zur katholischen Kirche: „Es stehet keinem Priester zu, sich zum Richter über seine Souveränen aufzuwerfen, gegen sie oder ihre actiones invectivas zu halten oder sonst etwas zu thun, dadurch die Affektion und Respekt der Unterthanen gegen ihre hohe Obrigkeit vermindert werden könnte", Altes und Neues, Jahrg. 1722, S. 556, hat er nach dem Zeugnis eines Zeitgenossen, Joh. Dav. Koblers in Göttingen (Münzbelustigungen T. 9, S. 57) guten Freunden, die von ihm einen Rat begehrt, wie sie ihr Leben klüglich und glücklich in der Welt einrichten könnten, die drei Regeln angewiesen: 1. superioribus reverentiam et obedientiam praesta, 2. officium tuum fac taliter qualiter, 3. stultum est laborare ubi quiescere possis". S. auch Tholuck, 17. Jahrhundert 2, 57, so steht man einem ebenso bedenklichen Mangel an sittlichem Mut, wie an natürlicher Energie gegenüber. Über die eigentümlichen Anschauungen, die M. über evangelisches Klosterleben hegte, s. F. Uhlhorn S. 119 ff.

Eine noch bedeutendere kirchliche Wirksamkeit weit über die Grenzen der hannöverischen Landeskirche hinaus schien Molanus durch seine Teilnahme an Unionsverhandlungen mit den Reformierten und mit der katholischen Kirche erhalten zu sollen; doch machte er hier bald die Erfahrung, daß der Schmerz über die Zerrissenheit der Kirche und die Anerkennung der Pflicht, an ihrer Heilung zu arbeiten, nicht auch schon die Ausführbarkeit dieser in einer gegebenen Zeit verbürge.

Über die Union mit den Reformierten sich zu äußern, erhielt Molanus eine erste Veranlassung durch die Aufhebung des Edikts von Nantes und die dadurch veranlaßte Aufnahme französischer Flüchtlinge im Hannoverischen, und die im Jahre 1690 ihnen dort gewährten Privilegien (Schlegel a. a. O. S. 291); bei dieser Gelegenheit spricht es Molanus in einem auch von Leibnitz mitunterzeichneten Gutachten aus, „daß auch den moderatis, ja moderatissimis, d. h. denjenigen evangelicis, welche die absonderlichen Lehren der Reformierten nicht für fundamental, sondern vielmehr die Reformierten für Brüder in Christo halten, je dennoch vor einer solchen per declarationem publicam einzuführenden Toleranz billig grauet, weil die conditio der evangelischen Kirche dadurch immer schlimmer geworden", hat aber, um dies zu beweisen, bloß seine in Rinteln gemachten Erfahrungen anzuführen, wie die hessische Regierung dort nach dem Kasseler Kolloquium vom Jahre 1661 reformierte Professoren, Bürgermeister und Ratsherren eingesetzt und für den Gottesdienst der Reformierten eine Kirche eingeräumt und „dann und wann Prediger dahin gesetzt habe, welche die evangelischen Dogmata heftig perstringierten" weshalb denn Musäus nach Helmstädt, Eckard nach Hildesheim gegangen und Henichen früh gestorben sei. (Das Gutachten ist abgedruckt hinter Neumeisters Schrift, „Daß das itzige Vereinigungswesen mit den sog. Reformierten allen 10 Geboten, allen Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses, allen Bitten des V. U. u. s. w. zuwider laufe." Hamburg 1721 in 4°, S. 71—76.) Weitere Veranlassungen, die Union mit den Reformierten zu betreiben gaben die Verheiratung einer Tochter des Kurfürsten Ernst August an den Kurfürsten Friedrich von Brandenburg, dann 1705 Verhandlungen darüber zwischen Anton Ulrich von Braunschweig und dem Könige von Preußen; auch hier wurde Molanus zu Gutachten, zur Kommunikation mit Ursinus u. s. f. herangezogen, und hier scheint er mehr als vorher nachgegeben zu haben, aber die Verhandlungen wurden ohne Erfolg sehr plötzlich im Jahre 1706 durch ein Verbot an Leibnitz abgebrochen (Schlegel a. a. O. S. 323—326. 699).

Noch mehr wurde Molanus zu Arbeiten für Herbeiführung einer Union mit der katholischen Kirche herangezogen. Herzog Johann Friedrich wünschte so heftig ihn selbst in die katholische Kirche nachzuziehen, daß er ihm dafür anbot, er wolle ihn dann zu seinem Bischof machen und ihm außer einem dieser Stellung angemessenen Einkommen noch ein Geschenk (oder eine Dotation für das Bistum?) von 100000 Thalern [illegible] geben; Molanus schlug statt seiner nach dem Tode des ersten apostolischen Vikars für Norddeutschland Macchioni (gest. 1676) dem Herzoge den Dänen Steno [illegible] und zu seinem Beichtvater vor (s. Molanus eigenes Zeugnis vom Jahre 1710 [illegible] S. 265—266. Über den Vikariat Mejer, Propaganda, T. 2, S. 218 ff.). [illegible] Zeit begannen auch die Unionsverhandlungen des Rojas de Spinola, welches [illegible]

Male unter Johann Friedrich 1676 und zum zweiten Male unter Ernst August 1683 in Hannover erschien und mehr angeboten zu haben scheint, als er wohl nachher hätte ratifizieren lassen können, z. B. Abendmahl unter beiderlei Gestalt, Priesterehe, vielleicht gar Suspension des Tridentinums, und mit welchem Molanus von beiden Fürsten zu unterhandeln beauftragt war (Schlegel S. 297 ff.; Hering, Neue Beiträge zur Gesch. der ref. Kirche in Preußen, T. 2, S. 352 ff.). Daran schlossen sich 1691, 1692 und 1693 noch Verhandlungen zwischen Bossuet und Molanus, welche man näher kennt, in welchem man aber noch weniger einig wurde, da Bossuet nicht einmal so viel wie Spinola einräumen konnte. Molanus spricht in seinen Erwiderungen die größte Ehrerbietung gegen Bossuet aus und weiß sich fast in allem dem einig mit ihm, was Bossuet für die gegenseitige Annäherung durch seine „expositoria methodus", d. h. durch Nachweisung geleistet habe, in wie vielen Lehren der Dissens zwischen Katholiken und Lutheranern nur auf Mißverständnis oder verschiedene Bezeichnung eines gleichen Inhaltes hinauslaufe; er hat nichts dagegen, die Eucharistie „quodammodo proprie dici sacrificium"; er giebt ihm auch zu „de conciliis oecumenicis legitime celebratis dico: Christus nunquam permittet ut ecclesia universalis in concilio aliquid fidei contrarium pronuntiet" u. dgl. (Boss. S. 848. 871. 1042 f.). Aber das Tridentinum, wo die Protestanten nicht gehört und dennoch verurteilt seien, und welches auch nicht von der ganzen katholischen Kirche angenommen sei, z. B. vom deutschen Reiche und näher im Erzbistum Mainz nicht, wo noch Kurfürst Johann Philipp dies seinem Rate Leibnitz bezeugt habe, könne deshalb nicht für legitime celebratum gelten, und wenn dessen Geltung, z. B. seine Vorschrift der Kommunion sub una, nicht für die Protestanten suspendiert werde, sei alles weitere Unterhandeln völlig vergeblich, denn in diesem Punkte könnten und würden die Protestanten nicht nachgeben. Auch mit dem Nachfolger Spinolas (gest. 1695), dem Bischof Grafen von Buchheim, welchen der Kaiser Leopold 1698 nach Hannover schickte, scheint Molanus nicht weiter gekommen zu sein (Schlegel S. 314 ff.). In allen diesen Verhandlungen aber bewirkte wohl schon der Ton, in welchem Molanus mit den katholischen Bischöfen verkehrte, die Zugeständnisse, welche er ihnen machte, die Art, wie er sich ihnen gern noch als Cisterzienser näher stellte u. dgl., daß er sich um diese Zeit gegen das Gerücht, er werde katholisch werden, in Briefen und Schriften verteidigen mußte. Vielleicht machte ihn dies auch noch im Jahre 1705 etwas vorsichtiger und strenger, als ein Gutachten von ihm gefordert ward über den Übertritt, zu welchem Herzog Anton Ulrich von Braunschweig damals seine Enkelin Elisabeth Christine vor und zu ihrer Verheiratung mit dem nachherigen Kaiser Karl VI. zu nötigen beschäftigt war; denn obgleich er hier von seiner gemäßigten Anerkennung der katholischen Kirche nicht abfiel und die Meinung aussprach, „daß die päpstliche Kirche, excepta communione sub una, in der Lehre lange nicht so schlimm sei, als in cultu", und daß wer „im Papsttum geboren und erzogen sei", selig werden könne, so sollte doch daraus nicht folgen, daß ein evangelischer Christ ohne Sünde gegen sein Gewissen oder nach Rö 14 auch nur mit zweifelndem Gewissen übertreten dürfe.

Molanus starb, 89 Jahre alt, am 7. September 1722. Die bezeichnendste Charakteristik desselben, nicht nur durch ein vorangestelltes calixtinisches Glaubensbekenntnis, sondern auch durch eine sehr spezielle Selbstbeschreibung, giebt sein Testament, welches am vollständigsten bei Strieder a. a. O. T. 9, S. 108–134 abgedruckt ist, abgekürzter bei Dolle.

Henke † (Hauck).

Molina und der Molinismus. Augustin le Blanc (Pseudon. für: Hyacinthe Serry O. Pr.), Historia congregationis de auxiliis gratiae, Lovan. 1700 (fol.). Gegen ihn: Theod. Eleutherius (= Livinus Meyer S. J.), Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis, Antwerp. 1708 (fol.). Gegen diesen dann der Thomist C. R. Billuart (gest. 1757), Summa summae S. Thomae, 1754. K. Werner, Thomas v. Aquin (Regensb. 1858 f.), III, 378 ff.; und: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte (Wien 1861), I, 244 ff. L. Ranke, Die Päpste, II, 293 ff. Gerhard Schneemann S. J., Die Entstehung u. Entwickelung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (aus StML, Nr. 9–14), Freiburg 1879 f. Ders., Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus, ebd. 1881 (vgl. unten, im Text). Th. de Régnon, Bannes et Molina. Histoire, doctrines, critique, metaphysique. Paris 1883. Chr. Pesch S. J., Ein Dominikanerbischof als Molinist vor Molina: ZkTh 1885, S. 171 ff. (s. u., im Text). Ders. in s. Tractatus dogmatici, V, 157–164. Hergenröther, Lehrb. d. Kirchengeschichte[3], III (1886), S. 363–268). P. Schanz, ThQS 1885, I, 141 ff. Döllinger-Reusch, Bellarmins Selbstbiographie (1887), S. 253 ff. 273 ff.). Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II (Bonn 1885), S. 15 f. 298–309. Morgott, KKL[2]. VIII,

1734—1750. Sanct. Schiffini, Tractatus de gratia divina. Freiburg 1901, p. 383f. 448. 453—457.

In biographischer und bibliographischer Hinsicht bietet bei. [illegible]: C. Sommervogel, Bibliothèque etc. t. V, 1167—79. Vgl. Hurter, Nomenclator² I, 47—49 u. Morgott l. c., 1735f.

Der an Scharfsinn und umfassender Gelehrsamkeit den meisten seiner Ordensgenossen überlegene Jesuit Ludwig Molina trat gegen Ende des 16. Jahrhunderts — scheinbar vermittelnd, im Grunde aber nur mit Worten den Gegensatz verdeckend — in den Zwiespalt hinein, welcher sich durch die ganze Geschichte der Lehre von der Gnade in der kath. Kirche hinzieht und namentlich zwischen den Schulen des Thomas und des Scotus unablässige Kämpfe erzeugt hatte. Beim Übergang vom Mittelalter zur neueren Zeit war das Problem eines Ausgleichs zwischen der dem Augustinus unausgesetzt dargebrachten hohen Verehrung und dem andererseits die ganze katholisch-kirchliche Moraltradition beherrschenden Semipelagianismus besonders von zwei Seiten her zu lösen versucht worden: zuerst durch den spanischen Thomisten Didacus Deza (Bischof von Salamanca, dann von Palencia, gest. 1523 als design. Erzbischof von Toledo), dessen auf Umbildung der Augustinischen Gnadenlehre im semipelagianischen Sinne gerichtete Bestreben treffender weise als „Molinismus vor Molina“ bezeichnet worden ist (so von Reusch a. a. O.; vgl. Hurter, Nomenc. IV, 1023sq.); dann wieder in anderer Weise durch den belgischen Vorläufer und Wegbereiter der jansenistischen Bewegung Michael Bajus in Löwen. Der letztere (s. d. A. Bd II, S. 363ff.) war noch nicht gestorben, als der Streit in anderer Gegend in eine neue Phase eintrat durch ein 1588 zu Lissabon erschienenes Buch: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia, welches außerordentliches Aufsehen erregte. Verfasser desselben war der Jesuit Ludwig Molina, welcher, zu Cuenca in Neucastilien 1535 geboren, schon früh in den Orden Loyolas eintrat, mit großer Auszeichnung in Coimbra Theologie studierte und später ein angesehener Lehrer derselben wurde. Er schloß sich hauptsächlich an den lusitanischen Aristoteles Petrus Fonseca (s. d. A. VI, 123,30) an, lehrte auch teils neben, teils nach diesem seinem Lehrer zu Evora 20 Jahre hindurch thomistische Theologie; später wurde er Professor der Moraltheologie in Madrid. Hier starb er den 12. Oktober 1600, 65 Jahre alt, von seinen Ordensgenossen hochgeehrt wegen seiner Gelehrsamkeit, Demut und freiwilligen Armut. Sein großes Werk volkerrechtlichen Inhalts De justitia et jure (6 Bände, 1593—1609), sein Kommentar über den ersten Teil der Summa des Thomas Aquinas (Cuenca 1592 u. ö.), auch verschiedene historische und sonstige Schriften (vgl. Sommervogel l. c.), haben ihm auch auf anderen Gebieten einen angesehenen Namen erworben. Hauptsächlich berühmt aber wurde er durch das oben genannte Werk, seine erste größere Erstlingsschrift, die außer der angeführten, jetzt sehr seltenen Lissaboner Ed. princeps bis ins folgende Jahrhundert hinein verschiedene neue Auflagen erlebte (z. B. Cuenca 1592, Lyon 1593, Venedig 1594 und 1602, Antwerpen 1595 u. 1609, auch noch Antwerpen 1715, sowie neuerdings Paris 1876). Das Buch bildet eigenlich einen Kommentar über gewisse Stellen der Summa des Thomas (bei. über art. 13 u. 16 von P. I), durch welchen der Verfasser Augustin und die Semipelagianer in einer Weise in Einklang bringen wollte, „wie es bisher noch von niemanden zu stande gebracht worden.“ Das Wissen Gottes, determiniert durch seinen Willen, sei zwar, wie der Grund aller Dinge, so auch derjenige der freien Handlungen des Menschen. Deus semper praesto est per concursum generalem libero arbitrio, ut naturaliter aut velit aut nolit prout placuerit. In dem Willen entwickelt sich die Freiheit nach vorhergegangenem Urteil der Vernunft formaliter. Durch das Mitwirken (concursus) Gottes kann der Mensch auch ohne einen besonderen Gnadenbeistand etwas moralisch gutes verrichten, welches seinem natürlichen Endzwecke gemäß ist, wenngleich nicht dem übernatürlichen, d. h. dem, wodurch das Wachstum in der Gnade oder das ewige Leben erlangt werden konnte. So oft aber nun der freie Wille durch seine natürlichen Kräfte bereit ist, alles zu versuchen, was er von sich selbst kann, um dasjenige zu lernen und anzunehmen, was entweder den Glauben oder den Schmerz über die Sünde und die Rechtfertigung betrifft: so erteilt ihm Gott die zuvorkommende Gnade und seinen Beistand, damit er es so thue, wie es zur Seligkeit nötig ist. Nicht als verdiene er sich dadurch jenen Beistand in irgend einer Art, wenn er gleich ohne Hilfe der Gnade Versuchungen widerstehen, ja sich zu einem oder dem anderen Akte des Glaubens, [illegible] und der Reue erheben könne. Sondern Christus hat uns dies durch sein [illegible] schafft; um seinetwillen gewährt Gott uns die Gnade, durch welche wir [illegible]

lichen Wirkungen der Heiligung erfahren. Allein auch bei diesem Empfangen und Wachsen der Gnade ist der freie Wille unaufhörlich thätig. Es steht doch bei uns, die Hilfe Gottes wirksam oder unwirksam zu machen. Auf der Vereinigung des Willens und der Gnade beruht die Rechtfertigung: beide sind verbunden, wie ein paar Männer, die an
5 Einem Schiffe ziehen.

Mit dieser Lehre verträgt sich die unbedingte Vorherbestimmung Gottes, wie Augustin und Thomas sie lehren, offenbar nicht; sie erscheint Molina viel zu hart und grausam. Gott teile vielmehr allen die Kraft mit, zu ihrer Seligkeit frei mitzuwirken, von denen er vorhersieht, daß sie ihren Willen seiner Gnade hingeben würden. Hier tritt die merk-
10 würdige Annahme von einer **scientia media** ein, die M. wohl nicht zuerst aufgestellt, sondern von seinem Lehrer Fonseca überkommen, aber zuerst mit jenem Namen benannt und ausführlich entwickelt und in Anwendung gebracht hat. Der Zusammenhang, in welchem er diesen Begriff aufgestellt, ist folgender. Er wirft die Frage auf, ob Gott eine Kenntnis zufälliger zukünftiger Dinge habe, also wisse, was unter gewissen Umständen
15 hätte geschehen können. Es sei, sagt er, eine dreifache Erkenntnisart zu unterscheiden: 1. eine ganz natürliche, wodurch Gott die Dinge sieht, wie sie durch ihn unmittelbar oder mittelbar hervorgebracht sind, **scientia simplex**: 2. eine ganz freie, **libera**, da er uneingeschränkt erkennt, was nach seinem allmächtigen Willen geschehen wird; endlich aber 3. eine **scientia media**, da Gott aus der höchsten unerforschlichen Übersicht eines
20 jeden freien Willens in seinem Wesen eingesehen hat, was derselbe nach seiner Freiheit thun würde, wenn er in irgend welcher menschlichen Ordnung der Dinge seine Stelle bekäme, obgleich er, wenn er wollte, das Gegenteil thun könnte. Diese dritte Art der Erkenntnis kann weder frei noch natürlich heißen, sie hat aber zum Teil die Bedingungen dieser beiden Arten der Erkenntnis an sich. Daß dies sich so verhalte, wird dadurch be-
25 greiflich, weil nichts in der Macht des Geschöpfes sein kann, das nicht auch in Gottes Macht sei. Er kann durch seine Allmacht unsern Willen lenken, wohin er will, nur nicht zur Sünde; diese kann er wohl zulassen, nicht aber befehlen oder dazu antreiben. Daß ein Mensch sie thue, kommt nicht von Gottes Vorherwissen derselben, sondern umgekehrt: Gott weiß es, weil das mit freiem Willen begabte Geschöpf unter der Bedingung, daß
30 es in einer gewissen Ordnung der Dinge seinen Stand habe, nicht unterlassen kann, sie frei zu thun. Gott wirkt daher **ex consensu hominis praeviso**: er beseligt oder verdammt die Menschen, je nachdem er weiß, daß sie unter Umständen treu und fromm oder widerspenstig und böse sein würden. Molina sucht zu zeigen, wie diese Erkenntnis die göttliche Vorsehung so wenig aufhebe oder hindere, daß sie vielmehr ein Licht und eine
35 vorläufige Kenntnis (**notitia praerequisita**) in Gott von Seiten des Verstandes zur Vollendung der Vorsehung sei. Die Prädestination ist demnach der durch das Vorherwissen Gottes bestimmte, daher auf den menschlichen freien Willen Rücksicht nehmende Gnadenwille Gottes.

Mit gewaltiger scholastischer Energie erscheint hier das Problem einer Ineinsbildung
40 des strengeren Augustinismus mit der synergistischen Vulgärdogmatik der römischen Kirche in Angriff genommen. Trotz ihres üppigen Wortschwalls und ihrer haarspaltenden Subtilitäten wußte die neue Lehrweise den Schein einer gewissen Popularität zu wahren, auch empfahl sie sich dadurch, daß sie möglichst weit von den Lehren der Häretiker Luther und Calvin sich entfernte. Dennoch begegnete ihr Semipelagianismus zunächst fast all-
45 gemeinen Widerspruche. Selbst Jesuiten, wie Henriquez zu Salamanca (s. d. A. VII, 685, 11 ff.) und Mariana in Toledo, bekämpften Molina anfänglich. Viel heftiger erhoben sich aber die Dominikaner als Ordensgenossen des **Doctor angelicus** gegen ihn. So besonders Dominikus Banez (Bannesius, Prof. in Salamanca, gest. 1691) und Thomas de Lemos (Lemosius, in Valladolid, gest. 1629). Eine öffentliche Disputation zu Valla-
50 dolid, ja selbst eine Anklage des Buches bei der Inquisition war die Folge davon. Der Streit entbrannte immer heftiger. Daß Molina in der 1595 zu Antwerpen veröffentlichten neuen Ausgabe seines Werkes umfassende Retraktationen aus Anlaß der wider ihn ergangenen Angriffe vorgenommen habe, ist zwar seitens späterer Gegner seines Standpunktes, namentlich von dem unten zu erwähnenden le Blanc (Serry), behauptet
55 worden; allein genauere Vergleichung der verschiedenen Drucke mit einander lehrt die vorgenommenen Änderungen als ganz unwesentlicher Art kennen. In Wahrheit ist Molina seinen Lehren bis zu seinem Tode treu geblieben. — Schon längere Zeit vorher war Papst Clemens VIII. zur Entscheidung aufgerufen worden. 1596 wurden demselben, nachdem schon zwei Jahre früher alle Streitigkeiten über diese Gegenstände in Spanien
60 verboten worden, bis die Kirche darüber entschieden haben würde, die Akten zum Spruche

zugesandt. Er befragte die angesehensten Theologen und Bischöfe darüber, erkannte aber bald, daß die Verwerfung der 60 Sätze Molinas, welche man [illegible] hatte, für die römische Kirche ebenso gefährlich sein würde, wie deren Annahme. Daher ward das gewöhnliche Mittel angewandt, wo etwas in der Schwebe gehalten werden sollte: es wurde 1598 eine Kongregation zur Untersuchung der Sache eingesetzt, welche unter dem Namen der Congregatio de auxiliis gratiae berühmt wurde und der strittigen Angelegenheit nach und nach zahllose Sessionen widmete. Vor ihr führten nun Jesuiten und Dominikaner ihre Sache im Geiste ihrer Orden ganz als Parteiangelegenheit (Reusch, Index II, 298 ff.).

Unter den für die Lehrweise Molinas eintretenden Theologen der Gesellschaft Jesu waren es Franz Toletus und Franz Suarez, welche sich besonders hervorthaten. Molina selbst sowie Papst Clemens VIII. wurden bald vom irdischen Schauplatze abgerufen. Während der ersten Jahre Pauls V. (seit 1605) dauerte der Streit mit Heftigkeit fort. Die Jesuiten wußten sich der ihnen wiederholt drohenden Verdammung durch allerei Künste und besonders durch ihr politisches Ansehen zu entziehen, indem sie sogar Erscheinungen der Jungfrau Maria vorgaben, die ihre Lehre bestätigt habe; sie behaupteten, es handle sich nicht um Glaubenssätze, drohten mit einem allgemeinen Konzil u. s. w. Eine bereits ausgefertigte Verdammungsbulle wider sie wurde wegen der Verdienste, die sie sich im Kampfe des Papstes mit der Republik Venedig erworben hatten, zurückgehalten und gelangte nicht zur Publikation. Seit 1607 ließ Paul V. die Kongregation ihre Sitzungen einstellen, indem er zu gelegener Zeit eine Entscheidung zu geben versprach. Statt dieser Entscheidung, welche überhaupt niemals erfolgt ist, erließ der Papst im Jahre 1611 ein Verbot jedes ferneren Streites über die Angelegenheit der auxilia gratiae. Seine Nuntien mußten den geistlichen Oberen aller Länder ein auf genannten Gegenstand bezügliches Druckverbot insinuieren (... ne sinant imprimi in materia de auxiliis, etiam sub praetextu commentandi S. Thomam, aut alio modo; et qui volunt de hac materia scribere et imprimere, prius mittant tractatus et compositiones ad hanc S. Inquisitionem). — Wegen der späteren auf die auxilia gratiae bezüglichen Erlasse der Päpste, besonders des Inquisitionsdekret Urbans VIII. vom 22. Mai 1625 und dasjenige Innocenz' X. vom 23. April 1654, s. Näheres bei Reusch, Index II, 303 ff.

Nicht ganz ein Jahrhundert nach Unterdrückung des Streites durch Paul V. schrieb der Dominikaner Hyacinthe Serry, pseudonym als Augustin le Blanc, die Geschichte der Kontroverse in Gestalt eines zu Löwen erschienenen stattlichen Folianten (s. o. die Litt.). Seiner Darstellung trat als Anwalt des molinistischen Standpunktes der Jesuit Livinus Meyer unter dem Namen Theodorus Eleutherius gegenüber (1708), den dann der Thomist Billuart u. AA. bekämpften (vgl. Quétif, Scriptt. O. Praed. II, 803; Reusch, Index 308 und 688 f.). Daß die semipelagianische Denkweise Molinas über die mehr augustinisch gerichtete Theorie der Thomisten in der neueren römischen Tradition faktisch die Vorherrschaft errungen hat, ist bei mehr als nur Einem Anlasse ersichtlich geworden; so namentlich schon gelegentlich der Streitigkeiten der Jesuiten mit ihren jansenistischen Gegnern im 17. und 18. Jahrhundert. Neuestens hat der Jesuit Gerhard Schneemann in den Schriften: „Die Entstehung und Entwickelung der thomistisch-molinistischen Kontroverse" (Freiburg i. Br. 1879) und Controversiarum de div. gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (1881) zu zeigen unternommen, daß Molina sowie die ihm folgenden jesuitischen Theologen die Autorität des hl. Thomas, ja selbst die des Augustinus, mehr für sich hätten, als die älteren Thomisten im engeren Sinne, z. B. jener Banez. Die molinistische Kontroverse ist infolge davon fast vollständig wieder aufgelebt. Der Dominikaner M. A. Dummermuth (S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, Paris 1886) und andere richteten Angriffe wider den Schneemannschen Neu-Molinismus, während Jesuiten wie V. Frins (S. Thomae Aqu. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, Paris 1893), S. Schiffini (De gratia div., p. 383. 418 ff. —, s. o. d. Lit.) 2c. schützend für denselben eintraten (vgl. Schneider, Art. Schneemann im KKL² X und C. Sommervogel, Biblioth. etc., VII, 822—826). — Aber noch von anderer Seite her hat man in unserem Jahrhundert Molinas Lob gesungen. De Maistre (De l'église gallicane I, 1, 9) bewunderte ihn als „un homme de génie, auteur d'un système à la fois philosophique et consolant, sur le dogme redoutable qui a tant fatigué l'esprit humain, système qui n'a jamais été condamné et qui ne la sera jamais". Wegen seiner Leistungen auf moraltheologischem Gebiete überhaupt, insbesondere wegen seines kasuistischen Scharfsinns, [illegible]

als probabilistam rationum et doctrinae soliditate gravissimum (vgl. Hurter, l. c. p. 47). Pelt † (Zöckler).

Molinos, Michael de. — Recueil de diverses pièces concernant le Quiétisme et les Quiétistes ou Molinos etc., Amsterdam 1688; Three letters concerning the present state of Italy, written in 1687 (London 1688 — Supplement zu Gilbert Burnets Account of ... Italy); J.-B. Bossuet, Instruction sur les états d'oraison, Paris 1687 (vgl. J. Mabillon, Iter Italicum, I, 72), sowie Actes de la condamnation des Quiétistes (in den Oeuvres de J.-B. Bossuet, Versailles 1817, t. XXVII, p. 493 ff.); G. Arnold, Unparteyische Kirchen- u. Ketzerhistorie, III. c. 17; E. A. Schmid, De Quietismo (in s. Dissertationum decas p. 404); C. E. Weismann, Memorabilia ecclesiastica II (1745); K. E. Scharling, Mystikeren Molinos Laeren. Kjöbnhavn 1852; dann deutsch: M. Molinos, in d. ZhTh 1854 55; H. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der kathol. Kirche (Berlin 1875), S. 110—135; 260—282; Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos Españolas, t. III. IV, Madrid 1880; John Bigelow, Molinos the Quietist, New-York 1883; F. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II (1885), S. 610—619; E. de Broglie, J. Mabillon et la Société de l'Abbaye de St. Germain, Paris 1888, I, 397 ff.; Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik II, 160—164; Jul. Köhler, Das persönliche Schicksal des Molinos und der Bereich seiner Anhängerschaft: ZKG 1898, S. 572—595.

In der geistigen wie in der physischen Welt giebt es ein Gesetz der Jahreszeiten, nach welchem, wenn die Zeit gekommen ist, ohne sichtbaren Zusammenhang in den verschiedensten Gegenden verwandte Produkte ans Tageslicht treten. Wie am Ende des 15. Jahrhunderts eine kirchlich doktrinelle reformatorische Bewegung teilweise ohne sichtbaren Zusammenhang durch einen großen Teil Europas ging, so am Ende des 17. eine mystisch-spirituelle. In derselben Zeit, in welche in Deutschland die Bewegungen des Mysticismus und Pietismus fallen, tritt in England das Quäkertum auf, in Frankreich der Jansenismus und Mysticismus, in Italien und Spanien der Quietismus. Die letztgenannte Erscheinung — angebahnt seit Mitte des 16. Jahrhunderts durch das beichtväterlich-seelsorgerische und asketisch-schriftstellerische Wirken eines Petrus v. Alcantara, Johann v. Kreuz, Luis de Leon, Luis de Granada, Franz v. Sales &c. — erreicht in der ihren Einfluß durch mehrere Jahrzehnte erstreckenden Thätigkeit des Aragonesen Miguel de Molinos ihren Höhepunkt.

Es war im Jahre 1669 oder 1670, als der zu Saragossa (25. Dezember 1640) von adligen Eltern geborene, in Coimbra zum Dr. theol. promovierte Priester Michael de Molinos, veranlaßt durch Privatverhältnisse, sich in Rom niederließ. In der Übung der Beichte und anderen kirchlichen Ceremonien nicht eben streng, erwarb er sich doch den Ruf ausgezeichneter Frömmigkeit, so daß die angesehensten Familien ihm als Beichtvater das Vertrauen, mehrere der vornehmsten Geistlichen ihre Freundschaft schenkten. So zählten zu seinen Freunden die drei nachmaligen Kardinäle Colloredi, Ciceri und Petrucci (Oratorianerpriester, später Bischof von Jesi und Kardinal [s. u.]); auch interessierten sich für sein Wirken die Kardinäle Casanata, Carpegna, d'Estrées (Schüler des freisinnigen Launoi), Azzolini (Freund und Ratgeber der Schwedenkönigin Christina), sowie endlich Benedikt Odescalchi, der nachmalige Papst Innocenz XI. (s. d. Art. Bd IX S. 143). Kurz vor der Stuhlbesteigung dieses Letzteren (1676), der auch als Papst den frommen spanischen Priester seines besonderen Vertrauens zu würdigen fortfuhr, ja ihm einen päpstlichen Palast zur Wohnung anwies, hatte Molinos seine Hauptschrift veröffentlicht, den „Geistlichen Wegweiser": Guida spirituale, che disinvolge l'anima e la conduce per l'interior camino all acquisto della perfetta contemplazione el del ricco tesoro della pace interiore (Roma 1675, 12°). Sowohl diese Schrift, zu deren Publikation der Franziskanerprovinzial Giovanni di Santa Maria den widerstrebenden Verfasser gedrängt hatte, als der gleichfalls wider dessen Willen gedruckte Nachtrag dazu über die tägliche Kommunion (Breve trattato della cottidiana communione), welchen ein ungenannter Freund aus dem Spanischen ins Italienische übertrug und zunächst als besonderen Traktat herausgab (bis dann seit 1678 ein der Hauptschrift in der Regel beigegebener Anhang daraus wurde), erregten ungemein großes Aufsehen. Sie fanden Verbreitung in zahlreichen Auflagen, seit 1687, wo Franckes lat. Übersetzung erschien (s. u.) auch außerhalb Italiens bei Katholiken wie Protestanten. Für den Verfasser sollte, ungeachtet des Ansehens, welches er als Günstling des Papstes und beliebtester Seelsorger und Beichtvater Roms genoß, das Büchlein nur allzubald verhängnisvoll werden. Schon längere Zeit vor seinem Bekanntwerden hatte der Jesuitismus in Frankreich seine Thätigkeit gegen den Protestantismus außerhalb der Kirche sowie gegen den Jansenismus und Mysticismus innerhalb

derselben zu entwickeln begonnen. Im ganzen einer verständigen traditionellen Theologie zugethan, besaß er allerdings auch Repräsentanten einer inneren Frömmigkeit in seiner Mitte, doch immer unter strenger Zucht der Reflexion und Autorität. Die allein auf die innere Beschaulichkeit gerichtete, das Herzensgebet (die **oratio passiva s. mentalis**) vor allem empfehlende und den äußeren Frömmigkeitsübungen, insbesondere auch der Beichte abholde Frömmigkeit eines Molinos, zumal bei dem Einfluß eines solchen Mannes auf das Oberhaupt der Kirche, konnte diesem Orden nur gefährlich erscheinen. Die vereinzelten Bewunderer, welche Molinos selbst in seinen Kreisen, z. B. an den römischen Jesuiten Appiani und Esparza, gefunden hatte, blieben ohne Einfluß auf die Haltung des Ordens im ganzen. Einer seiner Angehörigen, der fanatische Bußprediger und Asket Paolo Segneri, Verfasser einiger noch neuerdings in katholischen Kreisen geschätzten Erbauungsschriften (vgl. die deutsche Ausgabe derselben von Weiskopf, 1852), trat als erster öffentlicher Ankläger wider die Lehren des **Guida** auf. Er schrieb dawider, zunächst unter Vermeidung schärferer Polemik, sowie ohne des Molinos Namen zu nennen, eine **Concordia tra la fatica e la quiete nell' oratione** (Bologna 1681). Die dadurch erregte Entrüstung, nicht gegen den Angegriffenen, sondern den Angreifer wurde so groß, daß die Inquisition eine Kommission zur Untersuchung der Schriften des Molinos und seines Freundes, des Bischofs Petrucci von Jesi, der durch seine Schrift **La contemplazione mistica acquistata** als Apologet der molinistischen Lehren aufgetreten war, niederzusetzen für gut fand. So stark war indes noch für Molinos die günstige Meinung, daß die völlige Freisprechung der Angeschuldigten erfolgte und beider Schriften als mit dem Glauben und der Moral der Kirche übereinstimmend bezeichnet wurden (1682). Verurteilt dagegen wurden mehrere der gegen sie gerichteten jesuitischen, bezw. jesuitenfreundlichen Schriften, dabei auch eine von Segneri verfaßte **Lettera** polemischen Inhalts (Venedig 1681) — jene milder gehaltene **Concordia** allerdings nicht unbedingterweise, sondern nur mit dem Vermerk **„donec corrigatur“** (s. das Nähere hierüber bei Reusch, S. 613f.).

Vom litterarischen Schauplatze hinweg wurde nun der Kampf auf den politisch-kirchlichen versetzt. Durch den Pater La Chaise wurde Ludwig XIV. bewogen, im Jahre 1685 dem Papst die eindringlichsten Vorstellungen zu machen, um ihn zu einem Einschreiten gegen den der Kirche durch seine Lehren gefährlichen Mann zu bewegen. Wie erzählt wird, soll Innocenz die Anklage von sich ab an das Inquisitionsgericht verwiesen haben. Sein anfänglich mutiges Zeugnis für den frommen Spanier verstummte nur allzubald, zumal als die Inquisition ihn angeblich „nicht als Papst Innocenz XI., sondern als Benedikt Odeschalchi“ um seinen Glauben zu befragen begann und gleichzeitig jener französische Kardinal d'Estrées seine Rolle wechselte und aus einem Freund ein Gegner des Molinos wurde. Der Letztere wurde nun, noch im Laufe des Jahres 1685, verhaftet. Der bei ihm vorgefundene namhafte Briefwechsel — an 20000 Briefe aus allen Teilen der katholischen Welt — ließ die Inquisitoren einen tieferen Einblick nicht nur in die weite Verbreitung dieser mystischen Lehrweise, sondern wahrscheinlich auch in die für die herrschende Kirchenpraxis, möglicherweise hier und da auch für die Sittlichkeit bedenklichen Folgen derselben thun. Den anfänglich auch vorgeforderten Petrucci entließ man zunächst wieder; Molinos aber wurde im Gefängnis zurückbehalten, um ihn zum Widerruf zu bewegen. Zwei Jahre, damit die für ihren Liebling erhitzte Volksgunst sich inzwischen abkühle, ruhte scheinbar der Kampf, bis plötzlich im Februar 1687 an 200 Personen, zum Teil vom höchsten Range, wegen „quietistischer“ Grundsätze von der Inquisition eingezogen werden. Mit diesem neuen Ketzernamen wird nämlich jene Richtung auf die „innere Ruhe“ bezeichnet, welche bei Molinos einen besonders kräftigen Ausdruck gefunden hatte, nachdem sie schon längst in der katholischen Mystik als höchstes Ziel der Frömmigkeit betrachtet worden war. Am 28. August 1687 wurde das Verdammungsdekret der Inquisition über 68 aus den Schriften des Molinos gezogene Sätze ausgefertigt, drei Monate darauf vom Papst — sei es weil er seine Privatüberzeugung seinem Amte unterordnen zu müssen meinte, oder weil er wirklich von den naheliegenden Mißbräuchen sich überzeugt hatte — bestätigt. Dem Feuertode entging Molinos; denn derselbe Mann, welcher sich jahrelang im Gefängnis der Revokation geweigert, entschloß sich zu ihr, als das Dekret gefällt war! Mit Überzeugung? Ebensowenig läßt sich dies glauben als bei einem Savonarola. Molinos Abschiedsworte an den Mönch, welcher ihn in die Gefängniszelle begleitete, lauteten: „Lebe wohl, mein Vater, wir sehen uns wieder am Tage des Gerichtes, und dann wird es sich zeigen, ob die Wahrheit auf meiner oder auf eurer Seite gewesen!“ Jedenfalls erscheint der vorgebende Widerruf nicht so unbegreiflich bei dem Mystiker, welcher nichts für gefährlicher erklärt, als das fidarsi del proprio

giudicio, und der ausdrücklich die Unterwerfung unter den Beichtvater fordert „auch da, wo dessen Ratschläge der eigenen Einsicht am meisten entgegenstehen oder wo dessen Leben die Lehre Lügen straft" (I. II. c. 9. 10). Wenn vielleicht auch nicht aus ähnlichem dogmatischen Glauben, wie der Fenelons, mochte er also doch nach ethischer Überzeugung die Unterwerfung für das Richtige ansehen, nachdem das Urteil über ihn gefällt war. Schon im Jahre 1693 wurde das Gerücht seines Todes verbreitet, später aber in den Zeitungen die Nachricht gegeben, daß er, nach dreimonatlicher Krankheit, erst am 28. Dezember 1697 gestorben sei. Seine Leiche wurde in demselben Dominikanerkloster, wo sein Gefängnis sich befand, auch beerdigt. Trotz des Widerrufs bezeichnet ihn die Inschrift als haereticus (il gran heretico). Am Tage nach Molinos Abschwörung wurden zu demselbigen Zweck zwei Brüder, Simon und Anton Maria Leoni, ausgestellt, der ältere Priester, der jüngere ein Schneider; der erstere wurde zu zehnjährigem, der letztere zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Kardinal Petrucci wurde einige Monate später (Februar 1688) durch ein Inquisitionsdekret, welches acht seiner Schriften für verwerflich erklärte, zum Stillschweigen verurteilt. Er durfte sich auf sein Bistum Jesi zurückziehen, wurde später nochmals in Rom unter inquisitorischer Aufsicht festgehalten, dann von Innocenz XII. 1694 wieder entlassen. Er starb einige Zeit nach Niederlegung seines Bischofsamts zu Montefalcone am 5. Juli 1701. — Noch ziemlich tief ins 18. Jahrhundert hinein dauerten die Verfolgungen einzelner als Molinisten angeklagter Personen, besonders in Oberitalien sowie auf Sicilien. Ein mailändischer Priester, Josef Beccarelli, dessen quietistische Lehren arg unsittlicher Art gewesen sein sollen, wurde nach zweijährigem Inquisitionsprozeß 1710 in Venedig zur Abschwörung gezwungen und dann zu lebenslänglicher Galeerenstrafe begnadigt (vgl. H. Lämmer, Zur Kirchengesch. des 16. und 17. Jahrhunderts, 1863, S. 58). Auf Sicilien, wo eine Nonne Theresia seit 1703 (durch Schriften wie Il labirinto del' Amore) ähnliche Lehren wie die des Molinos, jedoch anscheinend gesteigert zu schwärmerischer Überspanntheit, verbreitet hatte, fand noch 1724 zu Palermo ein großes Molinisten-Autodafé statt, vollzogen an einer Nonne und einem Manne, welche sich für absolut sündfrei und vollkommen ausgegeben hatten (vgl. die ausführliche Beschreibung ihrer Verbrennung von Antonio Mongitore: L'atto publico di fede etc., Palerm. 1724, sowie die neue Ausgabe dieser Schrift: Bologna 1868).

Der Dokumente, um über die Sache des Quietismus zu richten, liegen verhältnismäßig wenige vor. Von Schriften des Molinos selbst, außer dem Guida spirituale samt jenem Traktat De la cottidiana communione, noch zwei Briefe, enthalten in dem von einem Engländer herausgegebenen Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme 1688. In demselben Jahre erschienen ebenfalls von einem Engländer geschrieben (als Supplement zu G. Burnets ital. Reisememoiren, s. o. die Litt.) die offenbar auf guten Informationen fußenden Three lettres concerning the present state of Italy, written in 1687 (später auch französisch, 2. A., Amsterd. 1696). Hierzu kommen dann noch jene 68 Thesen, auf welchen das Verdammungsurteil fußte und welche sich schon bei A. H. Francke im Anhang zu seiner lat. Ausgabe des Guida (Manuductio spiritualis, Lips. 1687) aus dem römischen Inquisitionsdekret abgedruckt finden, desgleichen deutsch bei Gottfried Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie, III, 17) und weiterhin in den neueren Monographien über Molinos (auch in Denzingers Enchiridion symbolorum etc., 6. ed. 1888, p. 266—271). Noch nicht gedruckt ist ein auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek befindlicher Aktenband: Processo di Molinos, mit 263 proposizioni, worin die dem Angeklagten schuldgegebenen Irrlehren samt seiner Gegenrede zusammengesetzt sind. Nach Heppe (S. 273) „beweisen diese Sätze, daß die Inquisition vieles, was sie dem Unglücklichen anfänglich zum Verbrechen anrechnen wollte, später hat fallen lassen, zugleich aber auch, daß sie damals sich noch thunlichst an das in den Schriften des Molinos Vorliegende hielt, während sie hernach, bei Aufstellung ihrer 68 Propositionen, sich die gewissenlosesten Verdrehungen und Lügen erlauben zu können glaubte".

Die Aufmerksamkeit, welche dieser Prozeß in einer Zeit, wo aller Augen sich auf die fortgesetzten Siege der Jesuiten und den damals noch unentschiedenen Kampf der päpstlichen Autorität gegen die gallikanischen Freiheiten richtete, in allen Ländern bei Weltmännern wie bei Geistlichen auf sich zog, war eine außerordentliche. Politische wie litterarische Zeitungen waren voll von Nachrichten über den Quietismus. Von hohem Interesse sind die auf ihn bezüglichen Nachrichten, welche die damals in Rom weilenden Mauriner Mabillon und Germain in ihren Briefen an Bossuet meldeten (s. de Broglie, Mabill., l. c.). In Deutschland verstärkte sich diese Aufmerksamkeit durch die Verwandt-

schaft der Verurteilten mit den gleichzeitigen Pietisten, deren Gegner auch nicht verfehlten, diesen Umstand auszubeuten, zumal nachdem Francke zur Rechtfertigung des verurteilten frommen Mannes dessen Schrift in lateinischer Übersetzung herausgegeben und G. Arnold dieselbe dann verdeutscht hatte. Eine abstrakt verständige protestantische Orthodoxie freilich (wie bei Jäger in Tübingen, J. Fr. Mayer in Hamburg, auch bei dem reformierten Theologen Jurieu in Amsterdam) richtete ähnlich wie Rom den Irrtum, ohne Verständnis für die zu Grunde liegende Wahrheit. Der Pietismus freute sich der innerlichen Frömmigkeit, erkannte zwar den Irrtum an, fand indes in Molinos doch nur das unschuldige Opfer jesuitischer Intrigue; so Spener in seinem Gutachten an einen katholischen Juristen (Bedenken I, 317). Ebenso Francke, vorzüglich aber Arnold, der Patron jeder Gattung des Mysticismus, welcher den Gegenstand in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie Tl. III, c. 17 mit gewohnter Gelehrsamkeit behandelt; desgleichen Weismann, Memorabilia l. c. (s. oben).

Die von Molinos in seiner Hauptschrift dargelegte Lehre enthält in keiner Hinsicht neues, sondern, wie auch schon die Berufungen des Verfassers auf die älteren Autoritäten darthun, durchaus nur diejenigen Anschauungen und Grundsätze, welche, nachdem sie innerhalb der Kirche — auf neuplatonischer Grundlage — zuerst in der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita ausgeführt worden, nachher in unzähligen Variationen von den ersten kirchlichen Autoritäten, ja selbst von Heiligen, in bald mehr bald weniger überspannter Weise verkündigt wurden. An edeln mystischen Erscheinungen und Geisteserzeugnissen war besonders Spanien im 16. und 17. Jahrhundert reich gewesen. Die von Molinos unter allen Vorgängern, auf welche er sich beruft, am höchsten gefeierte mystische Autorität ist die Castilianerin Theresia (s. d. Art.). Ihre Schriften nebst denen ihres Mitarbeiters an der Reformation des Karmeliterordens, des tiefsinnigen und tiefinnigen Joh. vom Kreuze, müssen auf die innere Bildung von Molinos von stärkstem Einfluß gewesen sein. Desgleichen weist er selbst u. a. auf den frommen mexikanischen Einsiedler Gregorio Lopez (gest. 1596) sowie auf Frau von Chantal hin. Inwieweit auch Verkehr mit der spanischen Mystikersekte der Alombrados (vgl. d. Art. Bd I, 388 ff.) zur Ausbildung seiner Denk- und Lehrweise beigetragen, ist ungewiß. Manche möchten ihn ohne weiteres zum Sprößling dieser Partei seines Heimatlandes machen, ja auch für seine Übersiedelung nach Rom in einer deshalb ihm drohenden Verfolgung den Grund suchen. Hierzu ist jedoch schon darum keine Veranlassung, da die Richtung auf die oratio mentalis und die damit zusammenhängenden Irrtümer in den verschiedensten Zeiten und Abteilungen der Kirche, auch teilweise ohne allen nachweisbaren Zusammenhang sich finden: bei den Omphalopsychiten des Berges Athos und bei den Begharden, bei der Guyon und bei den Quäkern, selbst unter den Mystikern Indiens und Persiens (vgl. Jul. Köhler, ZKG 1898, S. 593 f., wo der bei katholischen Beurteilern nicht selten vorhandenen Neigung, allen Quietismus aus Einer gemeinsamen ketzerischen Wurzel herzuleiten und ihren Charakter als unabhängiger „Parallelerscheinungen" zu verkennen, mit Recht entgegengetreten wird). Überdies war vor der Anklage von jesuitischer Seite seiner Schrift ebensosehr der Beifall des Qualifikators der spanischen Inquisition als der des italienischen Ketzergerichtes zu teil geworden. „Non parla", heißt es in der Approbation des spanischen Inquisitors, „per proprio capriccio, per che segue le vestigie degli antichi, appoggiato sempre ne'loro principii e spirituali fondamenti, quale riduce ad un retto e chiaro metodo, de thesauro suo nova et vetera proferens". Nach Quellen zu fragen bei Anschauungen und praktischen Grundsätzen, welche überhaupt nicht an den Kopf überliefert werden können, sondern auf Erlebnissen ruhen und aus denselben hervorgehen, ist überhaupt verkehrt: nur von sollicitierenden Faktoren kann die Rede sein. Als solche mag man nun die erwähnten mystischen Größen seines Vaterlandes ansehen, doch außerdem auch die patristische und mystische Litteratur überhaupt, einen Augustin, Thomas und Bernhard, einen Areopagita und Bonaventura. Die theologische Belesenheit [illegible] des Mannes giebt sich in noch viel höherem Grade als in dem Guida, in dem Traktat über die Kommunion zu erkennen. Als Grundlage von Molinos Lehren sind nur jene einfachsten Erfahrungen christlicher Frömmigkeit anzusehen, wie er sie im Stile von Augustins Konfessionen und Soliloquien in einem in Petruccis Werken mitgeteilten Briefe von 1676 an jenen seinen Freund ausspricht. Er will „die Mittel angeben, welche die ungeschaffene Liebe, die nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe, gebraucht hat, um den Briefschreiber von dem Elende der Sünde zu der Ruhe und Stille des Herzens, welche er nun genießt und allein der göttlichen Barmherzigkeit verdankt, zu führen". „Eine der Grundregeln", fährt er fort, „welche [illegible]

Seele in innerem steten Frieden zu bewahren, ist diese: ich darf nicht Neigung für dieses oder jenes einzelne Gute hegen, sondern nur für das Gute, welches das höchste von allen ist; und ich soll zu dem allein bereit stehen, was jenes höchste Gut mir verleiht und von mir fordert. Es sind wenige Worte, aber sie enthalten vieles. Daraus folgt, daß ich zwar immer mit etwas Nützlichem mich zu beschäftigen strebe, aber deshalb auch immer zugleich bereit bin, um diese oder jene nützliche Sache unbekümmert zu sein, wenn Gott der Herr es so fügt, daß ich sie nicht erreichen kann, oder daß das Erzielte mir nicht gelingt. Ich denke so: ich begehre nichts von Gott, als was er mir geben will, und ich will ihm nichts geben, als was er von mir verlangt". Von dieser einfachsten religiösen Mystik, der Grundlage aller Frömmigkeit, gehen verschiedene Richtungen aus, welche sich zunächst durch die verschiedene Stellung zum praktischen Leben, sodann durch das Überwiegen entweder des sittlichen oder des spekulativen Interesses, endlich durch den Grad der kontemplativen Abstraktion unterscheiden, sich indes auch in diesen Hinsichten durchkreuzen. Bei der Mehrzahl der Marthadienst des praktisch-sittlichen Lebens, verbunden mit dem Mariadienst der Kontemplation; bei anderen völlige Abstraktion vom äußeren Leben bis zu einer kontemplativen Verdumpfung in der ἅπλωσις der dionysischen Mysteriosophie des Orients! Bei einigen die asketische Kontemplation nur im Dienst der Spekulation, wie in der Schule von Eckart, bei der Mehrzahl im Interesse religiös-sittlicher Vervollkommnung. Bei der überwiegenden Mehrzahl nur die Abstraktion von Vorstellung und von Begierde nach dem Endlichen in zurückgezogener Meditation, bei den anderen auch Abstraktion von der Vorstellung der göttlichen Dinge selbst und von dem Verlangen nach ihnen in Kontemplation.

Molinos, nicht nur belesen, sondern auch stilistisch gebildet, ein Mann der höheren Gesellschaft, wie er denn auch der damals in Rom weilenden Königin Christina gesellig und seelsorgerlich zur Seite stand (s. de Broglie, Mabillon, l. c.), gehört zu denjenigen, welche den Marthadienst mit dem Mariensinn verbunden wissen wollen. Der Zweck seines Büchleins ist die Wegweisung zum innern Frieden. Zu diesem führt ein vierfacher Weg: Gebet, Gehorsam, die häufige Kommunion, die innere Mortifikation. Vor den Abwegen auf diesem vierfachen Wege will der Guida warnen. Zur Abstraktion von dem äußeren Berufe ermahnt er aber so wenig, daß er vielmehr die Ausübung des gewöhnlichen Berufes, wofern sie nur mit der rechten innern Sammlung und Hingabe in den Willen Gottes geschieht, als virtuale oratione bezeichnet (l. l. c. 13). Was dagegen die innere Abstraktion betrifft, so folgt Molinos denjenigen, welche darin den höchsten mystischen Grad erblicken — die Abstraktion auch von den theoretischen Vorstellungen der Gottheit und von dem praktischen Verlangen nach ihr. Er beruft sich auf Bonaventura in dessen mystischer Theologie: „non ibi oportet cogitare nec de creaturis, nec de angelis, nec de trinitate, quia haec sapientia per affectus desideriorum, non per meditationem praeviam habet consurgere". Die gewöhnliche mystische Ansicht hatte das fromme Leben in einen Wechsel von Meditation und Kontemplation zerfällt: die erstere, welche sich durch den discursus mit den göttlichen Dingen beschäftigt, die andere, welche sie genießend anschaut. Dieser Ansicht tritt Molinos entgegen: wer einmal zur Kontemplation gelangt, habe nicht mehr auf die Meditation zurückzugehen. Dies bildete den Angriffspunkt in jener ersten polemischen Schrift gegen ihn von Segneri. Doch erklärte auch Molinos für die principianti die Meditation als den notwendigen Weg, so daß also sein Irrtum nur darin besteht, daß er die Notwendigkeit verkennt, das ganze Leben hindurch jene Vermittelung zu erneuern. In dem Verhältnisse, welches er zwischen Kontemplation und Meditation setzt, unterscheidet er sich nicht wesentlich von den meisten seiner Vorgänger: Richard a St. Victore, Bonaventura, Gerson u. a. Sie ist nicht memoria, nicht giudicio, nicht discorso, besteht aber in der vornehmsten Wirkung des intellectus, in der semplice apprensione illuminata della santa fede e ajutata da' divini doni dello Spirito Santo. „Die Meditation säet, die Kontemplation erntet, die Meditation kauet die Speise, die Kontemplation genießt sie." Nichts anderes versteht Molinos unter der „einfachen Apprehension", als was wir im Schleiermacherschen Sinne das Gefühl oder unmittelbare Bewußtsein nennen würden, doch so, daß ihm das von Schleiermacher „zuständlich, sinnlich und gegensätzlich" genannte Gefühl mit dem unmittelbar gegenständlichen nicht nur zusammenfällt, sondern — dem subjektiven Charakter der Mystik entsprechend — auch in dem Begriff bei weitem überwiegt. Mit diesem unmittelbaren religiösen Bewußtsein soll auf praktischer Seite Hand in Hand gehen die fortgesetzte Resignation in den göttlichen Willen. Diese Gemütsstimmung soll ein ununterbrochener Akt des inneren Lebens werden; „den ganzen Tag, das ganze Jahr, das ganze Leben" soll

jener actus fidei et amoris festgehalten werden. Ein Nachbild ist dieser Zustand des reinen Glaubensaktes und der vollkommenen Liebe, „jenes actus purus, welchen die Seligen im Himmel genießen ohne anderen Unterschied, als daß sie von Angesicht zu Angesicht schauen, wir dagegen in dunklem Glauben" (I, 13, 93). So verstanden verliert jene potenzierte Forderung der Abstraktion von bestimmten Vorstellungen der Gottheit und bestimmtem Verlangen nach ihr das Anstößige; diese Kontemplation ist nicht mehr jene dionysische ἅπλωσις, jenes schwärmerische Hinstarren, wie auch ein Ruysbroek es beschreibt: „hier begegnet ihm Gott ohne Mittel. Aus Gottes Einheit strömt ihm ein einfaches Licht, das sich als Dunkel, Nacktheit, Nichts darstellt. Im Dunkel verliert der Mensch allen modus und schweift wie irrend. In der Nacktheit verliert er alle Betrachtung und allen Unterschied". Auch ist sie nicht jene spekulative Identifizierung des Seins der Gottheit mit dem Nicht — ichts = Nichts in der deutschen Mystik. Molinos hat gleichsam den Hypermysticismus raisonnabel gemacht, wie auch der römische Inquisitionsqualifikator ihm nachrühmt: con une metodo semplice tocca la cima della contemplazione. Am Schlusse des Werkes erhebt sich der Verfasser allerdings noch zu einer abstruseren Höhe, indem er von der erworbenen Kontemplation den Beschaulichen zu der contemplatio passiva infusa aufsteigen läßt, welche er so beschreibt: „Hier bringt der göttliche Bräutigam, indem er die Seelenkräfte suspendiert, die Seele in einen überaus süßen und friedlichen Schlaf; hier sinkt sie in Schlummer, empfängt und genießt ohne zu verstehen, was sie genießt, in einer allersüßesten und lieblichsten Windstille. Erhoben und verklärt zu diesem passiven Zustand findet sie sich mit dem höchsten Gute vereinigt, ohne daß ihr diese Vereinigung ferner Mühe macht". Ein anderer Begriff der Kontemplation liegt indes auch hier nicht zu Grunde: er spricht nur von dem Zustande, wo die Kontemplation habitual geworden.

Da bei Molinos wie bei den übrigen nicht spekulativen Mystikern es nur das zuständliche Gefühl ist, auf welches reflektiert wird, so beschäftigen ihn (ähnlich wie dies schon der hl. Theresia erging, s. PRE[2], XV, S. 316) vielfach die Zustände der aridità und oscura fede, welche auf dem Wege zu dieser Kontemplation eintreten. Jener gusto celeste hält nicht an. Er rät auch hier, sich im Seelenfrieden nicht stören zu lassen, sondern mit Resignation in Gottes Willen sich zu unterwerfen. Ja, die Lüste der Welt finden wieder Zugang: ihre Lockungen sind Lockungen des Satans, an sich böse, aber zum Heile der Seele von seiten Gottes, so daß auch sie mit Resignation zu ertragen. Auch Augustins sermo III de ascensione, den er als Autorität anführt, spricht: adscendamus etiam per vitia et passiones nostras. — Was den Gehorsam betrifft, so verlangt Molinos und mit ihm unzählige andere zur Ertötung des Eigenwillens, wie schon erwähnt wurde, die absolute Unterwerfung unter den Beichtvater. Die äußeren Mortifikationen läßt er ebenso wie die Meditation nur für die principianti gelten, indem er zugleich aufmerksam macht, wie häufig sich dabei der eigene, Gott noch nicht ergebene Wille einmische. Dagegen spricht er von zwei ungesucht sich einstellenden inneren Mortifikationen, deren sich Gott als Reinigungsmittel bediene: einerseits den Beängstigungen der Seele, andererseits der quälenden „Ungeduld der habenden und doch auch verlangenden Liebe". Die Beichte betrachtet er unter demselben Gesichtspunkt, wie die äußeren Mortifikationen; sie sei für die anime esteriori ein Vorbereitungsmittel für den inneren Frieden (II, 13, 99). Die häufige Kommunion aber empfiehlt er unter dem Gesichtspunkte des wunderbaren Mysteriums, daß der unendliche Gott dem endlichen Geschöpf sich hier einleben wolle. „Groß war die göttliche Liebe in der Menschwerdung, größer die, indem er für die Welt den schmachvollen Tod übernimmt, außer Vergleich größer aber die, wenn er sich selbst den Seinigen im Sakramente zum Genuße giebt".

Und diese Lehre, welcher auch der spanische Inquisitor das Zeugnis nicht versagen konnte: „sie entferne sich nicht von den Zeugnissen der heiligen Schrift, von den Lehren der heiligen Väter, noch auch von den Dekreten der Konzilien oder der Reinheit der Sitten", vermochte dennoch ein Verdammungsurteil des päpstlichen Stuhles hervorzurufen. Scharling hat, im Interesse der Billigkeit selbst gegen ein Inquisitionstribunal, eine ausführliche Untersuchung anstellen zu müssen geglaubt: ob für die dem Verurteilten schuldgegebenen crimes enormes ein realer Grund vorliege. Böte nun nicht die Geschichte der römischen Verurteilungen mehrfache Beispiele derart dar, wo die Motive zum Urteil ganz wo anders zu suchen sind, als in der Sache selbst, wären nicht oft genug solche als Ketzer verdammt worden, die unter anderen Umständen die Heiligsprechung erlangt haben dürften, so möchte man eher in dieser Verdammung ein Rätsel sehen. War nicht der hochbegabte Seelenfreund der heiligen Theresia, Johannes a Cruce, während [illegible]

verlästert, verfolgt, 9 Monate zu schwerer Kerkerhaft verurteilt — wenige Jahre nach seinem Tode wird er heilig gesprochen! Eckart, 1329 durch die Verdammungsbulle für einen Ketzer erklärt, wird 1440 von Kardinal Nikolaus von Cusa als die Hauptquelle seines eigenen philosophischen Systems gepriesen! Statt eines Bossuet ein Fenelon im Vertrauen des Königs von Frankreich! — und die Guyon, statt in den Kerkern der Bastille zu büßen, hätte sich der Kanonisierung erfreuen können! Überdies ist indes auch alles Fragen nach etwaigen Verbrechen des Quietistenstifters vergeblich, denn die Akten des Prozesses haben nie das Tageslicht gesehen.

Indes reichen auch jene 19 Anklageartikel, welche 1687 von der Inquisition veröffentlicht wurden, und jene 68 Propositionen, auf welche sich die Verurteilung gründete, einigermaßen hin, um über die Grundlage zu urteilen, auf welcher das Verdammungsdekret basierte. Daß ein Mann, welcher die Meditation, die Beichte und die äußere Mortifikation nur für Anfängerwerke erklärte, sich auch selbst 19 Jahre lang der Beichte enthalten, auf dessen Rat (wie Erzbischof Caraccioli von Neapel 1682 dem Papste brieflich berichtete und wie später [1687] die Visitatoren der Klöster es bestätigten) unzählige Mönche und Nonnen die Rosenkränze, Bilder und Reliquien weggeworfen, um Gott innerlich zu dienen, welcher zunächst in der vornehmen Welt, dann in allen Ständen vieler katholischer Länder einen begeisterten Anhang, ja selbst das Vertrauen des Oberhauptes der Kirche erworben hatte, daß dieser Mann der jesuitischen Partei als ein dem traditionellen Kirchentum höchst gefährlicher, dem Protestantismus den Weg bahnender Ketzer erscheinen mußte, ist klar. Und war dies klar, so galt es ja nur, die Mittel zum Zwecke zu finden. Wohl mag es sein, daß manche Schüler noch über den Lehrer hinausgingen, wie jener Simon Leoni (Reusch, l. c. 615), welcher die Notwendigkeit einer Kirchenreformation unter einem neuen Papst predigte; auch mögen unter den 20000 aufgefundenen Briefen wohl manche entdeckt worden sein mit dieser und jener übertriebenen Äußerung. Sowohl jene 19 Sätze als die 68 Propositionen sind jedoch der Art, daß wer die Schriften des Mannes vor sich hat, den Anstoß entweder nur in dem Ausdrucke finden wird, oder die Mißdeutung von der wahren Meinung unschwer zu unterscheiden vermag. Eine Apologie, wie die Fenelons zu Gunsten der Guyon in seinen Maximes des saints, kommt eigentlich viel mehr noch als jener überspannten Frau dem besonnenen Molinos zu gute. Die 15. Proposition lautet: „Gott um etwas bitten oder für etwas danken, ist Handlung des Eigenwillens", sie verliert aber den Anstoß, wenn man weiß, daß nach Molinos alle einzelnen Bitten in der fortgehenden Gebetsstimmung der oratio mentalis sich auflösen sollten. Die 11.: „Man braucht auf die Zweifel darüber, ob man richtig oder falsch wandele, nicht zu achten", hat zur Voraussetzung, daß man bereits zur rechten Gebetsstimmung gelangt sei. Am bedenklichsten könnten Thesen wie die 44. Proposition erscheinen: „Hiob verspottete Gott mit seinen Lippen ohne zu sündigen"; aber ist es nicht nach der katholischen Dogmatik nur der consensus, welcher die concupiscentia zur Sünde macht? Oder die 41.: „Um uns zu demütigen, läßt Gott dem Teufel zu, daß einige vollkommene Seelen gewisse fleischliche Thaten begehen, indem sie ihre Hände wider ihren Willen physisch bewegen". Man kann erraten, auf welche Handlungen hier hingewiesen wird; aber wie häufig begegnet man gerade bei den orthodoxesten katholischen Kasuisten (Jesuiten, Liguorianern ꝛc.) ganz ähnlich lautenden Sätzen, und wie viele katholische Beichtväter würden auch auf solche Fälle das consensus parit culpam angewendet haben! — Vgl. überhaupt noch Heppe, S. 113—129 und S. 272 bis 281.

Tholuck † (Zöckler).

Moll, Wilhelm, gest. 1879. — J. G. R. Acquoy, Levensbericht van Willem Moll im Jaarboek van de Koninklijke Akademie van wetenschappen voor 1879, Amsterdam S. 66—137; Rogge, Willem Moll in der Zeitschrift Mannen van beteekenis in onze dagen, Haarl. 1879, mit Porträt; vgl. auch Nippold, Die römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande, Leipzig 1877, S. 486—489.

Wilhelm Moll wurde am 28. Februar 1812 in Dordrecht geboren, wo sein Vater Tabakshändler war. Als Schüler der lateinischen Schule daselbst stand er am meisten unter dem Einfluß des tüchtigen Präceptors Dr. J. W. Grimm, eines Anverwandten der berühmten Brüder Jakob und Wilhelm Grimm. Nachdem er, der belgischen Revolution wegen, von 1830 bis 1831 als Freiwilliger die Waffen für sein Vaterland getragen hatte, widmete er sich der Theologie an der Universität zu Leyden. Seine einflußreichsten Lehrer waren der berühmte Redner van der Palm, der ausgezeichnete Exeget van Hengel, der vorzügliche Kirchenhistoriker Kist und besonders der encyklopädisch gebildete

Johann Clarisse, ein Mann von seltener Belesenheit und ausgebreiteter Gelehrsamkeit, dessen dauernde Freundschaft er schon durch seine im Jahre 1833 gekrönte akademische Preisschrift: De musica sacra in ecclesia Protestantium ad exemplum veterum Christianorum emendanda, Lugd. Bat. 1834, gewann. Als er 1836 seine Studien vollendet hatte, trat er im folgenden Jahre das Pfarramt zu De Bunnik, einem Dorfe in der Provinz Utrecht, an. Kaum hatte er daselbst zwei Jahre als glücklicher Gatte und gesegneter Pastor zugebracht, als eine Kehlkopfentzündung ihn zwang, nach seiner Vaterstadt heimzukehren. Einige Monate nachher, im Sommer 1839, begab er sich zur völligen Wiederherstellung nach Heidelberg, wo er den anregenden Verkehr mit Ullmann, Umbreit, Bähr und Rothe häufig genoß. Im Herbste kehrte er nach seinem Dörfchen zurück, körperlich gekräftigt, geistig völlig durchgebildet. Nun entschloß er sich, eine Archäologie der christlichen Kirche zu schreiben, deren erster Teil 1844, der zweite 1846 zu Amsterdam erschien, während die zweite verbesserte Auflage 1855 und 1857 in Leyden folgte. Schon der Titel dieses schönen und inhaltreichen Werkes: Geschiedenis van het kerkelijke leven der Christenen gedurende de zes eerste eeuwen, ist bemerkenswert, da er ein Protest ist gegen den herkömmlichen Namen „Kirchliche Archäologie" oder „Kirchliche Altertümer", wodurch diese Wissenschaft auf eine falsche Spur und innerhalb unsicherer Grenzen gebracht worden war. Moll war überzeugt, daß das kirchliche Leben der Christen während aller Jahrhunderte untersucht und beschrieben werden müßte. Die Kenntnis der kirchlichen Verfassung, des Kultus, der christlichen Sitten u. s. w. des 10., 16. und 19. Jahrhunderts achtete er nicht weniger bedeutend als die der früheren Zeiten. Die Aufgabe, die er sich stellte, erstreckte sich darum bis in die Gegenwart. Hätten äußere Umstände ihn nicht in andere Bahnen gezogen, so wäre er der erste gewesen, der eine vollständige Geschichte des kirchlichen Lebens geschrieben hätte. Kaum war der erste Teil dieses Werkes erschienen, als Moll einen Ruf nach der Stadt Arnheim empfing. Nur ein Jahr war er da wirksam. Am 11. Juni 1846 trat er die Professur der Theologie am städtischen Athenaeum Illustre zu Amsterdam an. Einen späteren Ruf nach der Universität Leyden (1860), wo man ihn als Nachfolger seines Lehrers Dr. N. C. Kist wünschte, lehnte er ab. Bis zu seinem Tode ist Amsterdam seine Werkstatt gewesen; da hat er seine Werke geschrieben; da gründete er eine kirchenhistorische Schule. Obgleich er Jahre lang auch Exegese und Dogmatik zu lesen hatte, war doch die Kirchengeschichte sein wahres Studium, und während er mit ausgebreitetster Sachkenntnis und anregendstem Enthusiasmus die allgemeine Kirchenhistorie docierte, widmete er sich als Autor fast ausschließlich der niederländischen Kirchengeschichte, besonders dem vorreformatorischen Teile derselben. Denn, seines echt protestantischen Geistes ungeachtet, fühlte seine feine und reine, friedliche und fromme Seele sich vielmehr durch die zarte mittelalterliche Frömmigkeit, als durch die oft rohe Großartigkeit der reformatorischen Zeiten angezogen. Selbst da, wo er sich bisweilen an letztere wagte, waren es nur Märtyrer, welche ihn recht begeistern konnten. Ein solcher war Angelus Merula, dessen tragische Geschichte er in seinem 1851 zu Amsterdam erschienenen Werke: Angelus Merula, De hervormer en Martelaar des geloofs, meisterhaft beschrieb; ein solcher Johannes Anastasius Veluanus, dem er im ersten Teile des seit 1857 von ihm und Kist redigierten Kerkhistorisch archief einen gründlichen Aufsatz widmete. Seine besten und am meisten epochemachenden Werke aber bewegen sich auf dem vorreformatorischen Gebiete. Mit seinem Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw, Amst. 1854, 2 Teile, bahnte er einen neuen Weg, indem er nicht weniger als die äußere Geschichte auch die innere in Betracht nahm und das geistige Leben der Väter aus handschriftlichen Andachtsbüchern und der ganzen reichen erbaulichen Litteratur des 15. Jahrhunderts zeichnete. Nachdem er also einen wichtigen Teil der niederländischen Kirchengeschichte sehr gewissenhaft durchgemacht und allerlei kleinere, jedoch stets auf das sorgfältigste ausgearbeitete Aufsätze aus demselben Gebiete geliefert hatte, machte er sich mit vollem Bewußtsein der Größe seines Unternehmens an seine, zwei Teile in 6 Bänden umfassende Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming, Arnh. u. Utr. 1864–1871; deutsch bearbeitet von P. Zuppke, Leipzig 1895. In diesem Werke, das ein Manne von gründlichstem Quellenstudium, allesumfassender Belesenheit, sorgfältiger Bearbeitung und klarer Darstellung genannt zu werden verdient, ist die innere Seite der Geschichte ebensosehr als die äußere zum vollen Rechte gebracht. Nebst der Historie der [illegible], der Bischöfe, der Mönchsorden, der Kirchenverfassung, der Kirchenlehre, des Kultus u. s. w. findet man hier eine treffliche Charakteristik der Mission, des Klosterlebens, des Schulwesens, der erbaulichen Litteratur, des sittlich-religiösen Lebens des Volkes [illegible]

Diesem so vieles umfassenden Werke legte er noch größere Bedeutung bei durch ein am Ende des ausführlichen Registers beigefügtes Verzeichnis der mehr als hundert gelegentlich genannten Gegenstände, die eine genauere wissenschaftliche Untersuchung verdienen und brauchen. So viel bekannt, ist dies das erste Beispiel eines solchen Verzeichnisses. Daß es anregend gewirkt hat, ist schon offenbar, denn mehrere daselbst genannte Gegenstände sind seit dem Erscheinen dieses Werkes in meistenteils gründlichen Monographien behandelt worden. Nach dieser Riesenarbeit, die er zwischen seinem 50. und 60. Lebensjahre in den Druck gab, schrieb Moll nur noch kleinere Aufsätze, deren aber zwei ihn lange beschäftigt haben und von großem und bleibendem Werte sind. Beide waren für die königliche Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam, deren Mitglied und Vicepräsident er während 24 Jahren war, bestimmt und sind in die Werke der Akademie aufgenommen. Der eine, Gozewijn Comhaer, een Nederlander aan het hoofd der kerk van Ysland, ist von ihm selbst herausgegeben, Amsterdam 1877; der andere, Geert Groote's Dietsche vertalingen, ist, seinem Auftrage auf dem Krankenlager zufolge, nach seinem Tode vom Unterzeichneten besorgt, Amsterdam 1880. — Moll war nicht nur ein außerordentlich fleißiger und tüchtiger Gelehrter, er war auch ein ausgezeichneter Docent. Seine künstlerische Anlage erhöhte noch den Zauber seiner Gelehrsamkeit. Sein Unterricht war sauber und klar. Er wirkte beseelend und anregend auf seine Schüler. Desto weniger kann es wundern, daß sehr viele von ihnen sich der Kirchengeschichte, besonders der Kirchengeschichte der Niederlande, zuwandten. Mit diesen gründete er (1853) zur Bearbeitung dieser letzteren eine Gesellschaft, die aber 15 Jahre später aufgehoben ist. Diese Gesellschaft hat unter seiner Leitung 8 Jahrgänge eines Kalender voor de Protestanten in Nederland (Amsterdam 1856–1863) und zwei mit verändertem Titel von Kerkhistorisch jaarboekje (Schoonh. 1864, 1865) herausgegeben. Obwohl eine Nachahmung des Piperschen, ist dieser Kalender mehr wissenschaftlich bearbeitet. Die Aufsätze sind viel ausführlicher und reicher an Quellengehalt als die des deutschen Vorbildes. Außerdem haben viele Mitglieder dieser Gesellschaft in akademischen Dissertationen und anderen selbstständigen Schriften zahlreiche Arbeiten auf kirchenhistorischem Gebiete geliefert. Wir nennen nur in Zeitfolge: Rogge, Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstanten, Amst. 1856 u. 1858, 2 Teile; Derselbe, Johannes Wtenbogaert en zijn tijd, Amst. 1874—1876, 3 Teile; Acquoy, Gerardi Magni epistolae XIV, Amst. 1857; Derselbe, Jan van Venray (Johannes Ceporinus), 'sHert. 1873; Derselbe, Het klooster van Windesheim en zijn invloed, Utrecht 1875—1880, 3 Teile; Roodhuyzen, Het leven van Guilhelmus Gnapheus, een' der eerste hervormers in Nederland, Amst. 1858; Wiarda, Huibert Duifhuis, de prediker van St. Jacob, Amst. 1858; Assink Calkoen, Georgii Cassandri vitae atque operum narratio, Amst. 1859; Paris, Disquisitio de Ludgero Frisiorum Saxonumque apostolo, Amst. 1859; Vos, De leer der vier uitersten, Amst. 1866; Pool, Frederik van Heilo en zijn schriften, Amst. 1866; van Otterloo, Johannes Ruysbroeck, Amst. 1874; Geesink, Gerard Zerbolt van Zutfen, Amst. 1879; Wybrands, Gedenkschriften van de abdij Mariëngaarde in Friesland, Leeuw. 1879. Zu allem diesem füge man mehrere wissenschaftliche Aufsätze, besonders vom erst- und vom letztgenannten, in historischen Zeitschriften, wie auch manche Arbeit von Schülern im weiteren Sinne, die nur kurz oder gar nicht Molls Unterricht genossen, jedoch von seinem Geiste zu geschichtlichen Studien angeregt worden sind, und man wird eine kleine Übersicht haben von dem Einflusse, den er nicht nur in seiner Blütezeit, sondern auch noch später auf diesem Gebiete ausgeübt hat. — Moll, der so viel beigetragen hat zum Glanze des i. J. 1632 gegründeten Athenaeum Illustre zu Amsterdam, hat den stets von ihm gewünschten und fast geprophezeiten Tag erlebt, daß diese rühmlich bekannte Lehranstalt zur städtischen Universität erhoben ward. Er selbst hielt am Einweihungstage die Festrede (15. Oktober 1877). Da hörte man ihn noch einmal in der vollen Kraft seiner seltenen Beredsamkeit. Jedoch trug er schon damals den Keim des Übels, das ihn ins Grab bringen sollte, in sich. Er starb an einer Herzkrankheit, die ihm große Schmerzen verursachte, seine christliche Geduld aber auf das herrlichste offenbarte, am 16. August 1879, von Frau und Kindern, von zahlreichen Freunden und dankbaren Schülern beweint, ein durchaus braver und liebenswürdiger Mann. **Acquoy** †.

Moller, Heinrich. Vgl. Klippel in der 1. Aufl. dieser PRE IX, S. 704 ff., und Thelemann in der 2. Aufl. X, S. 166 ff., ferner J. Friedrich Iken, Heinrich von Zütphen, Halle 1886 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 12), S. 109 und die hier

genannte Litteratur; ADB XXII, S. 554. Ueber Heinrich von Zütphen als den Dichter des Liedes „Hilf Gott, daß mir gelinge“, Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., I, S. 411 ff., S. 482 ff., II, S. 477; Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied III, S. 81 ff., bes. S. 84; Wackernagel, Bibliographie S. 100, Nr. 254 f.; Fischer, Kirchenliederlexikon I, S. 299 f. Ueber den Professor Heinrich Möller, richtiger Moller, vgl. ADB XXII, S. 758 ff., und die hier angeführte Litteratur; ferner: Behrmann, Hamburgs Orientalisten, Hamburg 1902, S. 27 ff.

Unter dem Namen Heinrich Moller ist in den früheren Auflagen dieser PRE. der bekannte Märtyrer Heinrich von Zütphen behandelt, von dem man aus einem nicht mehr nachweisbaren Grunde (etwa seit nicht lange vor 1700) annahm, daß sein Familienname Moller, Müller, Möller oder ähnlich gewesen sei. Infolge dieser Annahme hielt man Heinrich von Zütphen dann auch für den Dichter des Liedes „Hilf Gott, daß mir gelinge“; nach den Anfangsbuchstaben der Strophen heißt der Dichter des Liedes „Heinrich Müler“ und das Lied schließt mit den Zeilen „hat Heinrich Moller gesungen in dem Gefängnis sein“. Seitdem nun aber die Annahme, daß Heinrich von Zütphen ursprünglich Moller oder Müller geheißen habe, als eine irrige erkannt ist (vgl. Iken a. a. O. und die ADB am zuerst a. O., wo es 1508 statt 1505 heißen muß), ist sicher, daß er nicht Verfasser dieses Liedes sein kann, so wenig als er die beiden anderen Lieder, die Wackernagel ihm beilegt, wegen ihrer oberdeutschen Sprache gedichtet haben kann. Es ist aber seitdem auch kein ausreichender Grund mehr, Heinrich von Zütphen hier unter dem Namen Heinrich Moller anzuführen; vgl. deshalb unten den Artikel Zütphen, Heinrich von.

Was das genannte Lied anlangt, so hat Johann Christoph Olearius es (1705, vgl. Fischer a. a. O.) dem Heinrich Moller, der von 1560 bis 1574 Professor des Hebräischen in Wittenberg war und am 26. November 1589 in Hamburg starb, zuweisen wollen, weil dieser in den kryptocalvinistischen Streitigkeiten ins Gefängnis kam; aber diese Annahme wird dadurch unmöglich, daß das Lied schon 1527 (1524?) gedruckt ist, während dieser Heinrich Moller erst 1530 geboren ward. Wer der Dichter dieses Liedes ist, scheint noch nicht ermittelt zu sein. **Carl Bertheau.**

Moloch, Molek (מֹלֶךְ). — Thom. Goodwin, Moses et Aaron, zuerst englisch Oxford 1616 (mir liegt vor die 4. A. der lateinischen Übersetzung von Reiz, Bremen 1703) l. IV c. 2: De Molocho (S. 315—335); Selden, De dîs Syris I, 6 (1. A. 1617) mit den Additamenta Andr. Beyers in den spätern Ausgaben; Valentin Greissing, זבח בנים למלך h. e. Immolatio liberorum Molocho facta, juxta Levit. XX. Comm. 2, Wittebergae 1678 (Dissertation); Joh. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, Cambridge 1685 (mir liegt vor die Ausg. Tübingen 1732) l. II c. 13: Lex transitum per ignem in honorem Molechi prohibens (S. 360—370); Joh. Braun, Selecta sacra, Amsterdam 1700, l. IV c. 8: De vitulo aureo et Molocho, S. 449—476; Herm. Witsius, De cultu Molochi, in desselben Miscellanea sacra l. II, 5, Bd I³, Herborn 1712, S. 608—617; M. F. Cramer, De Molocho Ammonitarum idolo, Wittenbergae 1720 (Dissertation); E. F. Rivinus, *Teknothysia* Judaeorum, Leipzig 1735 (Dissertation); Salom. Deyling, Tabernaculum Molochi, Actor. VII vers. 43, in desselben Observationes sacrae, Bd II³, Leipzig 1737, S. 444—456; in Ugolinos Thesaurus antiquitatum sacrarum Bd XXIII (Venedig 1760) die Abhandlungen von J. G. Schwab, De Moloch et Remphan, K. 631—644, von Dan. Dietzsch, De cultu Molochi, K. 861—886, von Christ. Sam. Ziegra, De crudelissima liberorum immolatione Molocho facta, K. 887—924; Münter, Religion der Karthager², Kopenhagen 1821, S. 5—61; Movers, Die Religion der Phönizier, 1841, S. 322—498; Daumer, Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Kultus der Nation, 1842; Ghillany, Die Menschenopfer der alten Hebräer, 1842; K. Chr. Planck, Die Genesis des Judenthums, 1843; Ernst Meier, ThStK 1843, S. 1007—1053 (Recension der Schriften Daumers und Ghillanys); M. Löwengard, Jehova, nicht Moloch, war der Gott der alten Hebräer, Berlin 1843 (an historischem Urteil wertlos); v. Lengerke, Kenáan, 1844, S. 249—251; Winer, RW. A. „Milcom“ und „Moloch“ 1848; Schwenck, Die Mythologie der Semiten, 1849, S. 277—318; Abr. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel 1857, S. 299—308 („מלך und מֹלֶךְ“); J. G. Müller, A. „Moloch“ in Herzogs RE.¹ IX, 1858; Oort, Het menschenoffer in Israel, Haarlem 1865; C. H. Herwerden, Het menschenoffer in Israël, in d. Zeitschrift Waarheid in Liefde, Jahrg. 1868, S. 1—31, 81—108, 161—173; Kuenen, Jahveh en Molech, in: Theologisch Tijdschrift, Bd II, 1868, S. 559—598; ders., De Godsdienst van Israël, Haarlem 1869 f., Cap. IV, Anmkg. I (englische Übersetzung Bd I, S. 249 [illegible]); Tiele, De Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten, Amsterd. 1872 (franz. [illegible] Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, [illegible] 1882, S. 281 ff., 311 ff., 435 ff.; ders., Kompendium der Religionsgeschichte, übers. von [illegible] 1880, S. 97 f., vgl. S. 95 f.; ders., Geschichte der Religion im Altertum bis auf [illegible] Großen, deutsche Ausg. Bd I, 1896, S. 240—244, 343 f., 349—352; Baudissin, Jahve et Moloch sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente, Leipz. 1874;

Merx, A. „Saturn“ in Schenkels BL. V, 1875; Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, Haarlem 1876, S. 174–182; Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 182–217; Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd I[5], 1878, S. 330–336; Schlottmann, A. „Molech“ in Riehms HW., 11. Liefer., 1879, 2 A. Bd II, 1894; Hitzig, Biblische Theologie, 1880, S. 19; Ph. Berger, La Phénicie (Extrait de l'Encyclopédie des Sciences religieuses), Paris 1881, S. 19 f.; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 609–611; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 37–40, 145 f.; B. D. Eerdmans, Melekdienst en vereering van hemellichamen in Israël's Assyrische periode (Leidener Dissertation), Leiden 1891; Van Hoonacker, Le voeu de Jephté. Étude sur le chapitre XI du livre des Juges, suivie d'une notice sur Ézéchiël XX 25–26, Löwen 1893; Nowack, Hebräische Archäologie, 1894, Bd II, S. 305 f.; G. B. Gray, Studies in Hebrew proper names, London 1896, S. 115–120, 138–148; Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, 1896; Eduard Meyer, A. Melqart in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Liefer. 32, 1896; ders. (und A. Jeremias), A. Moloch, ebend., Liefer. 34, 1897; Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testamentes, 1897, S. 37–42; G. F. Moore, The image of Moloch, in dem Journal of Biblical Literature 1897, S. 161–165; ders. A. Molech in der Encyclopaedia Biblica III, 1902; W. H. Bennett, A. Molech in Hastings' Dictionary of the Bible III, 1900; Zimmern in: Die Keilinschriften und das Alte Testament von E. Schrader[3], 1903, S. 469–472 („Milk“). Vgl. die Litteratur zu A. „Baal“ Bd II, S. 323.

Moloch, genauer Molech, Molek (הַמֹּלֶךְ, nur 1 Kg 11, 7 ohne den Artikel) wird die Gottheit genannt, welche im Reiche Juda, vielleicht auch in Ephraim, mit Kinderopfern verehrt wurde.

Die LXX schreibt, den Vokal der zweiten Silbe, wie ähnlich in andern Fällen, dem der ersten gleichmachend, *ὁ Μολοχ* 2 Kg 23, 10; Am 5, 26; Jer 32, 35: *τῷ Μολὸχ βασιλεῖ*, auch 2 Kg 23, 13 L und Ze 1, 5 als Variante *Μολοχ*, sonst *ἄρχων* Le 18, 21; 20, 2 ff.; *Μολοχ* bei Aquila Le 18, 21 und 2 Kg 23, 13, Symmachus Le 18, 21 und 2 Kg 23, 10, Theodotion Le 18, 21, Moloch bei Hieronymus. Daher die herrschende Aussprache „Moloch“ im Deutschen (so Luther AG 7, 43, sonst „Molech“). Die Aussprache *Μολοχ* übt ihren Einfluß auch in den Varianten der LXX *Μολχομ* Jer 19, 1. 3; *Μολχολ* 2 Kg 23, 13 für Milkom. Moore (A. Molech § 1) hat wahrscheinlich zu machen versucht, daß die Transskription *Μολοχ* ursprünglich der LXX fremd gewesen und erst aus Aquila, Symmachus und Theodotion in die LXX-Handschriften der Bücher der Könige und der Propheten eingedrungen sei für ursprüngliches *βασιλεύς*. Die doppelte Wiedergabe des Wortes in Jer 32, 35 spricht für diese Annahme; aber *Μολοχ* findet sich doch auch AG 7, 43, wo Am 5, 26 nach LXX citiert wird.

Die Aussprache **molek** ist künstlich gebildet. Die alten Israeliten nannten den Gott zweifellos entweder **melek** „König“ nach hebräischer oder **malk** (**milk**) nach phönicischer Aussprache. Die Punktatoren haben hier (wie wahrscheinlich auch in **ʿaštoret**) die Vokale der beliebten Bezeichnung der Götzen mit **bošet** „Schande“ substituiert (so Geiger S. 301; vgl. A. Baal Bd II, S. 337, 25 ff.). Der LXX-Text zeigt mit seinem *ἄρχων* und *βασιλεύς* = מֶלֶךְ, daß mindestens dem größern Teile der alten griechischen Übersetzer diese spätere Aussprache des Gottesnamens noch nicht geläufig war.

I. Der Melekdienst der Israeliten. 1. Zur Geschichte des alttestamentlichen Melekdienstes. Abgesehen etwa von zwei Stellen des Buches Leviticus, deren Abfassungszeit verschieden bestimmt wird, und von 1 Kg 11, 7, wo **molek** ungenau für **milkom** steht, ist von dem Dienste des Gottes Melek bei den Hebräern erst seit der Zeit des Königs Ahas von Juda die Rede.

Man hat allerdings in dem במלכן 2 Sa 12, 31 (Ketib) eine Spur des Melekdienstes schon zu Davids Zeit finden wollen, indem man das Wort von einem Feuerofen oder Bilde jenes Dienstes verstanden hat (Thenius z. d. St.); allein von einem solchen Gerät im Kultus des Melek wissen wir sonst nichts. Sicher ist mit dem Kerê zu lesen **malben** „Ziegelform“ (G. Hoffmann, ZatW II, 1882, S. 66). Das Ketib ist daraus entstanden, daß an dieser Stelle der Ausdruck העביר steht, der für den Melekdienst die stehende Bezeichnung ist. Es wird aber zu emendieren sein העביד (so Grätz, Gesch. der Juden, Bd I, 1874, S. 256; G. Hoffmann a. a. O.; H. P. Smith, Budde, Nowack z. d. St.): die Kriegsgefangenen Ammoniter wurden zur Arbeit mit der Ziegelform verwendet.

Der älteste Beleg für den Melekdienst scheint der 2 Kg 16, 3 berichtete Vorgang zu sein. Danach brachte der König Ahas seinen Sohn im Feuer dar; Melek wird hier allerdings nicht genannt. Deutlich weist auf ihn als den von Ahas durch Kinderopfer verehrten

Gott 2 Chr 28, 3, indem hier von dem Thale Ben-Hinnom, der Kultusstätte eben dieses Gottes (s. unten § I, 1 b), die Rede ist, wobei der Bericht des Königsbuches gesteigert wird zu der Erwähnung von mehreren im Feuer dargebrachten Söhnen. Die ganze Angabe der Chronik hat aber keinerlei Wert, da sie zweifellos nur aus der des Königsbuches herausgesponnen ist. In dem Bericht des Königsbuches bleibt zweifelhaft, ob das Sohnesopfer des Ahas dem Gott Melek galt. Aber auch wenn hier an keine besondere Vorstellung der Gottheit als „Melek“ sondern an ein Opfer für Jahwe zu denken wäre, so hätte doch Ahas das Vorbild irgend eines speziellen Kultus für diese außerordentliche That haben müssen, da jedenfalls zu seiner Zeit und wohl schon seit Jahrhunderten Menschenopfer im offiziellen Jahwedienst nicht üblich waren. Da wir seit der Zeit Jeremias die Kinderopfer als dem Melek dargebracht bezeichnet finden, ist es mindestens am nächsten liegend, auch von Ahas denselben Kultus oder doch eine Nachahmung desselben ausgeübt zu denken. Den Bericht über das Opfer des Ahas fallen zu lassen und die Kinderopfer erstmals in der Zeit Manasses aufkommend zu denken (Moore), haben wir keine Veranlassung, da im Königsbuch, anders als in der Chronik, Angaben von bestimmten einzelnen Thatsachen sonst nicht auf tendentiöser Erfindung beruhen. Allerdings schweigen die zeitgenössischen Propheten, auch Jesaja, von einem solchen Vorgang, der ihnen doch als eine Greuelthat erscheinen mußte. Auch redet Jesaja nirgends direkt, vielleicht überhaupt nirgends, vom Melekdienst. An der Stelle Jes 8, 21 aus Ahas' oder eher Hiskias Zeit ist bei במלכו nicht an Melekdienst des Volkes als eine besondere Kultusform zu denken; vielmehr ist damit, was der Zusammenhang nahe legt, der von dem Propheten gepredigte Jahwe gemeint (nach Andern der irdische König). Dagegen spielt Jes 30, 33 mit der „Brandstätte“ für „den König“ auf den Melekdienst an; es kann jedoch fraglich erscheinen, ob die Stelle dem Jesaja angehört. Vielleicht ist es aber nicht zufällig, daß gerade Jesaja c. 6, 5 den Gedanken des Königtums Jahwes geltend macht. Es läßt sich darin eine Opposition erkennen gegen bestehenden abgöttischen Melekdienst (vgl. unten § III, 2).

Von Manasse wird das Opfer eines Sohnes ausgesagt 2 Kg 21, 6, auch hier indessen Melek nicht genannt, während 2 Chr 33, 6 auch für Manasses Opfer wieder als Opferort das Thal Ben-Hinnom nennt und von Söhnen in der Mehrzahl redet. Jedenfalls muß zur Zeit Jeremias der von dem Propheten ausdrücklich als solcher bezeichnete Melekdienst vielfach geübt worden sein (Jer 32, 35; vgl. c. 19, 5); im deuteronomischen Gesetz wird das Darbringen des Sohnes oder der Tochter durch Feuer verboten (Dt 18, 10). Auf Melekdienst zu Josias Zeit verweist wohl Ze 1, 5 (malkam).

Ez 23, 37 wird die Sitte des Kinderopfers nicht nur Juda sondern auch dem Reich Ephraim (Ohola und Oholiba) vorgeworfen. Für Melekdienst, überhaupt für Kinderopfer im Nordreich ist das nicht unbedingt entscheidend, da Ezechiel dem Untergang Ephraims schon so ferne stand, daß er diesem Reiche wohl eine Sünde vorwerfen konnte, auf die er nur aus der in Juda bestehenden Übung schloß. Dasselbe gilt von 2 Kg 17, 17, wo das Kinderopfer unter den Sünden Ephraims genannt wird und zwar in einer Klage über das Verhalten Ephraims seit seinem Bestehen. Der deuteronomistische Redaktor, dem diese Klage angehört, schrieb frühestens kurz vor dem Untergang Judas und wird schwerlich zuverlässige Kunde gehabt haben über Vorgänge im Nordreich, welche in den von ihm reproduzierten Quellenaussagen weder direkt noch indirekt bezeugt sind. Von Ahas wird allerdings im Königsbuch gesagt, daß er „wandelte auf dem Wege der Könige Israels und auch seinen Sohn durch Feuer darbrachte“. Das verweist aber nicht, wie Tiele (Geschichte, S. 341) vermutete, auf Kinderopfer der Könige Israels; vielmehr führt das „auch“ und das folgende „nach den Greueln der Heiden“ das Sohnesopfer an als eine weitere Übelthat neben der Nachahmung des Weges der Könige Israels. Am 5, 26 ist nicht sicher von dem Dienste der speziell als molek bezeichneten Gottheit zu verstehen, obgleich LXX und danach AG 7, 43 ihn hier gefunden haben; מלככם mag an dieser Stelle lediglich Apposition sein zu dem vielleicht als Gottesname aufzufassenden כיון. Deutlich scheint mir nur dies, daß es sich hier handelt um Abgötterei, die nicht während des Wüstenzuges sondern in der Gegenwart getrieben wurde, dann also wohl um Abgötterei im Reich Ephraim, da Amos sich in seinen Reden an dieses wendet. Aber die Zugehörigkeit des nicht unentbehrlichen Verses zu der Prophetie des Amos wird bezweifelt.

Neben andern abgöttischen Kultusformen machte auch dem Melekdienst Josia in Jerusalem ein Ende durch Entweihung der Kultusstätte des Tophet im Ben-Hinnom-Thal (2 Kg 23, 10). Später ist aber dieser Kultus wieder von Israeliten geübt worden. [illegible]

57, 9 ist mit dem „König“, welchem man Öl zusendet, gewiß der Gott und nicht ein menschlicher König gemeint, da die Gabe besser für jenen paßt. Danach wird eben vorher v. 5, wo davon die Rede ist, daß die Abgöttischen in Thälern und Felsklüften Kinder (Knaben) schlachten, ebenfalls an den Kultus des Gottes Melek zu denken sein. Die ganze Stelle ist nachexilisch, und angeredet ist wahrscheinlich die von den rückkehrenden Exulanten in Palästina vorgefundene israelitische Bevölkerung (die Samaritaner). Unter dieser also scheint sich der aus vorexilischer Zeit gewohnte Dienst des Melek erhalten zu haben.

Das energische Verbot des Melekdienstes in dem sogenannten Heiligkeitsgesetz, einem der ältern Bestandteile des Priesterkodex, Le 18, 21; 20, 2ff. mit Androhung der Todesstrafe (Le 20, 2), wird noch aus der Königszeit herrühren. Zur Zeit des Exils, wo das Heiligkeitsgesetz redigiert worden ist, lag kaum Veranlassung vor, den Exulanten, in deren Mitte diese Redaktion zweifellos entstand, den Melekdienst zu verbieten.

Der Gottesname „Melek“ wird ausdrücklich im AT nur achtmal (davon viermal Le 20,2–5) genannt, abgesehen von **milkom, malkam** und Am 5, 26 מַלְכְּכֶם, eingeschlossen aber 1 Kg 11, 7, wo **molek** statt **milkom**. Die Stellen sind Le 18, 21; 20, 2–5; 1 Kg 11, 7; 2 Kg 23, 10; Jer 32, 35. Als neunte Stelle für den Gott „**melek**“ wird noch hierher gehören Ze 1, 5, wo בְּמַלְכָּם gewiß aufzufassen ist: „ihr [Gott] **melek**“ und als zehnte Jes 57, 9 לַמֶּלֶךְ. Jes 30, 33 liegt in dem Tophteh für den **melek**, d. i. den König von Assur, nur eine Anspielung auf den Melekdienst vor.

2. Hebräische Intaglios mit dem Gottesnamen מלך. Aus judäischer oder jüdischer Abgötterei stammen wahrscheinlich die Personennamen מלכזף und מלכשת[ח], die auf Topfhenkeln in Jerusalem gefunden worden sind (Clermont-Ganneau, **Sceaux et cachets Israélites, Phéniciens et Syriens,** im **Journ. Asiatique, VIII. Série,** Bd I, 1883, S. 130f.). Das Wort מלך ist hier wohl Epitheton und זף, שת der eigentliche Gottesname, שת vermutlich der ägyptische Name Set. Zu זף mag man mit Clermont-Ganneau den Personnamen זיף 1 Chr 4, 16 vergleichen, worin ein Gottesname stecken könnte. Jene beiden Namen würden dann etwa zu erklären sein nach Analogie der alttestamentlichen Namen **Malkî’ēl** „König ist El“, **Malkijjāh** oder **Malkijjahû** „König ist Jah, Jahu“, also: „König ist Ziph, Set“. Um einen Gott mit dem Spezialnamen **mlk** handelt es sich hier nicht.

Dagegen scheint dies Wort einen unter den Judäern verehrten Spezialgott zu bezeichnen in dem Personnamen גדמלך oder auch vielleicht גרמלך auf einem zu Jerusalem gefundenen Siegelstein, anscheinend aus der persischen Zeit (s. A. „Gad“ Bd VI, S. 332, 23ff.). Der Name ist nach Analogie phönicischer und aramäischer mit גד oder גר zusammengesetzter Personennamen zu verstehen: „Schicksal ist (verleiht) Melek“ oder aber „Schützling des Melek“. Nach dem Fundort des Steines mag der Name (anders A. „Gad“ a. a. O.) ein hebräischer sein, da unter den abgöttischen Israeliten noch der nachexilischen Zeit Melekdienst durch Jes 57, 9 bezeugt ist (s. oben § I, 1). Möglicherweise ist ein Siegel mit dem Personnamen אחתמלך „Schwester des Melek“, worin nach analogen Namen das מלך zweifellos Gottesname ist, hebräischer, vielleicht aber phönicischer Herkunft (vgl. unten § II, 2, b); die Schrift verweist auf verhältnismäßig alte Zeit, vielleicht das 7. Jahrhundert.

3. Die Herkunft des Melekdienstes. a) Ist der Melekdienst althebräisch? Es ist möglich, daß wo im AT Kinderopfer vorkommen, im Sinne der sie Vollziehenden an Jahwedienst zu denken ist. Diese Annahme ist allerdings nicht stattbaft in der von Kuenen (**Theol. Tijdschr.** 1868 a. a. O.) ausreichend widerlegten Auffassung von Oort (a. a. O., S. 59ff.), daß mit **ha-molek** ein bestimmtes Jahwebild bezeichnet werde. Von einem Gottesbild erfahren wir in den Nachrichten über den Melekdienst überhaupt nichts, und mit dem Worte „der König“ kann nicht ein Bild sondern nur ein persönlich gedachtes Wesen bezeichnet sein. Eher aber könnte man annehmen, daß **molek** nichts anderes als eine Bezeichnung für Jahwe sei, der auch sonst **melek** genannt wird (so Eerdmans; Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte², 1893, S. 271; R. Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Übersetzung 1899, S. 284). Namentlich liegt es für die Kinderopfer in den Fällen nahe, an eine Form des Jahwedienstes zu denken, wo, wie in den Berichten über Ahas und Manasse, ebenso bei den im Deuteronomium und von Ezechiel erwähnten Kinderopfern, die damit verehrte Gottheit nicht genannt wird.

Allerdings ob oder inwiefern Ezechiel c. 20, 25f. die menschlichen Erstgeburtsopfer ansieht als für Jahwe dargebracht, läßt sich verschieden beurteilen. Der Prophet legt

Jahwe die Worte in den Mund: „ . . . ich habe ihnen gegeben nicht gute Gebote und Rechte, durch die sie nicht leben werden, und habe sie verunreinigt durch ihre Gaben, durch die Darbringung aller Erstgeburt, damit ich sie vernichte". Da die Erstgeburt nicht näher bestimmt wird, ist an die Erstgeburt überhaupt, also auch an die menschliche, zu denken (gegen Hoonacker S. 72). Aber keinenfalls ist aus Ezechiels Aussage zu erweisen, daß Opferung erstgeborener Kinder bis auf die Reform Josias eine legale Übung des Jahwedienstes gewesen wäre (so Dort u. A.). Dies ist nach dem, was wir über die Entstehung und Entwickelung der Mosaischen Religion bis zu der Zeit Josias schon allein aus den Propheten wissen, unglaublich (s. darüber Kamphausen a. a. O.). Jene Opfer konnten nur durch Mißverständnis (das will wohl Ezechiel sagen), durch falsche Verallgemeinerung des Gebotes der Darbringung der Erstgeburt, als eine gesetzlich geforderte Übung angesehen werden (so Kraetzschmar z. d. St. und im wesentlichen auch Kamphausen S. 66 ff., während Hitzig, Smend, Bertholet z. d. St. und Dort S. 17 f. dem Propheten die Meinung zuschreiben, Jahwe habe das Gebot der Opferung der menschlichen Erstgeburt wirklich gegeben). Oder auch „Gebote und Rechte" ist hier zu verstehen in dem weitern Sinne „Gebräuche" (so nach dem Vorgang Anderer Hoonacker S. 72 f.). Gemeint wären damit die Gebräuche des Melekdienstes, die Jahwe „gegeben", d. h. als Strafe verhängt habe. Die erstere Auffassung ist ohne Frage die richtige, da Ezechiel von der Generation des Wüstenzuges redet (v. 23 f.) und deshalb zweifellos an das beim Auszug aus Ägypten erlassene Gebot der Darbringung der Erstgeburt denkt. Nur diese Auffassung wird ferner dem Wort: „ich habe gegeben" gerecht. Gegeben hat Jahwe die „nicht guten" Gebote als ein Strafverhängnis, das aus der falschen Deutung, welche sie veranlassen, erwächst. Aber auch bei dieser Auffassung ist es nicht notwendig anzunehmen, daß nach Ezechiels Meinung die im Benhinnom-Thal den Melek durch Kinderopfer Verehrenden diesen als mit Jahwe identisch ansahen. Ezechiel mag vielmehr sagen wollen, daß man das aus einem Gebot Jahwes abgeleitete Kinderopfer, weil es in dem bestehenden Jahwedienst keine Stelle hatte, dem Melek darbrachte.

Die aber, auch abgesehen von dieser Ezechielstelle, jedenfalls mögliche Annahme, daß diejenigen, welche Kinderopfer vollzogen, damit Jahwe zu dienen vermeinten (so Stade, Moore) und ihn als den Melek bezeichneten, läßt die Frage offen, wie die Judäer dazu kamen, gerade den durch diese Opfer verehrten Jahwe ständig als **melek** zu bezeichnen (über die Begründung bei Eerdmans s. unten § III, 2). Dieser besondere Name kann doch wohl in jedem Falle nur darauf beruhen, daß die Judäer zu der Zeit, wo bei ihnen diese Opfer aufkamen, ebensolche Opfer außerhalb des Jahwedienstes kannten für einen andern Gott, der mit den Namen **mlk** bezeichnet wurde (so auch Stade u. Moore). Er mag von den Judäern, welche ihn verehrten, hie und da mit Jahwe indentifiziert worden sein. Gegen eine ständige Identifizierung, auch nur im Sinne der Melekverehrer, spricht aber (Tiele, Geschichte, S. 350) der Umstand, daß der Melekdienst seine bestimmte Stätte außerhalb Jerusalems, im Benhinnom-Thal, hatte und daß niemals von Melekdienst im jerusalemischen Tempel oder überhaupt auf den Altären Jahwes die Rede ist. Jeremia jedenfalls und die Leviticusstellen unterscheiden zwischen Jahwe und dem Melek. Wenn Ezechiel (c. 20, 31; 23, 37 ff.) die Kinderopfer den Gillulim, den Götzen, geopfert werden läßt und sich (an der zweiten Stelle) darüber beschwert, daß man dies am Sabbat thue und hernach an demselben Tage Jahwes Heiligtum betrete, so spricht er doch wohl auch für diejenigen, welche jene Opfer vollzogen, das Bewußtsein aus, daß sie damit einem andern Gott dienten als Jahwe. Sie glaubten nur, beiden zugleich dienen zu können (so Hitzig zu Ez 23, 39; Kuenen, Theol. Tijdsch. 1868, S. 570, 575; anders Kraetzschmar und Bertholet zu Ez 23, 39). Natürlich ist ein Kultus beider Gottheiten neben einander nur denkbar, wenn man von Jahwe eine Vorstellung hatte, welche die Übungen des Melekdienstes nicht ausschloß. Unter dieser Voraussetzung läßt Jeremia c. 7, 31 Jahwe von dem Dienst im Benhinnom-Thal sagen, daß er solche Bräuche nicht geboten habe und sie ihm nicht in den Sinn gekommen seien. Das also hatten die Melekverehrer für möglich gehalten.

b) Ist der Melekdienst assyrischen Ursprungs? Von welchem Volke die Judäer diesen Kultus entlehnten, ist aus bestimmten Angaben unserer Quellen nicht zu ersehen. Da unter Ahas die Judäer zum ersten Male mit Assyrien in Berührung kamen, so läge an und für sich die Vermutung nahe, daß dieser zu fremdländischen Kultusformen geneigte König (der Altar von Damaskus 2 Kg 16, 10 ff.) jenen Dienst von den Assyrern überkommen habe (so Graf, Der Prophet Jeremia, 1862, S. 311; Schrader [s. unten § II, 3 b]; früher Stade, ZatW VI, 1886, S. 308, vgl. auch Tiele,

Hist. comp., S. 136). Aber die damaligen Beziehungen zu Assyrien waren noch nicht derartig, daß sie die Übernahme eines assyrischen Kultus wahrscheinlich machen könnten. Überdies ist kein assyrischer oder babylonischer Gott bekannt, welcher dem Melek der Judäer in Auffassung und Kultus entspräche.

Das Wort malik kommt allerdings als Gottheitsepitheton wiederholt in babylonisch-assyrischen Eigennamen vor, z. B. Nabû-malik, ist aber als eigentlicher Gottesname nach Zimmerns Angaben (a. a. O., S. 469) mit Sicherheit nur zweimal nachgewiesen, einmal als Lokalgott einer vielleicht babylonischen Stadt und einmal neben sonst gar nicht oder nur selten vorkommenden Lokalgöttern und fremden Gottheiten (vgl. dazu noch H. Ranke, Die Personennamen der Hammurabidynastie, 1902, S. 19 über ma-lik und ma-al-ku). Eine hervortretende Rolle hat also der Gott Malik im babylonisch-assyrischen Pantheon jedenfalls nicht gespielt. Was wir uns von dieser Gottheit vorzustellen haben, ist ganz zweifelhaft. Nach P. Jensen (ThLZ 1896, S. 67) wird die Gemahlin des Sonnengottes, die er auch ihrerseits für eine Sonnengottheit erklärt (Andere dagegen anders), bezeichnet mit AA = malik. In gütiger brieflicher Mitteilung (4. Mai 1902) präzisiert Jensen diese Angabe dahin, daß die Göttin so bezeichnet werde wegen ihrer mal(i)kûtu; er möchte aber daraus noch nicht schließen, daß sie, „die Herrin der Länder", geradezu malik genannt wurde, vielleicht aber malikatu oder malkatu. Ich muß gestehen, daß ich mir den Sachverhalt in dieser Weise nicht zurechtzulegen vermag. Wenn in dem angegebenen Falle mit AA gemeint ist malik, so muß das Maskulinum irgendwie erklärt werden; andernfalls ist eben nicht malik zu lesen, sondern ein anderer Name, wahrscheinlich Aja (s. Zimmern, Keilinschr. u. d. AT³, S. 368).

Die femininische Form malikatu, malkatu kommt vor als Epitheton für Göttinnen, speziell für Istar, die auch schlechthin maliktu, malkatu genannt wird (s. Schrader und Jensen, SBA 1886, S. 488 ff.; Jensen, Zeitschr. f. Assyriologie XI, 1896, S. 299 f.). — Nach Delitzsch (Assyr. Handwörterbuch s. v. מלך) ist zweifelhaft, ob die Gottheiten mit malik, malikat als „Fürst, Fürstin" („König" bedeutet malik im Assyrischen nicht) bezeichnet werden sollen und nicht vielmehr als mâlik, mâlikat „Berater, Beraterin" (für letzteres auch Zimmern, Keilinschr. u. d. AT³, S. 426. 469). Wo in menschlichen Eigennamen milku mit einem Gottesnamen verbunden erscheint (gleichwertig damit vielleicht die Form milḫi in Urkunden aus der Zeit Artaxerxes' I, s. Zimmern S. 471), bedeutet es nach Delitzsch „Beratung, Entscheidung" (z. B. Ilu-milki „Gott ist mein Rat"). Nach Jensens brieflichen Mitteilungen läßt sich dagegen bezweifeln, daß milki in Eigennamen assyrisch ist, und etwa annehmen, daß diese Eigennamen sämtlich westsemitisch sind (ebenso Zimmern S. 470), wie das für einen Teil derselben (z. B. Ili-milki und Milk-ili in den Amarna-Tafeln) mit Sicherheit anzunehmen ist. Tiele (Geschichte I, S. 340) zweifelte ohne nähere Begründung auch daran, daß das Epitheton malikatu, malkatu einheimisch-assyrischen Göttinnen beigelegt werde. Allerdings ist nach unsern bisherigen Kenntnissen nicht unbedingt ausgeschlossen, daß Istar von den Westsemiten her zu den Babyloniern kam. Es ist aber andererseits denkbar, daß die Epitheta malik, malikatu einheimischen babylonisch-assyrischen Gottheiten beigelegt wurden, obgleich diese Epitheta aus dem semitischen Westen entlehnt waren. Wie immer es mit den vorgelegten Vermutungen stehen möge, die von den Assyrern jedenfalls angewandten Gottheitsepitheta malik, malikatu erscheinen auf babylonisch-assyrischem Boden nicht als besonders hervortretende und verbreitete Gottheitsbezeichnungen. Deshalb ist wenig es wahrscheinlich, daß die Judäer ihren Melek von den Assyrern überkommen haben.

Bestimmte Nachrichten über Kinder- oder überhaupt Menschenopfer bei den Assyrern oder Babyloniern besitzen wir nicht. In Dokumenten geschäftlichen Inhaltes aus der Bibliothek Asurbanipals ist in hypothetischer Weise die Rede von Kinderopfern, speziell von Kinderverbrennung als einer in besondern Fällen dem Vater aufzuerlegenden Strafe. Es ist dabei an Opfer für den Gott Sin und die Göttin Bêlit-ṣêri, d. i. Ašratu, zu denken (Zimmern, GgA 1899, S. 250 f.; Keilinschr. u. d. AT³, S. 134. 599). Bemerkenswert für die Vergleichung mit den alttestamentlichen und phönicischen Kinderopfern ist, daß es sich um das Opfer des ältesten Sohnes und der ältesten Tochter handelt und der Ausdruck „verbrennen" išarrap gebraucht wird wie im AT zum Teil das entsprechende שרף (s. unten § I, 1 a). Ein babylonischer Siegelzylinder (bei A. Jeremias in Roschers Lexikon a. a. O.) scheint ein Menschenopfer darzustellen. Die Götter der Sepharwiter Adrammelech (s. d. A. Bd I, S. 186) und Anammelech (ebend. S. 487) dagegen, die ebenso wie Melek mit Kinderopfern verehrt wurden (2 Kg 17, 31), können hier nicht geltend gemacht werden; denn mit Sepharwajim ist gewiß nicht das mesopo-

tamische (aber auch seinerseits nicht assyrische) Sipar sondern sicher eine syrische Stadt gemeint, etwa Sibrajim zwischen Hamat und Damaskus (s. A. Adrammelech S. 186, 31 ff.).

c) Ist der Melekdienst kanaanäisch-aramäischen Ursprungs? α) Die alttestamentlichen Angaben über die Herkunft des Melekdienstes. Wahrscheinlich war der von den Judäern verehrte Melek eine kanaanäische Gottheit.

Dafür sind Dt 12, 30 f.; 18, 10 allerdings nicht beweisend, wo das Opfern der Kinder unter den Greueln aufgezählt wird, welche Israel von den Kanaanäern nicht lernen sollte; denn daneben werden Formen des Aberglaubens genannt, die entschieden nicht nur kanaanäisch sondern auch althebräisch waren. Die Stellen zeigen aber doch wohl, daß der Deuteronomiker das Kinderopfer als einen Bestandteil des zu seiner Zeit geübten phönicischen Kultus kannte. Von dem Deuteronomiker hat der Verfasser des Königsbuches (2 Kg 16, 3) die Anschauung über die Herkunft des Kinderopfers überkommen; eine selbstständige Kunde darüber besaß er nach seinem wörtlichen Anschluß an das Deuteronomium kaum (ebensowenig natürlich der in Übereinstimmung damit referierende Chronist 2 Chr 28, 3 und der späte Psalm 106, 38). Für kanaanäischen Ursprung des Melekdienstes der Judäer entscheidet auch der Umstand nicht, daß dieser Gott bei Jeremia „der Baal" genannt wird, indem von den Kinderopfern des „Molek" auf den Bamot des Baal die Rede ist (Jer 19, 5 [bāmôt ha-baʿal]; 32, 35; dagegen ist עלות לבעל Jer 19, 5 nach LXX zu streichen); denn obgleich baʿal zunächst kanaanäischer Gottesname ist, bezeichnet dies Wort bei alttestamentlichen Schriftstellern in appellativem Sinne jeden ausländischen Gott.

Aus den alttestamentlichen Angaben ist also höchstens zu entnehmen, daß man von Kinderopfern bei den Phöniciern etwas wußte; dagegen ist daraus nichts zu ersehen über die Herkunft der bei den Judäern im Melekdienst bestehenden Sitte der Kinderopfer oder des damit verehrten Gottes.

β) Der phönicische Gottesname mlk. Wohl aber spricht für den alttestamentlichen Melek als einen kanaanäischen Gott der Umstand, daß die Phönicier, deren Kulten zumeist die israelitische Abgötterei entspricht, wirklich einem Gott oder einer Kategorie von Göttern den Namen oder vielmehr das Epitheton מלך beilegten, das nach den Umschreibungen der Griechen und Römer auszusprechen wäre malk oder auch melk, milk, milik, malik (letzteres in der Benennung des Herakles, d. i. מלקרת, מלכקרת, als *Μάλικα*, für *Μαλικαρ*, s. Schröder, Die phönizische Sprache, 1869, S. 101), nach der Wiedergabe in babylonischen und assyrischen Texten milk oder auch melk (s. Zimmern S. 469 Anmerkg. 1, vgl. S. 471 Anmerkg. 2). Das Wort ist dem hebräischen melek, der gewöhnlichen Bezeichnung für den König, gleichzusetzen (s. das Nähere unten § II, 1 und 2).

Das Königsbuch will in seinem Bericht über Ahas offenbar das durch einen König vollzogene Sohnesopfer als ein erschreckendes Novum brandmarken. Solche Opfer müssen also bis dahin in Juda nicht vorgekommen oder doch nicht gewöhnlich gewesen sein. Trotzdem ist es denkbar, daß schon vorher im Benhinnom-Thal bei Jerusalem ein Kultus des Melek bestanden hatte, der möglicherweise auf die vorisraelitischen Kanaanäer zurückreichte, und daß in dem Kinderopfer nur eine alte, durch die Mosaische Religion zurückgedrängte Kultussitte wieder auflebte. Es läßt sich etwa dafür mit Tiele (Geschichte I, S. 351 f.) geltend machen, daß von einer Errichtung der Opferstätte des Melek, des Tophet (s. unten § I, 1 b) im Benhinnom-Thal, unter Ahas oder später nichts berichtet wird, diese also bei dem Aufkommen des geschichtlich bezeugten Melekdienstes schon bestanden zu haben scheine. Beweisend ist dieser Umstand aber bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten doch nicht. Wie dem sei, es wird anzunehmen sein, daß den schwachen König Ahas die Not seiner Lage dazu trieb, in einem neu belebten oder auch in einem jetzt aus der Fremde entlehnten Kultusbrauch Hilfe zu suchen. Überkam er ihn von auswärts, so kann das nur von seiten der Phönicier oder auch etwa, wie sich weiterhin ergeben wird, der Aramäer gewesen sein. Für die Phönicier spricht nicht nur das auf ihrem Boden besonders häufige Vorkommen des Gottheitsepithetons mlk sondern noch weiter der Umstand, daß bei ihnen — so wenigstens in spätern Zeiten, dann aber gewiß auch schon früher — Kinderopfer vielfach vorkamen (s. unten § II, 4 b).

γ) Mlk als Gottesbezeichnung bei den Aramäern, in Palmyra und bei den Philistern. Der Umstand, daß wir aus alttestamentlicher Zeit für Kinder- oder überhaupt Menschenopfer der Phönicier keine Belege haben, wohl aber aus 2 Kg 17, 31 erfahren, daß die Bewohner von Sepharwajim, allem Anschein nach eine aramäische Stadt, in der Zeit unmittelbar nach Ahas ihre Kinder

Adrammelech und Anammelech verbrannten, könnte vielleicht für eine Entlehnung des Melekkultus speziell von den Aramäern (vgl. oben § 3b Ende) her sprechen, da in diesen Gottesnamen das Epitheton melek enthalten ist. Ahas hielt sich eine Zeit lang in Damaskus auf, um dort dem König Tiglatpileser zu huldigen, und ließ einen dort gesehenen Altar für den jerusalemischen Tempel nachbilden (2 Kg 16, 10 ff.). Danach wäre sehr wohl denkbar, daß noch sonst aramäischer Kultusbrauch auf ihn Eindruck machte. Aber von Kinderopfern und dem Kultus eines Gottes Melek zu Damaskus wissen wir nichts. Auch wurden Kinderopfer bei den Westsemiten durchaus nicht nur jenen aramäischen Gottheiten dargebracht (s. unten § II, 4b), und das Epitheton mlk ist verschiedenen Göttern der kanaanäischen und aramäischen Stämme beigelegt worden. Aber auch wenn der Melek des AT nicht direkt von den Aramäern her zu den Judäern kam, mag dennoch ein spezieller Zusammenhang zwischen ihm und dem Adrammelech oder besser Adad-melech (s. unten § II, 1) bestehen (s. unten § II, 3b).

Als Gottesname oder Gottheitsepitheton ist das Nomen mlk ferner enthalten in dem komponierten palmyrenischen Personnamen מלכאל (Lidzbarski, Nordsemitische Epigraphik, 1898, Wortschatz s. v.) „mlk ist Gott" oder auch „König ist El". — Vielleicht auch liegt diese Gottesbezeichnung vor in dem palmyrenischen Gottesnamen מלכבל *Μαλαχβηλος* (s. A. Baal Bd II, S. 339, 10 ff.; die Belege für den Namen s. bei Cook, A glossary of the Aramaic inscriptions, Cambridge 1898 und Lidzbarski a. a. O., außerdem Malagbel in zwei lateinischen Inschriften auf ungarischem Boden, publiziert von C. Torma in den Archäologisch-epigraphischen Mit aus Oesterreich, Jahrgang VI, 1882, S. 109. 111 und ebenda S. 111 die Sammlung der schon früher bekannten lateinischen Belege für den Gottesnamen, dazu noch eine weitere römische Inschrift: [D]eo soli inv[icto] Malachbel[o] bei Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Bd II, Brüssel 1896, S. 114 n. 123). Allerdings wäre die durch die übereinstimmenden griechischen und lateinischen Transskriptionen sicher bezeugte Aussprache malak sehr auffallend, wenn es sich um ein dem hebräischen melek (oder arabischen mâlik) entsprechendes Wort handeln sollte. Es liegt deshalb nahe, mit Lidzbarski (Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd I, 1902, S. 256 f.) anzunehmen, daß מלך hier, wie arabisches مَلَكَ, statt מלאך stehe, daß also der Name Malachbel „Bote des Bel" bedeute. Aber ich weiß neben dem doch wohl andersartigen alttestamentlichen מלאך יהוה keine entsprechende semitische Bezeichnung einer Gottheit mit Sicherheit nachzuweisen. Wohl mag, wie Lidzbarski (Ein Exposé der Jesiden, ZdmG LI, 1897, S. 598) annimmt, in dem Namen melek ṭaûs für das heilige Bild der Jeziden das Wort melek bedeuten „Engel"; das kann indessen für vorislamische Zeiten nichts beweisen. Was aber das מלך in מלכבל auch bedeutet, schwerlich ist in diesem Gottesnamen das Wort בל ein zu מלך hinzugefügtes Epitheton sondern vielmehr wohl der eigentliche Gottesname; denn als bloßes Epitheton scheint בל bēl in Palmyra nicht vorzukommen. Als solches wird vielmehr die Form bôl gebraucht, so in dem Gottesnamen ירחבול und doch wohl auch in עגליבול (vgl. A. Baal Bd II, S. 324, 47 ff.). Der Gottesname מלכבל bedeutet also, wenn מלך hier = מַלַּךְ sein sollte, wohl keinenfalls „Malak, der Herr" sondern „König Bel"; מלך wäre also Epitheton, wie es das auch, nur in umgekehrter Folge, in dem Gottesnamen Anammelech zu sein scheint (s. A. Anammelech Bd I, S. 487 f.).

In dem im AT wiederholt vorkommenden philistäischen Eigennamen Abimelek wird der Gottesname oder das Gottesepitheton zu finden sein (über die Bedeutung des Namens s. unten § II, 2b).

In einem Eigennamen einer aramäischen Inschrift aus Ägypten wird מלך dem Gott Osir als Epitheton beigelegt: אסרמלך „Osiris ist König" (Corpus Inscriptionum Semiticarum II, n. 155). Welcher Herkunft dieser Name ist, läßt sich kaum bestimmen. Ebenso ist unbestimmbar die Herkunft des Personnamens אלמלך Ilu-mala[ku] in einer assyrisch-aramäischen Bilinguis aus Kujundschik (Corp. I. S., II n. 28). Die Analogie des alttestamentlichen אֱלִימֶלֶךְ und des Ili-milki in den Amarna-Briefen (s. unten § II, 2b und III, 1) legt es nahe, hier מלך als Gottheitsnamen oder Epitheton anzusehen; aber die assyrische Schreibung mala[ku] spricht nach ihrer Vokalisation für die Auffassung als Verbum (ebenso Zimmern S. 171 f.). In dem Namen *ελμαλαχον* auf ägyptischem Boden (bei Miller, Revue archéologique, Nouv. Sér., Bd XXI, 1870, S. 115) ist das *ον* Genetivzeichen, nicht auslautendes nominales Waw; auch hier scheint *μαλαχ* Verbalform zu sein: „El herrscht". In einer ägyptischen Liste syrischer Sklaven aus der

18. Dynastie findet sich der Name ’lmrk (’lmlk), der mit Zimmern (a. a. O., S. 170 Anmkg. 2) nach Steindorff als אלמלך anzusehen ist, wobei zweifelhaft bleibt, ob mlk Nomen oder Verbum ist.

Wenn in der Mescha-Inschrift der Name des Vaters des Königs Mescha zu lesen sein sollte Kemosch melek (s. A. Kemosch Bd X, S. 244,28 ff.), so wäre dadurch mlk als Gottheitsepitheton auch bei den Moabitern belegt. Neuerdings wollen aber Lidzbarski und Halévy (Recherches Bibliques, Bd II, Paris 1901, S. 523 f.) kein [illegible]

Den keilschriftlichen Namen eines edomitischen Königs AA-rammu hat man bisher gelesen Malik-rammu (s. A. Edom Bd V, S. 165,55 ff.). Da AA mit dem Gottesdeterminativ versehen ist, läge hier dann malik als eigentlicher Gottesname vor: „Malik ist erhaben“. Aber die Lesung ist doch unsicher und AA hier vielleicht, wie ebenso auch in der gleichen Benennung der Gemahlin des Samas, anders auszusprechen (nach Zimmern, Keilinschr. u. das AT[3], S. 467 f. Aja). In dem keilschriftlich vorkommenden edomitischen Königsnamen Kauš-malak und der entsprechenden griechischen Form *Κοσμάλαχος* (s. A. Edom, S. 167, 7 ff.) scheint malak nicht Nomen sondern Verbum zu sein: „(der Gott) Kaus herrscht“ (ebenso Zimmern S. 471, der daneben vorschlägt, an מלאך zu denken, was aber, so an's Ende gestellt, gänzlich ohne Analogie wäre).

d) Der ammonitische Milkom. Der Gott der Ammoniter hieß Milkom, so 1 Kg 11, 5. 33; 2 Kg 23, 13 oder Malkam, so Jer 49, 1. 3 (dagegen ist Am 1, 15 nach c. 2, 3 der menschliche König gemeint; über Ze 1, 5 s. unten; vgl. noch Baers Textausgabe zu 2 Sa 12, 30). LXX BL und Aquila (s. Fragments of the Books of Kings ed. Burkitt, 1897, S. 23) haben 2 Kg 23, 13 *Μολοχ*, was gewiß nur Korrektur nach der gewöhnlichen Form ist, denn LXX A hat *Αμελχομ*. Cheyne (Expository Times 1897, S. 143 f.) vermutet nicht ohne Wahrscheinlichkeit, daß 2 Sa 12, 26 f. statt עיר המלוכה und עיר המים beide Male zu lesen sei: עיר מלכם und daß so die Citadelle des ammonitischen Rabba genannt worden sei, weil sie den Tempel des Gottes Milkom enthalten habe.

Der Name Milkom oder Malkam ist offenbar mit dem Namen Milk oder Malk bei den Phöniciern identisch. Das Wort hat dort nur den Zuwachs einer Nominalendung erhalten (Jahve et Moloch, S. 29 f.; de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen ... übliche Bildung der Nomina, AGG XXXV, 1889, S. 190; durch Mimation: Kampffmeyer, ZdmG LIV, 1900, S. 631; vgl. den Personnamen מלכם unten § II, 2 d). Viel weniger wahrscheinlich ist die Erklärung dieses Namens als einer Komposition aus melek und dem Gottesnamen עם (Eerdmans S. 112) nach Analogie des palmyrenischen Gottesnamens Malachbel (falls hier מלך = מלאך), da auf westsemitischem Gebiet solche komponierte Gottesnamen, welche aus zwei parallelen Namen bestehen, Ausnahmen sind, die sich wohl erst in späterer Zeit nachweisen lassen (zu vergleichen noch die phönicischen Gottesnamen Melkart-Rezeph, Melkart-Esmun, wohl auch der palmyrenische Jarchibol und vielleicht Aglibol; schwerlich dagegen gehört hierher Hadad-Rimmon, s. d. A. Bd VII, S. 293 ff.; eine Analogie aus alter Zeit könnte etwa die Bezeichnung Rekub-El in Sendschirli sein; dagegen ist in Aschtar-Kemosch der Mescha-Inschrift die Verbindung andersartig, s. A. Astarte Bd II, S. 156,52 ff., und aus den Bezeichnungen Adrammelech und Anammelech 2 Kg 17, 31 geht nicht notwendig hervor, daß die Gottheiten mit diesen Doppelnamen ständig genannt wurden, sondern nur, daß der Berichterstatter von einem ihnen beigelegten Epitheton melek wußte). Besser ist die Erklärung von מלכם als Kompositum aus מלך־עם mit Zugrundelegung der Bedeutung „Volkskönig“ nach der alten Analogie des phönicischen Melkart „Stadtkönig“ (so Dort S. 81; Kuenen, Theol. Tijdschr. 1868, S. 561); aber bei dieser wie der ersten Deutung wäre der Ausfall des ע auffallend.

Der Kultus des ammonitischen Milkom soll schon durch Salomo unter den für seine Frauen eingerichteten fremden Gottesdiensten in Jerusalem eine Stätte gefunden haben (1 Kg 11, 5 und v. 7, wo mit LXX statt מלך des masoretischen Textes zu lesen ist מלכם (*τῷ βασιλεῖ αὐτῶν*, L *Μελχομ*; Schwally, ZatW 1890, S. 211). Dieser Spezialkult des Milkom scheint neben dem Melekdienst bis auf die Zeit Josias in Jerusalem bestanden zu haben, denn nach 2 Kg 23, 13 befand sich damals eine Bama des Milkom auf dem Ölberg, während nach mehrfachen anderweitigen Belegen der Kultus des Melek seine Stätte im Thale Ben-Hinnom hatte (Baethgen S. 15).

Ze 1, 5 nennt „Malkam“ als in Juda zur Zeit Josias verehrte Gottheit [illegible] zeichnet deutlich diesen Kultus als neben dem Jahwedienst hergehend und von [illegible] schieden, aber von den selben Personen geübt, welche auch Jahwe verehrten [illegible]

d. St.). Hier ist aber schwerlich an den ammonitischen Gott zu denken, dessen Kultus im judäischen Volke sich nicht ausgebreitet zu haben scheint; in מלכם wird vielmehr hier das Pronominalsuffix enthalten sein: „ihr melek“.

d) Ist mlk eine ursemitische Gottesbenennung? Offenbar gehört das Gottheitsepitheton oder der Gottesname mlk, bei den Ammonitern, Philistern, Phöniciern, Aramäern und Palmyrenern vorkommend, hohem Altertum der westsemitischen Religionen an. Die Entlehnung des Kultus eines so bezeichneten Gottes durch die Israeliten läßt sich also in früherer oder späterer Zeit sehr wohl begreifen.

Aber die Hebräer haben auch ihrem eigenen Gott Jahwe, unabhängig vom „Molek“-Dienst, dasselbe Epitheton beigelegt. Dafür indessen, daß dies schon vor der Berührung mit den Kanaanäern geschehen sei, findet sich keine Spur (s. unten § III, 1 und 2). Daß die den Hebräern nahe verwandten Ammoniter ihren Gott Milkom nannten, legt allerdings die Annahme nahe, daß die alten Hebräer ihren Gott mit einem entsprechenden Namen benannten. Es ist aber doch auch für die Ammoniter fraglich, ob sie vor ihrer Einwanderung in Kanaan jenen Namen gebrauchten, namentlich da die ihnen und den Hebräern nächstverwandten Moabiter ihren Stammgott nicht ebenso benannten.

Bei den Arabern ist mir nur der Eigenname عبد الملك (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897, S. 3) als eine etwaige Spur für einen Gott mlk bekannt. Er ist aber nicht notwendig als eine solche aufzufassen; denn in Eigennamen scheint auf ʿabd auch in andern Fällen ein menschlicher Person- oder Geschlechtsname zu folgen (vgl. unten § II, 2d). Dagegen ist im Äthiopischen der Plural ʾamlâk wahrscheinlich eine alte, vorchristliche Gottesbezeichnung (s. Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 476f.).

Es ist danach immerhin nicht undenkbar, daß mlk eine ursemitische, nicht erst auf westsemitischem Boden entstandene, Gottesbezeichnung ist. Ein bestehendes eigentliches Königtum setzt der Name nicht notwendig voraus. Im Assyrischen ist das entsprechende Wort malik überhaupt nicht Bezeichnung für den König sondern für den Fürsten. Das Nomen מֶלֶךְ wird also ursprünglich allgemein den Anführer bezeichnet haben und konnte von diesem gebraucht werden auch bei nomadisierenden Stämmen (so Nestle S. 181, Kerber S. 38), die sich ihre Gottheit nach Analogie ihres patriarchalischen Gebieters vorstellten. Aber der Sachverhalt, daß die alten Araber diesen Gottesnamen anscheinend nicht gebraucht haben, daß er sich für die vorkanaanäische Periode der Hebräer in keinerlei Spuren erkennen läßt, daß er auf babylonisch-assyrischem Boden, wo der König nicht malik genannt wurde, nur vereinzelt vorkommt, dagegen weit verbreitet war bei den Phöniciern und Aramäern, die seit alten Zeiten unter vielen kleinen mit dem Worte mlk bezeichneten Königen standen, macht es doch sehr wahrscheinlich, daß der Gottesname mlk isoliert auf phönicisch-aramäischem Boden entstanden (vgl. auch Wildeboer, Javhedienst en volksreligie, Groningen 1898, S. 10) und von dort aus herübergenommen worden ist von den Hebräern, Babyloniern und Assyrern. Das äthiopische ʾamlâk für sich allein kann diese Annahme nicht widerlegen, da dieser Gottesname auf irgendwelchen Wegen schon in verhältnismäßig alter Zeit von auswärts zu den Äthiopen gelangt sein mag.

Aber selbst wenn die Benennung und Vorstellung von der Gottheit als melek ursemitisch und dann auch althebräisch sein sollte, würde doch anzunehmen sein, daß der Melekdienst, in der Form wie wir ihn seit Ahas in Juda kennen lernen, eine Entlehnung von auswärts her war, allem Anschein nach von den Kanaanäern oder Aramäern, vielleicht, wofür wir weiterhin in dem Kultus der Stadt Byblos Spuren finden werden (s. unten § II, 3), speziell von den Phöniciern her. — Für kanaanäischen Ursprung des Melekdienstes entscheiden sich auch Stade, Nowack, Moore und in seinen letzten Veröffentlichungen Tiele nach dem Vorgang vieler Älterer.

e) Ist die Melek-Vorstellung nichtsemitischen Ursprungs? Von einem nichtsemitischen Ursprung des Melek (Selden, vgl. Movers, worüber zu vergleichen Jahve et Moloch, S. 19, Anmkg. 1) kann bei seinem unverkennbar semitischen Namen nicht geradezu die Rede sein. Höchstens könnte man mit Tiele's älterer Darstellung (Kompendium¹, S. 98) annehmen, daß eine vorsemitische Gottheit in dieser Gestalt semitisiert worden sei, nach Tiele ein „akkadischer“ Feuergott. Diese Gottesvorstellung müßte dann etwa bei einer Einwanderung der Westsemiten von Osten her oder durch die Oberherrschaft der Babylonier in der vorisraelitischen Zeit nach Kanaan gekommen sein. Die Annahme eines nichtsemitischen Ursprungs dieser Gottesvorstellung ist aber durchaus nicht wahrscheinlich, da sich der phönicisch-hebräische Mlk von den andern phönicischen Baalim

nicht wesentlich unterscheidet (vgl. unten § II, 3). Tiele selbst redete denn auch zu letzt (Geschichte I, S. 352) nur von dem „alten kanaanäischen Melek“.

4. Die Formen des Melekdienstes. a) Die Kinderopfer der Judäer. Melek wurde von den Judäern durch Kinderopfer verehrt (Knaben oder Mädchen: 2 Kg 23, 10 [vgl. c. 17, 17]; Jer 7, 31; 32, 35; vgl. Dt 12, 31; 18, 10; Ps 106, 37 f.).

Ständiger Ausdruck für die mit den Kindern vorgenommene Opferhandlung ist הֶעֱבִיר mit und ohne בָּאֵשׁ (Le 18, 21; Dt 18, 10; 2 Kg 16, 3; 17, 17; 21, 6; 23, 10; Jer 32, 35; Ez 16, 21; 20, 31; 23, 37; 2 Chr 28, 3), was gewiß nicht vom Hindurchgehenlassen durch Feuer bei lebendigem Leibe zu verstehen ist, also etwa von Feuerlustrationen (Jahve et M., S. 42 f.; dazu noch mit Moore als ältester Beleg dieser Deutung das *περικαθαίρων* der LXX Dt 18, 10), sondern von der Darbringung im Feuer nach vorausgegangener Schlachtung; denn von einer Schlachtung der Kinderopfer des Melek ist an einigen Stellen ausdrücklich die Rede (Ez 16, 20 f.; 23, 39; vgl. Jes 57, 5; Ps 106, 37 f.; zu der Bezeichnung der Abgötter an der letzten Stelle vgl. A. Feld geister Bd VI, S. 4, 6 ff.). Der Schlachtung gedenken nicht, sondern nur des Verbrennens die Stellen Jer 7, 31; 19, 5, vgl. Dt 12, 31, und zwar mit Anwendung des nicht mißverständlichen Verbums שׂרף. Der andere Ausdruck העביר ist allerdings nicht unauffällig. Man könnte etwa annehmen, באשׁ העביר bedeute: „hinübergeben lassen in's Feuer“ = verbrennen, wie in demselben Sinne gesagt wird בָּאֵשׁ שִׁלַּח „in's Feuer senden“ (Mi 1, 8), wonach dann abkürzend, etwa absichtlich das Schreckliche der Verbrennung verhüllend, העביר ohne den Zusatz באשׁ in eben diesem Sinne gebraucht worden wäre. Allein diese verundeutlichende Abkürzung hat wenig Wahrscheinlichkeit. Vielmehr ist für העביר hier wohl die Bedeutung „übergeben“ anzunehmen, eigentlich „zu Jemand hinüberführen“ (ebenso versteht den Ausdruck in eingehender Besprechung desselben Kuenen, Theologisch Tijdschrift I, 1867, S. 59–64). Das Verbum העביר wird auch sonst zweimal, ohne daß es sich um Melekdienst handelt, in dem Sinne „darbringen“ auf Opfergaben angewandt, allerdings nur bei der Darbringung der Erstgeburt Ex 13, 12; Ez 20, 26, wo, sofern die Erstgeburt nicht zu lösen ist, ebenfalls an Darbringung als Feueropfer zu denken ist.

Abraham Geigers (a. a. O., S. 305) Korrektur הבעיר „verbrennen“ statt העביר für den Terminus des Melekdienstes ist jedenfalls nicht berechtigt. In der von Geiger geltend gemachten Stelle 2 Chr 28, 3, wo ויבער steht für העביר der Parallelstelle 2 Kg 16, 3, liegt vielmehr eine erklärende Korrektur des überlieferten Ausdruckes von seiten eines Abschreibers vor. Dies ergiebt sich zwar nicht daraus, daß neben ויבער das באשׁ „durch Feuer“ überflüssig wäre (Bertheau z. d. St., vgl. aber באשׁ neben שׂרף Dt 12, 31; 2 Kg 17, 31; Jer 7, 31; 19, 5), wohl aber daraus, daß LXX (*καὶ διῆγε*) auch 2 Chr 28, 3 gelesen hat ויעבר.

Es ist allerdings auffallend, daß Le 18, 21 sich der Pleonasmus findet: „du sollst nicht geben, darzubringen (להעביר) dem Molek“. Daraus könnte entnommen werden, daß העביר eigentlich einen speziellen Akt des „Gebens“ oder Darbringens bezeichne. Da aber ein solcher besonderer Akt, auf welchen der Ausdruck העביר passen würde, kaum zu finden ist, so besagt jene doppelte Bezeichnungsweise wohl: „du sollst von deinem Samen nicht weggeben, um dem Molek zu übergeben“. Das להעביר ist übrigens wahrscheinlich später eingesetzt, vgl. נתן für sich allein Le 20, 2–4.

Es ist durchweg deutlich, daß LXX in den Aussagen vom Melekkultus העביר gelesen hat. Meist übersetzt sie es mit *διάγειν*: 2 Kg 16, 3; 17, 17; 21, 6; 23, 10; Ez 23, 37; 2 Chr 28, 3; ebenso ist *ἐν τῷ ἀποτροπιάζεσθαι* Ez 16, 21 = בהעביר. Auch dem *ἐν τοῖς ἀφορισμοῖς* Ez 20, 31 liegt בהעביר zu Grunde; Le 18, 21 beruht *λατρεύειν* auf dem Lesefehler ד statt ר. Freie Übersetzungen wahrscheinlich von העביר sind *ἀναφέρειν* Jer 32, 35, *περικαθαίρων* Dt 18, 10. Auch an den beiden Stellen, wo העביר von der Darbringung der Erstgeburt gebraucht wird, hat LXX offenbar dies Wort gelesen und ähnlich übersetzt wie in den andern Fallen: Ex 13, 12 *ἀφελεῖς*, AFL *ἀφοριεῖς* (vgl. Ez 20, 31); Ez 20, 26 *ἐν τῷ διαπορεύεσθαί με*.

Über Bedeutung und Veranlassungen dieser Kinderopfer erfahren wir aus dem AT nichts. Daraus, daß das Kinderopfer Dt 18, 10 f. zugleich mit Ausübung von Wahrsagerei und Zauberei verboten wird, kann man vielleicht mit Dillmann (zu der St.) schließen, daß der Melekdienst „mit der Mantik und Magie in näherem Zusammenhang stand“. Sicher ist das aber doch nicht; die in Dt 18, 10 f. aufgezählten Akte sind zusammengestellt als heidnische, wie sie geübt worden seien von den Kanaanitern.

Die Form der Kinderopfer als Brandopfer spricht entschieden für die Entstehung [illegible]

Sitte in einem Kulturland. Der Nomade, der keine Feueraltäre errichtet, kennt keine Brandopfer (vgl. Wildeboer, Jahvedienst en volksreligie, S. 10). Bei den Arabern und in den Resten von Opferhandlungen, die sich noch jetzt auf palästinischem Boden beobachten lassen, wird nur das Blut des Opfers an den Altar oder heiligen Stein gebracht, ohne daß eine Verbrennung des Opfers stattfände (für noch noch jetzt bestehende palästinische Sitte s. S. J. Curtiss, Primitive Semitic religion to-day, Chicago 1902, S. 170 ff.). Demnach haben die Hebräer, obgleich sie schon in ältester Zeit Menschenopfer gekannt zu haben scheinen (s. unten § III, 3), die Form des Menschenopfers als Brandopfer schwerlich bei ihrer Einwanderung aus der Wüste mitgebracht sondern gewiß erst in Kanaan kennen gelernt.

Die Brandopfer des Melekdienstes könnten vielleicht auf die besondere Natur dieses Gottes verweisen. Es ist auffallend, daß im AT nur von den Melekopfern der Ausdruck „darbringen durch Feuer" gebraucht wird und bei ihnen stehend ist. Das könnte damit zusammenhängen, daß das Feuer in einer besondern Beziehung gerade zu dem Gott stand, welchem diese Opfer galten. Es ist indessen möglich, daß jener Ausdruck nicht im Melekkultus solenn war, sondern von den alttestamentlichen Schriftstellern gewählt wurde, um das Gräßliche dieses Gottesdienstes hervorzuheben; denn dem Israeliten, der auf die Bestattung des Leichnams in der Familiengruft den größten Wert legte, mußte es als eine Steigerung der Dahingabe erscheinen, daß die Leichen der geschlachteten Kinder dem Feuer preisgegegeben wurden. Oder vielleicht bezieht sich die Hinzufügung „durch Feuer" für die Kinderopfer darauf, daß bei ihnen, was sich etwa annehmen läßt, nicht wie bei andern animalischen Opfern zunächst das Blut dargebracht sondern der getötete Leib sofort verbrannt wurde. Allerdings sind Manipulationen mit dem Blute bei arabischen Menschenopfern bezeugt (R. Smith, Religion, S. 278); das schließt aber nicht aus, daß für die hebräischen Kinderopfer eine andere Sitte bestand. Möglicherweise ist הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ lediglich der Ausdruck für die Darbringung derjenigen Opferart, welche die spätere Kultussprache in einem speziellen Sinn als ʿolāh bezeichnet, d. h. des Ganzopfers, das vollständig verbrannt wurde. Diese Form des Opfers mag zunächst nur oder doch vorzugsweise bei den Menschenopfern üblich gewesen sein; denn die verbreitetste Form des Tieropfers war in der vorexilischen Zeit Israels die des Gemeinschaftsmahles, bei welchem nur ein Teil des Tieres in das Altarfeuer gegeben wurde.

b) Der Ort des Melekkultus (Tophet). Der Ort des Melekkultus war für Jerusalem das Tophet im Thale Ben-Hinnom (Jer 7, 31 f.; 19, 6) oder Bene-Hinnom (2 Kg 23, 10 Ketib).

Das Wort תֹּפֶת bedeutet nach der vorliegenden Punktation, die an molek erinnert, wohl „Ort des Abscheus", eigentlich „das Ausspeien" von תוף (so Hi 17, 6). Aber Jer 19, 6 lautet nicht, als ob תפת ein Spottname für die Opferstätte wäre. Das Wort war wohl wie תָּפְתֶּה Jes 30, 33 (wo aber vielleicht ebenfalls das Tophet des Benhinnom-Thales gemeint ist) eine Bezeichnung der Feuerstätte und ist wahrscheinlich nach LXX ταφεθ, L θαφφεθ (dagegen 2 Kg 23, 10 LXX A θοφθα) auszusprechen תָּפֵת (Hitzig[2] zu Jer 7, 31) oder תְּפַת (Schwally, ZatW X, 1890, S. 214). Eine befriedigende Erklärung des Wortes ist bis jetzt nicht gegeben worden; denn die Ableitung von אפה „backen", also = Ofen (Klostermann zu 2 Kg 23, 10), ist mit Rücksicht auf die Wortbildung wenig wahrscheinlich, und die Annahme, tophet sei ein Aramaismus: תפת = hebräisch שפת (R. Smith, Religion der Semiten, S. 287, Anmkg. 651), hilft nicht, da wir für שפת nur die Bedeutung „stellen, legen" kennen, die uns kaum auf die Bedeutung der Feuerstätte führt, um so weniger da אַשְׁפֹּת nicht den Aschen- sondern den Düngerhaufen bezeichnet. An einen von Älteren aufgestellten Zusammenhang mit dem persischen tâften „brennen" wird nicht zu denken sein.

Das Thal בֶּן־הִנֹּם (vgl. noch Jer 32, 35; 2 Chr 28, 3; 33, 6; über seine Lage s. Benzinger, Hebräische Archäologie, 1894, S. 41) führte nach Einigen von dem Melekkultus seinen Namen, indem man darin eine Anspielung findet auf das Wimmern der geopferten Kinder (von נהם „stöhnen", so Hitzig zu Jer 7, 31 u. A. nach Jarchi). Das ben macht bei dieser Deutung keine Schwierigkeit: „Sohn des Gewimmers" wäre nach hebräischer Ausdrucksweise das wimmernde Kind, wobei an den einzelnen Opferfall gedacht würde; der Plural bĕnê 2 Kg 23, 10 (Ketib) könnte erklärende Änderung sein. Eher aber führte das Thal unabhängig von dem Kultus seinen Namen nach einem so benannten Manne, obgleich allerdings im AT die Bezeichnung nach dem Vater statt des eigenen Personnamens sonst nur bei Berühmtheit des Vaters gebraucht wird und von einem Hinnom nichts bekannt ist. Aber Jer 7, 32; 19, 6, wo der Name des Thales

Ben-Hinnom für die Zukunft umgewandelt wird in „Thal der Schlachtung", scheint von einer schlimmen Bedeutung des gegenwärtigen Namens nichts bekannt zu sein (Dort S. 113 f.).

Der von Ge-ben-Hinnom abzuleitende spätere Name der Hölle Gehenna ist dem Ort ewiger Strafe beigelegt worden als einer Feuerstätte wie sie im Thale Ben-Hinnom bestanden hatte; dieses scheint ursprünglich als der Ort der Endbestrafung angesehen worden zu sein (s. A. Gehenna Bd VI, S. 419, 3 ff.). Danach ist es nicht unwahrscheinlich, daß mâlik als Name des Wächters der unterirdischen Region im Islam auf den im Benhinnom-Thal verehrten Melek zurückgeht (Conder, Syrian Stone Lore, new edition, London 1896, S. 337).

c) Angebliche Melekbilder. Aus Ez 16, 20 f. könnte man schließen (Kuenen, Theol. Tijdschr. 1868, S. 578), daß Melek in „Mannsbildern", vielleicht in Phallen (was allerdings nach der Erwähnung ihrer Bekleidung v. 18 wenig wahrscheinlich), verehrt wurde, denn Diejenigen, welchen die Kinder geopfert wurden, werden v. 17 als „Mannsbilder" bezeichnet. Es ist aber wahrscheinlich, daß die folgenden Suffixe sich auf den allgemeinen Begriff „Götzen" beziehen, der aus der besondern Erwähnung der Bilder herauszunehmen wäre. Vgl. über angebliche Bilder des Melek oder „Kronos" unten § II, 4 a.

II. Malk und Melkart bei den Phöniciern. 1. מלך als phönicischer Gottesname. Der phönicische Gottesname מלך, welchen wir als Vorbild des hebräischen „Molek" ansehen (s. oben § I, 3 c β und d) bedeutet zweifellos „König". Renan (Histoire du peuple d'Israël, Bd I, Paris 1887, S. 286 f.) dachte an die Möglichkeit, daß er aus מלאך „Bote" entstanden sei als eine Parallele zu dem Maleach Jahwe des AT. Allein diese Annahme wird, von anderm abgesehen, schon durch den zusammengesetzten Gottesnamen מלקרת = מלכקרת (s. unten § II, 3 a) verwehrt, der unmöglich bedeuten kann „Stadtbote" sondern nur „Stadtkönig". Der Name מלך, dessen Transskription schwankend ist (siehe oben § I, 3 c β), wurde wohl, nach der Analogie des entsprechenden hebräischen Nomens für „König" in seiner Grundform, ursprünglich ausgesprochen malk, wofür die im Assyrischen und sonst vertretene Aussprache milk eine Verdünnung zu sein scheint. Der A-Laut ist in malk offenbar vielfach unrein wie e ausgesprochen worden, was namentlich die Benennung des Gottes von Tyrus bei den Griechen als *Μελκάρθος* zeigt (vgl. zu diesem Wechsel der Aussprache Schröder, Phöniz. Sprache, S. 127 f.). Eben dieselben Variationen finden sich in der Aussprache des ammonitischen Gottesnamens Milkom, Malkam (s. oben § I, 3 c d), LXX 1 Kg 11, 5. 33 L *Μελχομ*; Jer 49, 3 *Μελχομ*, *Μελχολ*; 2 Kg 23, 13 A *Αμελχομ*. Die Aussprache milkom, *Μελχομ* wird, weil nicht hebräisch, auf bestimmter Tradition beruhen, dagegen malkam vielleicht auf der Deutung „ihr König", LXX 1 Kg 11, 5. 33 *βασιλεὺς αὐτῶν*.

Das Wort מלך kommt für sich allein als Eigenname eines Gottes nicht vor. Höchstens könnte dies in der nicht gut erhaltenen und schwer zu erklärenden zweiten Inschrift von Umm-al-awamid der Fall sein (Corp. I. S., I n. 8). Doch scheint hier מלך nicht eigentlicher Name sondern nur Gottheitsepitheton zu sein. Es ist vielleicht zu lesen [מלכעשת]רת אל חמן. Das hier vermutete מלכעשתרת findet sich inschriftlich anderwärts zweimal; מלך steht in dieser Verbindung wohl statt מלכת (s. A. Astarte Bd II, S. 156 f.). Als Epitheton vor einem andern Gottesnamen ist das Wort מלך noch einige Male zu belegen, nämlich mehrmals vor dem Gottesnamen ba'al (Corp. I. S., I n. 123 a. 147. 194. 380; Hadr. IX bei Euting, Punische Steine, in den Mémoires de l'Académie imp. des sciences de St. Pétersbourg, VII. Série, Bd XVII, 1872 [1871], S. 26) und einmal vor 'Osir (אסר, Corp. I. S., I n. 123 b) in Inschriften, die auf punischem Boden, auf Malta und Sardinien gefunden worden sind. Der komponierte Gottesname steht hier überall in Verbindung mit dem Worte נצב „Stele" (so auch Hadr. IX aus נ.. zu ergänzen), woraus sich, da die dann folgende Widmung andere Gottesnamen nennt, ergiebt, daß nésib malk-ba'al der punische Ausdruck für eine Kultusstele überhaupt war (so zuerst Merx bei Euting a. a. O. S. 27; vgl. A. Malsteine Bd XII, S. 131 f. und außer dem dort Angeführten: Phil. Berger, L'ange d'Astarté, Étude sur la seconde inscription d'Oum-el-awamid, in: La Faculté de Théologie protestante de Paris à M. Édouard Reuss, Paris 1879, S. 41, wo indessen dieses מלך nicht in der Bedeutung „König" sondern = מלאך „Engel" verstanden wird, was mir unannehmbar scheint, s. ThLZ 1880, K. 381 f.).

In einer Inschrift von Altiburos (s. Ph. Berger, Note sur la grande inscription

tion néo-punique et sur une autre inscription d'Altiburos, im Journ. Asiat., VIII. Série, Bd IX, 1887, S. 466 ff.) wird eine Gottheit, wahrscheinlich der Baal-Chamman (der Anfang der Inschrift fehlt), bezeichnet als מלך אדם בעל oder ב' מ' אדם, sodaß also מלך als Epitheton des Baal erscheint. Ebenso glaube ich מלך אדם lesen zu sollen (statt מלך אדן) in der Inschrift Costa n. 4, l. 2 (bei Reboud, Les stèles néo-puniques découvertes par L. Costa, in: Recueil des notices et mémoires de la société archéologique . . . de Constantine, Bd XVIII, 1878, S. 431 ff.) als Epitheton des Baal-Chamman. Irgendwie scheint mit dieser Benennung der Gottheit zusammenzuhängen die Bezeichnung מלך אדם in drei (nicht zwei) Inschriften von Cirta (vgl. A. Edom Bd V, S. 166, 16). Menschlicher Eigenname („König ist [der Gott] Edom") ist sie hier wohl nirgends; in zwei Fällen scheint sie ein Amtsname oder Titel des Urhebers der Votivtafel zu sein, aber in dem dritten (Costa 70) doch wohl ein im Zusammenhang freilich schwer verständliches Gottheitsepitheton. Vgl. zu der Lesung אדם die Vermutung über einen Gott Aram von Zimmern, Keilinschriften u. d. AT[3], S. 478.

Da Philo Byblius (fr. 2, 24 bei C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum, Bd III, S. 569) den Gott Ἄδωδος, d. i. den kanaanäisch-aramäischen Adad oder Hadad (s. A. Hadad-Rimmon Bd VII, S. 288 ff.), unter phönicischen Gottheiten als βασιλεὺς θεῶν nennt, so ist zu vermuten, daß speziell diesem Gott das Prädikat mlk beigelegt wurde. Danach gewinnt es noch mehr an Wahrscheinlichkeit, daß der vermutlich aramäische Gottesname Adrammelech 2 Kg 17, 31 aus Adad-melech korrumpiert ist (vgl. A. Adrammelech Bd I, S. 187, 30 ff.).

In dem palmyrenischen Gottesnamen Malachbel ist wohl מלך, malach, wenn es hier überhaupt „König" bedeutet, nicht der Spezialname des Gottes sondern bloßes Epitheton (s. oben § I, 3 c γ), ebenso in den anscheinend aramäischen Gottesnamen Adrammelech und Anammelech.

In einem keilschriftlichen Texte, der den Vertrag zwischen Asarhaddon und König Baal von Tyrus enthält, wird unter andern Namen für Götter des Westlandes genannt (ilu) Ba-al-ma-la-gi-e (Zimmern, Keilinschr. u. d. AT[3], S. 357), woraus Zimmern (a. a. O., S. 472) בעלמלך rekonstruiert. Ich muß gestehen, daß mir diese Erklärung bei der Art der assyrischen Transskription sehr zweifelhaft erscheint. Keinenfalls wäre mit Zimmern, wenn ich ihn richtig verstehe, malagie als das Verbum מלך aufzufassen; denn nicht ein Gott sondern nur ein Mensch konnte genannt werden „Baal herrscht". Es wäre also an einen doppelten Gottesnamen „Baal-Malk" zu denken; aber malagie statt der sonst üblichen assyrischen Wiedergabe milk bliebe unverständlich. Ich weiß dies malagie, das etwa ein Ortsname sein könnte, einstweilen nicht zu erklären. Überhaupt ist die Benennung eines Gottes mit zwei parallel neben einander gestellten Gottesnamen in so alter Zeit von vornherein nicht wahrscheinlich (vgl. oben § I, 3 c δ über die Ableitung von מלכם aus מלך־עם). Eher könnte nach G. Hoffmanns Vermutung (Zeitschr. f. Assyriologie XI, 1896, S. 246 f.) in dem Ortsnamen Baalbek, בעלבך, dessen Grundform spät entstanden sein möchte, der Doppelname eines Gottes בעלמלך vorliegen. Freilich scheint mir die Ableitung des בך aus מלך recht unsicher.

2. מלך in phönicischen Personennamen. Während מלך nur in den angeführten wenigen Fällen direkt als Gottesname oder Gottheitsepitheton auf westsemitischem Boden außerhalb des AT vorkommt, ist es um so häufiger als Gottesbezeichnung in zusammengesetzten phönicischen Personennamen nachzuweisen.

Wir begegnen in phönicischen Inschriften folgenden Namen mit mlk als erstem Bestandtheil: מלכחלץ, מלכיתן, מלכשמש (?), מלכרם, מלכיתן; ferner gehören hierher wohl die neupunischen Personennamen מלכשמן, מלכיתן. Zu vergleichen sind der palmyrenische Name מלכבאל (s. oben § I, 3 c γ) und die Namen hebräischer Inschriften מלכיהו und נתנמלך (s. oben § I, 2). Mit mlk als zweitem Bestandteil finden sich inschriftlich folgende phönicische, zum Teil speziell punische Personennamen: אדנמלך, אחמלך, אחתמלך, ארשמלך, בדמלך, בימלך, בעלמלך, בנמלך, גרמלך, דעמלך, חמלך, חנמלך, חתמלך, ידעמלך, יחומלך, יתנמלך, מקמלך, עבמלך, עבדמלך, (עזמלך), עזמלך, צדקמלך, daneben noch die neupunischen Namen ארשמלך, בנמלך und עתלמלך. Zu vergleichen sind der aramäische Name אבדמלך (s. oben § I, 3 c γ) und der Name גדמלך oder גרמלך auf einem hebräischen Intaglio (s. oben § I, 2), ferner der moabitische כמשמלך, falls so zu lesen sein sollte (s. oben § I, 3 c γ). Diese Liste von 27 phönicischen und punischen und 5 neupunischen Namen ist allerdings auf eine kleinere Zahl zu reduzieren, da mehrere der angeführten Namen ursprünglich identisch sind. Die 32 phönicischen, punischen und neu-

punischen Namensformen stellen ungefähr 21 wirklich verschiedene Namen dar. In allen diesen Namen, vielleicht mit Ausnahme von dreien, ist es aus der Bedeutung zweifellos, daß **mlk** Gottesbezeichnung, nicht etwa Titel oder Name eines Menschen ist, und auch in den drei andersartigen Namen spricht die Analogie anderer mit einem Gottesnamen zusammengesetzter Personennamen für dieselbe Auffassung. 5

Dazu kommen noch, nur keilschriftlich nachgewiesen, die phönicischen Namen **Milki-ašapa, Abi-milki** und **Aḫi-milki**, ferner in den Amarna-Briefen als kanaanäisch ebenfalls **Abi-milki** und noch **Milk-ili, Ili-milki**, dann gleichfalls in den Amarna-Briefen als Parallelen zu den inschriftlichen Namen ארמלך und עבדמלך: **Milk-uru** und **Abdi-milki**, auch noch anderwärts ein **Uru-milki** von Byblos. Außerdem hat Zimmern 10 (a. a. O., S. 470f.) aus assyrischen Inschriften eine ganze Reihe von weitern Namen gesammelt, die **milki** enthalten und wahrscheinlich, obgleich es sich nicht direkt nachweisen läßt, sämtlich westsemitischer Herkunft sind, nicht gerade deutlich phönicisch oder kanaanäisch sondern vielleicht aramäisch und zum Teil wohl hebräisch. Darunter sind **Milki-ilu, Meliki-ilu, Milki-ûri, Milki-râmu, Ilu-milki** und **Abdi-milki** als Parallelen zu 15 sicher phönicischen oder kanaanäischen Namen zu beachten.

Die stattliche Anzahl phönicischer Eigennamen, die מלך als Gottesbezeichnung enthalten, ist über den weiten Bereich der phönicischen Sprache verbreitet. Besonders stark ist daran Karthago beteiligt, im phönicischen Mutterland vor andern Orten die Stadt Byblos. Der Gebrauch der Gottesbezeichnung reicht von der Zeit der Amarna-Tafeln 20 bis in die späten Jahrhunderte der neupunischen Inschriften. (Darüber, daß in den kanaanäischen Eigennamen der Amarna-Briefe das Ideogramm für „König“ in der That durchweg **milki** zu lesen ist, s. Zimmern S. 470 Anmkg. 1.)

a) מלך als Epitheton einer Gottheit in phönicischen Personennamen. In einigen wenigen dieser Namen ist **mlk** deutlich Epitheton eines daneben genannten 25 Gottes. Die Namenbildung wird so zu verstehen sein, daß **mlk** das Prädikat zu dem Gottesnamen als dem Subjekt darstellt. So in dem Namen בעלמלך, der doch wohl nur bedeuten kann „Baal ist König“. Man könnte freilich diesen und ähnliche Namen auch verstehen als zu menschlichen Personennamen gewordene komponierte Gottesnamen, also „Baal, der König“. Allein nach der Analogie zahlreicher anderer semitischer Personennamen liegt 30 die Auffassung als Aussagesatz näher. Der Name בעלמלך kommt vor in einer Inschrift von Idalion (für alle Namen, deren inschriftliche Belege ich nicht angebe, verweise ich auf Lidzbarski's Nordsemitische Epigraphik, „Wortschatz“ S. 204 ff.), in Münzlegenden als Name eines Königs von Kition, wahrscheinlich im 5. Jahrhundert (s. de Vogüé, **Mélanges d'archéologie orientale**, Paris 1868, **Appendice**, S. 7 ff.), keilschriftlich in 35 der Aussprache **Ba'al-maluku** als Name eines Arwadäers (s. Zimmern S. 472; vgl. über die Form מלך unten § III, 1 und zur Aussprache mit u G. Hoffmann, Phönikische Inschriften, AGG **XXXVI**, 1890, S. 6). Identisch mit בעלמלך ist vielleicht der punische Name בעממלך (**Corp. I. S., I n.** 586), wenn so nicht vielleicht irrtümlich geschrieben worden ist statt בעמלך. – Hierher gehört wohl auch der im AT als kanaa- 40 näisch genannte Name **Malkîṣedeḳ** in dem Sinne: „König ist (der Gott) Ṣedeḳ oder **Ṣaddîḳ**“ (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 14f.; ob in diesem Namen und den analogen Namensformen das î Suffix oder Nominalendung ist, darf hier dahingestellt bleiben) und etwa der vielleicht ebenso zu verstehende Name auf cyprischen Münzen צדקמלך „**Ṣedeḳ** ist König“, vielleicht aber vielmehr: „gerecht ist 45 Malk“ (vgl. alttestl. **Ṣidḳijjâhû**). In dem Personnamen דמלך = דממלך einer Inschrift aus Tyrus scheint דם ein Gottesname zu sein (also „Dom ist König“) wie ebenfalls in den Namen דמצלח, דמחנא, *Δομσαλως*, *Δομανως* in einer Bilinguis aus Athen (**Corp. I. S., I n. 115**): „Dom schenkt Gedeihen“, „Dom ist gnädig“.

Ebenso ist **mlk** Gottheitsepitheton in den oben (§ I, 2) angeführten jüdischen Namen מלכיה und מלכיהו[ה], in dem aramäischen אבדמלך und dem zweifelhaften moabitischen כמשמלך (s. oben § I, 3 c γ).

Wahrscheinlich gehört ferner hierher der neupunische Personname מלכעמן, worin עמן doch wohl Gottesname ist: „König ist Ammon“.

b) מלך als Name der Gottheit in phönicischen Personennamen. In den übrigen Namen ist **mlk** entweder Eigenname eines Gottes oder doch ein den Gottesnamen vertretendes Epitheton eines Spezialgottes. Ich stelle zur Vergleichung [illegible] chende Namen, die den aus מלך gebildeten Gottesnamen מלקרת (s. unten § II, [illegible] halten, neben die mit מלך.

Der am häufigsten zu belegende unter diesem Namen ist [illegible] „Malk hat [illegible]

Name eines Königs von Kition und Idalion (Corp. I. S., I n. 10. 11. [14]. 16a. [17]. 18. 88. 89. 90. 91. 92, cyprisch transskribiert n. 89 im Genet. *Μιλκιαθωνος*; vgl. die Münzen bei de Vogüé, Mélanges, Appendice, S. 10 ff.), auch von andern Personen auf Cypern vorkommend (Corp. I. S., I n. 59. 64. [77] und noch in einer 5 weitern Inschrift von Citium bei Lidzbarski a. a. O., S. 420 n. 3, Z. 4), ebenso in Karthago (Corp. I. S., I n. 176. 242. 795), hier auch in der kürzern Form מלכתן (n. 144). Neupunisch kommt der Name vor in der Form מלכעתן, in lateinischen Inschriften im Genet. Milchatonis, Milcatonis und punisch auch in umgekehrter Stellung יתנמלך.

10 Ebenfalls öfters ist zu belegen der Eigenname עבדמלך „Diener des Malk", daneben punisch בדמלך (wo aber zweifelhaft ist, ob בד Abkürzung für עבד; eine andere Erklärung bei G. Hoffmann, Phönik. Inschriften, S. 5), Abdi-milki in den Amarna-Briefen, cyprisch *Αβδιμιλκων* (Corp. I. S., I n. 89), wozu vielleicht noch gehört punisches עבבמלך und עדמלך, schwerlich dagegen בבמלך, nach J. und H. Derenbourg geschrieben statt 15 בדמלך (vgl. unten § II, 2 c). In diesen Namen ist übrigens mit עבד nach der Analogie des nabatäischen עבדמלכו (s. unten § II, 2 d) mlk nicht notwendig Gottesname. Zu Gunsten der Auffassung als Gottesname sind zu vergleichen der phönicische Name עבדמלקרת „Diener des Melkart" und die punischen אמתמלקרת, בתמלקרת „Magd des Melkart", vielleicht auch בדמלקרת Bodmilcar.

20 In eben diese Reihe gehören die Namen גרמלך (Corp. I. S., I n. 50) „Schützling des Malk" und אהלמלך (ebend.), neupunisch עהלמלך, doch wohl = „Zeltgenosse des Malk". Für die Erklärung des letztern Namens mit „Wohnung ist Malk" (Ulmer, Die semitischen Eigennamen im Alten Testament I, 1901 [Erlanger Dissertation], S. 34) läßt sich eine Analogie kaum geltend machen. Die erstere Deutung, die von Renan (zu 25 Corp. I. S., I n. 50) stammt, wird nicht durch den undeutlichen edomitischen Namen Oholibama widerlegt. – Hierher gehört ferner מקנמלך = מקנהמלך „Besitz des Malk" auf einem phönicischen Siegelstein (M. A. Levy, Siegel und Gemmen, 1869, S. 24).

Ebenfalls ist unter die Namen, welche die Zugehörigkeit zu der Gottheit zum Ausdruck bringen, zu stellen der punische Name חמלך = אחמלך „Bruder des Malk", ent-30 sprechend dem alttestamentlichen אֲחִימֶלֶךְ und dem keilschriftlichen Namen eines Arwadäers und eines Königs von Asdod Aḫi-milki (s. Zimmern S. 470; [A?-]ḫuni-milki in Wincklers Eigennamen-Verzeichnis zu den Amarna-Tafeln ist nach Knudtzons „Kollation der El-Amarna-Tafeln" in: Beiträge zur Assyriologie, Bd IV, Hft. 1, 1899, S. 110 zu streichen). Der Name חמלך bedeutet nicht etwa „Bruder ist Malk", denn es kommt, als 35 phönicischer oder hebräischer Name, in einer Siegelinschrift das entsprechende אחתמלך vor (Levy, Siegel und Gemmen, S. 38), das nur bedeuten kann „Schwester des Malk", und punisch ebenso חתמלך, lateinisch otmilc, daneben punisch חתמלקרת. Dem männlichen Namen entspricht Hamilcar, Himilcar, d. i. חמלקרת. Danach ist auch מלך in dieser Zusammenstellung gewiß Gottesname; weniger sicher ist dies מלכו in dem nabatäischen 40 Eigennamen אחמלכו (Corp. I. S., II n. 231; vgl. unten § II, 2d über עבדמלכו). Unter die Namen, die ein Verwandtschaftsverhältnis zu der Gottheit ausdrücken, gehört doch auch wohl der Personname בנמלך in einer phönicischen Inschrift von Abydos (s. J. und H. Derenbourg, Les inscriptions phéniciennes du temple de Seti à Abydos, in der Revue d'Assyriologie, Bd I, 1886, S. 87). Er bedeutet am wahrscheinlichsten 45 „Sohn des Malk", wie wohl auch das alttestamentliche Bĕnājāhû, Bĕnājāh besagen will „Sohn des Jahwe".

Andere Namen drücken nicht ein Verhältnis zu dem Gott aus, sondern enthalten wie der oben an erster Stelle angeführte Namen מלכיתן eine Aussage von der Gottheit. So der punische Name מלכחלץ „Malk errettet". Auf phönicischen Siegeln und Gemmen 50 kommt vor מלכרם „Malk ist erhaben", in einem Fall altbezeugt, nach dem Fundort des Steines in Ninive etwa dem 8. Jahrhundert angehörend (s. Levy, Siegel und Gemmen S. 5 f.); vgl. dazu in assyrischen Inschriften wiederholt Milki-râmu, so als Eponymen-Name vom Jahre 654(?), s. Zimmern S. 471. Nur keilschriftlich, für einen König von Byblos, kennen wir den Namen Milki-asapa (s. Zimmern S. 470), etwa = hebräisch 55 מלכאסף (Schrader, Keilinschr. u. d. AT², S. 185; vgl. אביאסף Ex 6, 24), das wohl bedeuten würde „Malk nimmt auf", oder auch אסף = יסף: „Malk vermehrt (die Familie)".

Gewöhnlich steht in den Namen, die eine Aussage enthalten, מלך an zweiter Stelle mit einem als Prädikat voraussstehenden Nomen beziehungsweise Adjektivum oder Verbum. Ob Nomen beziehungsweise Adjektivum oder ob Verbum, läßt sich nicht überall erkennen. 60 In Byblos kommt als Königsname vor אדרמלך „herrlich ist Malk" (s. A. Adrammelech

Bd I, S. 187, 8 ff.), ferner in Tyrus und mehrfach in Karthago der Name עזמלך „stark ist Malk" (Ἀζέμιλκος, s. Schröder, Phöniz. Sprache, S. 128; Nöldeke, Artikel Names in der Encyclopaedia Biblica III, 1902 § 29 giebt noch an מלכעזר, das ich nicht nachweisen kann). Etwas anderer Art ist die Bildung des Namens ארמלך, für einen König von Byblos (Corp. I. S., I n. 1, Z. 1), falls so zu lesen ist; er würde bedeuten „Feuer ist Malk" (vgl. hebr. אוריאל und אוריה, אוריהו), schwerlich, weil gegen die Analogie: „Feuer des Malk". Man hat freilich auch ergänzt אדמלך oder אבמלך; aber keilschriftlich kommt Uru-milki als Name eines Königs von Byblos vor (s. Zimmern S. 470) und in den Amarna-Briefen Milk-uru, wie es scheint, ebenfalls als in Byblos geführter Name (zu den Stellen in Wincklers Ausgabe noch Milkur 53, 43 nach Knudtzons Kollation a. a. O., S. 113). Hierher würde auch gehören der jüdische Name גדמלך (s. oben § I, 2), wenn er wirklich so zu lesen ist, = „Schicksal ist (verleiht) Malk". — In andern Namen ist dem mlk ein als solches nicht zu verkennendes Verbum vorangestellt, so in dem Königsnamen von Byblos יחומלך (Corp. I. S., I n. 1), vielleicht mit der Bedeutung „Malk schenkt Leben", vielleicht aber „Malk verkündet" (durch ein Orakel), vgl. Amarjah „Jahwe redet" (so Nöldeke, A. Names a. a. O. § 33), und in dem punischen Personnamen ידעמלך „Malk weiß". Möglicherweise gehört noch hierher neupunisches חמלך statt חנמלך „gnädig ist Malk", wenn nicht etwa חמלך = אחמלך zu lesen ist (Lidzbarski s. v. חנמלך).

In der ganzen zweiten Reihe von Eigennamen ist mlk zu verstehen als Gottesname oder wohl eher als für den eigentlichen Gottesnamen gesetztes Epitheton. Daß mlk der eigentliche Name eines Spezialgottes war, ergiebt sich aus diesen Namen mit Deutlichkeit ebensowenig als für ba'al aus Eigennamen wie Hannibal u. s. w. Vielmehr ist wahrscheinlich, daß malk ebenso wie 'adon und ba'al an verschiedenen Orten jeweils dem höchsten Gott beigelegtes Epitheton war, sodaß dann nur der Malk des und des Ortes eine Besonderheit darstellte. Auch einen Spezialgott des Namens Adon oder Adoni hat es bei den Phöniciern nicht gegeben. Obgleich die Griechen die sehr bestimmt individualisierte Gestalt des Adonis von den Phöniciern entlehnten, beweist das doch nichts für den Namen, sondern zeigt nur, daß das Epitheton Adoni von den Griechen angesehen wurde als der Eigenname des Adon von Gebal, dem ihr Adonis zumeist entspricht.

In die zweite Eigennamen-Reihe mit mlk an Stelle eines eigentlichen Gottesnamens gehört vielleicht auch der Name 'Ăbîmelek, der nicht nur im AT als hebräischer und philistäischer vorkommt sondern auch keilschriftlich, geschrieben Abi-milki, als Name in Tyrus (Amarna-Briefe) und Arados (bei Asurbanipal, s. Zimmern S. 470; vgl. den Namen des assyrischen Eponyms für das Jahr 887 v. Chr. Abu-malik in dem assyrischen Regentenkanon, Schrader, Keilinschr. u. d. AT², S. 470), mag man ihn nun verstehen: „Vater ist Malk" oder „Vater des Malk". Nach Analogie des Frauennamens אחתמלך „Schwester des Malk" wäre die Auffassung „Vater des Malk" die richtige (so Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 480) aber da südarabisch אב|מ|לך als Frauenname vorkommt (Corp. I. S., IV n. 85), so ist doch wohl die Bedeutung entweder „Vater (mein Vater) ist Malk" (so jetzt Nöldeke, A. Names § 44: „mein Vater ist Melek") oder auch nach einer dritten Möglichkeit ist אבי „mein Vater" als Bezeichnung eines bestimmten Gottes aufzufassen (so Olshausen, Hebräische Sprache, 1861, S. 615; Winckler und Zimmern, Keilinschr. u. d. AT³, S. 480, Anmkg. 2; nach Hommel, Aufsätze und Abhandlungen II, 1900, S. 160, Der Gestirndienst der alten Araber, 1901, S. 13 f. und Ulmer, Eigennamen, S. 2 speziell Bezeichnung des Mondgottes Sin), sodaß dann מלך Prädikat wäre: „mein Vater ist König". So wird אבי in dem hebräischen Namen אביאסף und noch in andern (keinenfalls aber in אביה) zu verstehen sein (s. auch Nöldeke, A. Names a. a. O.); aber in der Zusammenstellung mit dem so oft als Gottesname vorkommenden mlk liegt es näher, dieses in 'Ăbîmelek als Gottesnamen und also als das Subjekt der Aussage aufzufassen nach Analogie des hebräischen 'Ăbijjah. Dieser Name spricht zugleich dafür, daß melek in 'Ăbîmelek nicht etwa Name oder Titel eines Menschen ist. — In dem Namen eines südpalästinischen Häuptlings der Amarna-Briefe Milk-ili und dazu [illegible] Ili-milki (auch noch ein anderer Ili-milku, s. Zimmern S. 470) ist es namentlich bei dem Wechsel der Stellung zweifelhaft, ob milk Prädikat oder Subjekt ist, also [illegible] liches oder aber für den Gottesnamen eintretendes Epitheton: „El ist König" oder „Malk ist Gott". Ebenso liegt es mit dem palmyrenischen מלכבל (s. oben § I, 3 c γ).

c) Phönicische Personennamen mit מלך, deren Lesung oder Bedeutung

zweifelhaft. In welche der beiden Reihen von Eigennamen und ob überhaupt in eine von beiden der Personname ·מלכבבש oder besser gelesen ·מלכבעש (so Lidzbarski s. v.) in einer phönicischen Inschrift aus Abydos (J. und H. Derenbourg, Revue d'Assyriol. I, S. 85) gehört, läßt sich bei der Undeutlichkeit des zweiten Bestandteils des Namens nicht entscheiden. Durchaus unklar ist ferner der neupunische Name במלך. Er könnte Abkürzung sein für אבבמלך oder עבדמלך, בדמלך, wenn ב hier nicht, wie vielleicht auch בד (s. oben § II, 2b), Präposition ist: „mit Malk." Vielleicht liegt dieser Name auch vor in einer Inschrift aus Abydos (J. und H. Derenbourg a. a. O., S. 95). Möglicherweise ist der Gottesname oder das Epitheton mlk ferner zu erkennen in dem nicht vollständig erhaltenen Personnamen einer neupunischen Inschrift von Ain-Jussef ארש[מ]לך (s. J. Derenbourg in der Revue archéologique, Nouv. Sér., Bd XXXI, 1876, S. 175 f.); ob Name oder Epitheton, bleibt unsicher bei der zweifelhaften Bedeutung von ארש, das, nach dem punischen Personnamen עבדארש zu urteilen, Gottesname sein könnte, aber nach dem punischen Frauennamen ארשתבעל auch Appellativum sein kann: „Verlobter des Malk".

d) Die nabatäischen, palmyrenischen und phönicischen Personennamen מלכו, *Μάλιχος*, *Μάλχος*, מליכת, (מלכבם). Ursprünglich eine Gottesbezeichnung ist vielleicht zum Teil der nabatäische und palmyrenische Eigenname מלכו, der vielfach vorkommt, besonders als Name mehrerer nabatäischer Könige (s. die Inschriften-Belege bei Cook, Glossary, dazu noch Corp. I. S., II n. 158, ferner Palm. 33. 35 bei de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—1877, eine palmyrenische Inschrift vom J. 116 n. Chr. bei de Vogüé, Journ. Asiatique, VIII. Série, Bd I, 1883, S. 244 und eine palmyrenische Inschrift von Nazala bei Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale II, in der Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, fasc. 113, Paris 1897, S. 99; der Königsname מלכו auch auf Münzen, s. de Vogüé, Mélanges, Appendice, S. 22. 27 f. 34). Dieser Name kann neben andere menschliche Eigennamen zu stellen sein, die aus einem Gottesnamen ohne Zusatz bestehen (s. darüber A. Hadad Bd VII, S. 284, 25 ff., wozu noch zu vergleichen Georg Hoffmann im Anhang zu H. Meyersahms Kieler Dissertation: Deorum nomina hominibus imposita, Kiel 1891, S. 33—37 und die Analogien römischer und griechischer Personennamen bei Meyersahm). Handelt es sich bei dem Namen מלכו überhaupt um eine Gottesbezeichnung, so müßte sie aber nicht notwendig als eigentlicher Gottesname, sondern könnte auch als bloßes Epitheton verstanden werden; denn in hypokoristischen Namen, die aus einer Aussage von der Gottheit entstanden sind, ist bald der Gottesname für sich allein, bald die Aussage mit Weglassung des Gottesnamens stehen geblieben (Fälle der letztern Art der Verkürzung s. bei Nöldeke, A. Names § 49 f. 53). Auch der Name *Μάλχος* Jo 18, 10 (und sonst, so in einer Inschrift aus Gerasa als Name eines Geraseners, s. H. Lucas, Griechische Inschriften aus Gerasa, Mit und Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins 1901, S. 37; dazu noch die palmyrenischen Namen מלכוסא = Malchus, מלכיון = *Μαλχίων*, auch מלכו, bei Cook und Lidzbarski s. vv.) kann hierher gehören; ein jüdischer Name, in welchem מלך Epitheton Jahwes gewesen wäre, würde schwerlich so abgekürzt worden sein.

Aber מלכו und *Μάλχος* ist nicht notwendig überhaupt Gottesname, ist es jedenfalls nicht überall. Der nabatäische Königsname wurde ausgesprochen mâliku, ist also der arabische Name مالك, wofür Nöldeke (bei Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien, 1885, S. 63) hingewiesen hat auf den Periplus Maris Erythraei § 19 (Geographi minores ed. Müller I, S. 272: *εἰς Πέτραν πρὸς Μαλίχαν, βασιλέα Ναβαταίων*). Die Form *Μάλιχος* kommt öfters vor, und zwar nicht nur bei Josephus von den nabatäischen Königen, wo die Überlieferung (nach Niese) daneben *Μάλχος* bietet (wahrscheinlich unter dem Einfluß des neutestamentlichen *Μάλχος*), sondern auch von andern Personen, so in der Bilinguis Palm. 35 bei de Vogüé, mehrmals als Name eines Juden bei Josephus (Antiq. XIV, 5, 2 u. s. w.), auch als idumäischer Name Corp. Inscript. Graec. 5149. In dem nabatäischen Personnamen עבדמלכו (Corp. I. S., II n. 161. 195. 230) ist מלכו nach der Analogie zweier anderer, mit עבד und einem Königsnamen zusammengesetzter nabatäischer Personennamen schwerlich Gottesname sondern der Name eines Königs Mâliku (so Nöldeke bei Euting, Nabat. Inschr. S. 32 f.; vgl. jedoch Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2], S. 4). Auch *Μάλχος* kann einem als Eigenname nicht mehr vorkommenden مَلْك entsprechen (Nöldeke a. a. O., S. 63)

und wird dann ebenso wie **Mâliku** schwerlich auf einen Gottesnamen zurückzuführen sein, da wir einen arabischen Gott Malk oder Malik nicht kennen. Eben deshalb ist in dem Personnamen אחתמלכת (doch wohl so zu verbinden) einer Inschrift aus Higra (Corp. I. S., II n. 231) schwerlich ein Gottesname מלכת zu erkennen, obgleich der entsprechende Name Achimelek, אחימלך, **Ahi-milki** im AT (s. unten § III, 1) und bei den Phöniciern (s. oben § II, 2b) vermutlich den Gottesnamen enthält. Einem Menschen konnte mit Bezug auf die an ihm beobachteten oder von ihm erhofften persönlichen Eigenschaften der Name „König" oder „Herr" beigelegt werden (vgl. Noldeke, A. Names a. a. O. § 57 und oben § I, 3d über عبد الملك). Bei der in nabatäischen Inschriften vorkommenden sekundären Namensform מליכת (*Μαλειχαθος*, bei Lidzbarski s. v.) als Mannes- und auch als Frauenname ist jedenfalls nicht an einen Gottesnamen zu denken.

Aber der Name *Μάλχος* = מלך kommt auch von Phöniciern vor und scheint auf phönicischem Boden nach seinem öftern Gebrauch einheimisch zu sein. *Μάλχος* war der eigentliche Name des Philosophen Porphyrius aus Tyrus und *Μῶχος*, entstanden aus *Μάλχος*, der Name eines sidonischen Schriftstellers, auch eines punischen Märtyrers. *Μίλιχος* kommt vor als Name eines Phöniciers und **Milicus** als der eines afrikanischen Bischofs (s. Schröder, Phöniz. Sprache, S. 101. 128; der Personname **Milcho** ebend. S. 128 ist wohl Abkürzung eines komponierten Namens). Ein phönicischer menschlicher Eigenname Malk könnte sehr wohl von Haus aus der Gottesname sein. Inschriftlich ist ein phönicischer Personname מלך noch nicht mit Sicherheit nachgewiesen. Allerdings ist er zu lesen in einer karthagischen Inschrift (Euting, Sammlung der karthagischen Inschriften, I, 1883, n. 139); möglicherweise fehlen aber Buchstaben am Anfang und ist etwa zu ergänzen עבדמלך (Bloch, Phoenicisches Glossar, 1890, s. v.).

Wo der Name מלכם auf einem aramäischen Siegel von unbestimmbarer Herkunft (Corp. I. S., II n. 94; vgl. M. A. Levy, Phönizische Studien II, 1857, S. 31 f.) seiner Bedeutung nach unterzubringen ist, läßt sich schwer sagen. Der Personname Malkam kommt 1 Chr 8, 9 in einem benjaminitischen Geschlechtsregister vor und wird dort mit Aufenthalt in Moab in Verbindung gebracht. Einheimisch hebräisch ist er danach nicht sicher. Für das Sabäische finde ich die Namen מלכם und מלכים angegeben, kann sie aber meinerseits nicht nachweisen. Jedenfalls ist die Endung **am** in dem alttestamentlichen Namen die in Eigennamen häufige Bildungssilbe. Ob diesem מלכם der Gottesname zu Grunde liegt oder nicht, läßt sich nicht entscheiden, ebensowenig bei dem hebräischen Eigennamen מֶלֶךְ in der Chronik (s. unten § III, 1).

3. Die Vorstellung von Malk und Melkart. a) Melkart-Herakles und der phönicische „Kronos". Der, wie es scheint, zunächst als Epitheton gebrauchte Gottesname **malk** ist zu Tyrus mit einem Zusatz versehen worden, der zunächst nur auf den Ort der Verehrung hinweist. Mit diesem Zusatz verbunden ist **malk** Eigenname eines von Tyrus aus weithin verbreiteten Gottes geworden. Der Spezialgott von Tyrus wird nämlich inschriftlich מלקרת, bei den Griechen *Μελκάρθος* genannt, s. A. Baal Bd II, S. 331, 50 ff.; vgl. noch die inschriftlichen Belege für den Gottesnamen bei Lidzbarski s. v. und dazu ferner מלקרת oder wohl eher עבדמלקרת, als Personname in einer 1894 zu Larnaka auf Cypern gefundenen Inschrift, s. G. A. Cooke in The Academy, Bd XLIX, 1896, S. 59 und G. B. Gray, ebend. S. 100. Vielleicht gehört hierher auch der keilschriftliche Name für einen König von Sidon **Abdimilkutti**, was eher = עבדמלקרת als = עבדמלכת zu sein scheint (Zimmern S. 172). Der Name מלקרת ist ohne Zweifel entstanden aus מלך קרת „König der Stadt". Er macht deutlich, in welchem Sinne die Gottheit bei den Phöniciern als „König" bezeichnet wurde. Man nannte sie so als den Gebieter des zum Staat organisierten Stammes.

In Tyrus und in der tyrischen Kolonie Karthago kommt daneben in Eigennamen das einfache **malk** oder **milk** als Gottesname vor. Wir haben in den Amarna-Briefen den Namen eines Tyriers **Abi-milki**, freilich aber in dem tyrischen Namen אבימלך das Wort **mlk**, wie es scheint, als bloßes Prädikat eines anders benannten Gottes. In zahlreichen karthagischen Eigennamen wird מלך wie ein Gottesname gebraucht. Überhaupt erscheint in den phönicischen Eigennamen מלך vorzugsweise in dem Wert eines Gottesnamens angewandt, nur vereinzelt und dazu noch in mehreren Fällen unsicher als ein bloßes Gottheitsepitheton (s. oben § II, 2 a und b). **Milichus** ist bei Silius Italicus III, 104 der Name eines phönicischen Gottes in Spanien (über den Zeus Meilichios des Philo Byblius, der nach der Vokalisation des Namens kaum hierher gehört, s. Baudissin, Studien II, 1878, S. 174). Ob wir, wo in Tyrus und Karthago ein Gott

einfach mit mlk bezeichnet wird, an den Melkart zu denken haben, ist zweifelhaft. Es ist möglich, daß dies Prädikat ein neben dem Melkart dort verehrter anderer Gott trug, der „Zeus" von Tyrus, der „Kronos" von Karthago (s. weiter unten). Jedenfalls müssen für den Melkart der Gottesname und die nähere Bezeichnung קרת schon frühzeitig wie zu einem einzigen Worte verschmolzen sein. Das geht hervor aus dem Meergott Melikertes bei den Griechen, welcher unverkennbar der in alter Zeit durch Kolonisten von Tyrus bei ihnen eingeführte Melkart ist (s. Baudissin, Studien II, S. 174.215), wenn auch vielleicht von diesem nicht mehr als der Name entnommen wurde; denn der Mythos des Melikertes scheint griechisch zu sein (für letzteres: S. Reinach, Les Cabires et Mélicerte, in der Revue archéologique, III. Série, Bd XXXII, 1898, S. 56–61).

Sofern die Israeliten ihren Melek von den Phöniciern entlehnt hatten, könnte er anzusehen sein als der Melkart von Tyrus, da die Besonderheit des „Molek"-Kultus jedenfalls darauf verweist, daß nicht allgemein die Verehrung irgendeines phönicischen oder kanaanäischen Gottes gemeint ist wie mit dem Baalkultus. Auch wird im AT molek nicht, so wie ba'al, als allgemeiner Götzenname gebraucht. Die Judäer hätten den Gott von Tyrus, wenn wirklich an diesen zu denken sein sollte, nicht Melkart sondern einfach מלך genannt, weil er für sie eben nicht in seiner Beziehung zu der „Stadt", d. h. zu Tyrus, in Betracht kam. Die Richtigkeit dieser Kombination vorausgesetzt, wäre der Melekdienst der spätern Königszeit eine Wiederaufnahme des schon unter Ahab in Ephraim eingeführten Baaldienstes; denn Ahabs Baal war ohne Zweifel der Schutzgott von Tyrus, woher Ahabs Gemahlin Isebel stammte (ihr Vater Etbaal war Priesterkönig von Tyrus nach Menander bei Josephus, Contr. Ap. I, 18; „Zidonier" 1 Kg 16,31 ist allgemeiner Name der Phönicier). Dieser Baalkultus kam von Ephraim aus auch nach Juda (s. A. Baal Bd II, S. 336 f.). Eine Neuerung in dem spätern judäischen Melekkultus seit Ahas wären also etwa nur die Menschenopfer, oder auch unsere alttestamentlichen Quellen könnten über die frühern Zeiten der Königsherrschaft von Menschenopfern deshalb schweigen, weil solche Opfer in der frühern Zeit nicht gerade von Königen zu berichten waren.

Aber die Gleichsetzung des „Molek" gerade mit dem Melkart von Tyrus ist doch keineswegs sicher. Auch für einen andern Gott konnte das Epitheton mlk wie sein Eigenname gebraucht werden. Clermont-Ganneau (Études d'archéologie orientale I, in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 44, 1888, S. 10) sieht mlk an als spezielle Bezeichnung des Gottes von Byblos, da die beiden Namen יחומלך und אורמלך (Uru-milki) als Königsnamen in Byblos vorkommen (s. oben § II, 2 b) und als mythischer König von Byblos genannt wird *Μάλκανδρος*, der Gemahl der Astarte (Plutarch, De Iside et Osir. c. 15). Dazu ist noch hinzuzufügen der keilschriftliche Name Milki-ašapa für einen König von Byblos und ebenfalls als Königsname von Byblos אדרמלך auf Münzen (s. oben § II, 2 b). Danach mag in der That der Hauptgott von Byblos, d. i. nach Philo Byblius Kronos oder *Ἦλος*, den er als Gründer von Byblos bezeichnet (fr. 2, 17 in den Fragm. historic. Graec. III, S. 568), speziell das Epitheton mlk „König" geführt haben. Darauf könnte ferner verweisen die Angabe über den El-Kronos bei Philo: *βασιλεύων τῆς χώρας* (a. a. O. n. 4 und 5 S. 570 f.). Auch der weitverbreitete Eigenname Ili-milki, Milk-ili, מלכיאל, Elimelech, Malkiel (s. oben § II, 2 b und unten § III, 1) kommt hier in Betracht, obgleich er sich nicht in Byblos nachweisen läßt.

Es gab zu Tyrus nach Herodot (II, 44) zwei Tempel des Herakles, nach Josephus (C. Ap. I, 18) einen Tempel des Herakles und einen andern des Zeus. Herakles ist hier Bezeichnung des Melkart: Melit. I (Corp. I. S., I n. 122), eine bilingue Inschrift, setzt *Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης* identisch mit „Melkart, Baal von Tyrus"; Philo Byblius: *Μελκάθρος* [sic] *ὁ καὶ Ἡρακλῆς*. Von Menschenopfern im Dienste des Melkart ist nicht ausdrücklich, wohl aber vielfach bei Griechen und Römern von phönicischen Menschen-, namentlich Kinderopfern für den Kronos oder Saturn die Rede. Dagegen berichtet Plinius (Nat. hist. XXXVI, 5 [4], 12) von Menschenopfern des Hercules bei den Puniern, womit Melkart gemeint sein wird. Sonst nennen die Abendländer den durch Kinderopfer verehrten Gott auch speziell bei den Karthagern ständig Kronos. Da Karthago eine Kolonie von Tyrus war, so hatte es ohne Frage den Hauptgott mit dieser Stadt gemein. „Kronos" konnte also hier etwa eine Bezeichnung des Melkart sein. Aber Diodorus Siculus XX, 14 erwähnt neben dem Kronos einen Herakles, also wie es scheint Melkart, von Karthago, und Philo Byblius unterscheidet in den angeführten Stellen den phönicischen Kronos bestimmt von dem Melkart-Herakles und gibt jenem den phönicischen Namen 'ēl. Nicht nur bei ihm sondern auch auf Münzen von Byblos, die das Bild des

Kronos zeigen (Imhoof-Blumer, Monnaies Grecques, Paris 1883, S. 442–444), erscheint „Kronos“ als der Gott von Byblos. Allerdings alle diese Gleichsetzungen sind mehr oder weniger willkürlicher Art. Diodor mag mit seinem Herakles den von Andern Kronos genannten Gott und mit seinem Kronos einen von diesem verschiedenen gemeint haben, und Philo konnte den Gott El dem Kronos entsprechend finden, Andere einen andern. Die Verehrung durch Kinderopfer mochte in verschiedenen phönicischen Kulten vorkommen und so zur Gleichsetzung verschiedener Götter mit dem seine Kinder verschlingenden Kronos Anlaß geben.

Es ist aber doch zu beachten, daß Philo Byblius den El oder Kronos, der nach dem oben Bemerkten, wie es scheint, speziell das Epitheton mlk führte, in eine ganz bestimmte Beziehung zu den Kinderopfern bringt, indem er von ihm berichtet, daß er seinen eigenen Sohn geopfert (der Text ist korrupt) habe (fr. 2, 24 S. 569; vgl. n. 1 und 5 S. 570 f.), und an anderer Stelle von ihm angibt, daß er einen Sohn und eine Tochter eigenhändig tötete, sodaß die andern Götter darüber erstaunt waren (fr. 2, 18 S. 568). Danach mag die stehende Bezeichnung des karthagischen Gottes, welchem die Kinderopfer dargebracht wurden, als Kronos und nicht als Herakles doch begründet und anzunehmen sein, daß dem Dienste des tyrisch-karthagischen Melkart-Herakles die Kinderopfer nicht speziell angehörten, daß neben ihm aber in Karthago ein anderer Gott verehrt wurde, der dem El-Kronos von Byblos entsprach und vorzugsweise der Gott der Kinderopfer war. Dann erklärt sich auch, daß sich auf israelitischem Boden in dem Kultus des Baal von Tyrus seit der Zeit Ahabs Kinderopfer nicht nachweisen lassen. Sie scheinen erst aufgekommen zu sein mit der Einführung eines andern phönicischen Kultus seit Ahas oder Manasse, nämlich des Kultus des Gottes El-Kronos, den man als Melek bezeichnete. Es ist ferner nicht zu verstehen, weshalb der Melkart von Tyrus bei den Israeliten zuerst (seit Ahab) nur allgemein als „der Baal“ (s. A. Baal Bd II, S. 336, 19 ff.) und erst von dem Aufkommen der Kinderopfer an als „der Melek“ sollte bezeichnet worden sein. Auch dieser Wechsel der Benennung spricht für die Annahme zweier verschiedener Gottheiten.

Die Judäer müßten den Melek, wenn er wirklich dem El von Byblos entspricht, nicht gerade direkt aus dieser Stadt entlehnt haben, wofür sich geschichtlich eine Veranlassung nicht ersehen läßt; der Spezialgott von Byblos kann auch in andern phönicischen Städten Aufnahme gefunden oder ein Pendant gehabt haben, vielleicht auch zu Tyrus, wo ihm etwa der „Zeus“ von Tyrus bei Josephus entspricht. Daraus würde sich am einfachsten die Angabe Diodors erklären, daß zu Karthago neben dem Herakles, d. i. dem Melkart von Tyrus, auch ein Kronos verehrt worden sei.

Der Kultus von Byblos und der von Tyrus weisen auch sonst Analogien auf. Dem Melkart feierte man ein Fest der Auferstehung, und ein Gott von Byblos war der bekannte Adonis der Griechen, dessen Ersterben und Wiederaufleben in seinem Kultus dargestellt wurde. Dieser Gott ist nicht identisch mit dem El-Kronos von Byblos bei Philo; denn der dem Adonis unverkennbar entsprechende Gott heißt bei ihm Ὕψιστος oder Ἐλιοῦν (s. Baudissin, Studien I, S. 36. 299). Es scheint mir also deutlich zu sein, daß zu Byblos, zu Tyrus und Karthago ein der Würde nach älterer und ein jüngerer Gott neben einander verehrt wurden. Der ältere wird von Philo für Byblos, von Andern für Karthago als Kronos, von Josephus für Tyrus als Zeus bezeichnet; der jüngere ist in Byblos der Adonis der Griechen, zu Tyrus und Karthago Melkart-Herakles.

Die Kinderopfer scheinen speziell dem Dienste des ältern Gottes, des Kronos, charakteristisch gewesen zu sein. Vielleicht kamen sie gelegentlich auch im Melkartdienst vor, worauf die Aussage des Plinius über den punischen Hercules zu verweisen scheint. Überhaupt wird der tyrische Melkart von Haus aus in seiner Vorstellung nicht wesentlich verschieden gewesen sein von dem „ältern“ Gott, dem „Kronos“, wenn dieser ebenso wie jener das Prädikat mlk führte.

Möglich ist es immerhin, daß die Kinderopfer speziell in den Kulten derjenigen Götter vorkamen, welchen dies Prädikat beigelegt wurde. Es ist zu beachten, daß die Judäer den Gott, welchem sie Kinder opferten, Melek nannten, daß der mythische Urheber des Kinderopfers, El-Kronos, das Epitheton mlk geführt zu haben scheint, daß auch die Götter von Sepharwajim, in deren Dienst nach 2 Kg 17, 31 Kinder verbrannt wurden, Adrammelech und Anammelech, das Prädikat melek trugen. Da in den phönicischen Inschriften bis jetzt eine zweifellose Aussage über Kinder- oder Menschenopfer nicht gefunden worden ist (s. Corp. I. S., I, 1 S. 248), sind wir nicht in der Lage, die Namen der Gott-

heiten, denen solche Opfer galten, mit Sicherheit zu bestimmen. In einer neupunischen Inschrift (**Numidica VIII** bei Gesenius, **Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta**, 1837, S. 452 ff.) beruht die Auffassung von einem Sohnesopfer für den Baal-ram auf der unsichern Lesung und der sehr unwahrscheinlichen Erklärung des Wortes זבח mit **immolavit** bei Gesenius. Aus demselben Worte konstruierte Gesenius in zwei andern neupunischen Inschriften (**Numid. VI** und **VII**, a. a. O., S. 445 ff.) die Erwähnung eines Sohnesopfers.

Ohne dafür in den Inschriften einen Anhalt aufweisen zu können, glaube ich indessen doch, in dem „Kronos" von Byblos, der, wie es scheint, das Prädikat מלך führte und mythisch mit den Kinderopfern in Verbindung gebracht wird, jetzt die noch von Moore in seiner trefflichen Darstellung über den „Moloch" vermißte Kombination eines Gottes Melek mit Kinderopfern gefunden zu haben. Dagegen fehlt auch mir der Nachweis des Weges, auf welchem dieser Melek-Kronos und seine Opfersitte zu den Judäern gekommen wären.

b) Charakter und Naturgrund der Malk-Gottheiten. Sofern der „Molek" der Judäer jedenfalls dem Namen nach sich mit dem Melkart von Tyrus berührt und dieser in seinen Anfängen kaum wesentlich verschieden gedacht wurde von andern phönicischen Gottheiten, welchen man das Prädikat **mlk** beilegte, dürfen wir noch immer, trotz der Ablehnung eines direkten Zusammenhangs zwischen dem alttestamentlichen „Molek" und dem tyrischen Melkart, zunächst nach der Natur des Melkart fragen, um die des alttestamentlichen Melek zu verstehen. Jener ist die einzige greifbare Gottesgestalt, die wir mit dem Namen **mlk** belegt finden.

Die nach Movers' Vorgang früher beliebte Unterscheidung des Malk, als eines durch Menschenopfer zu versöhnenden verderblichen Gottes, von Baal als dem wohltätigen (so auch **Jahve et M.**, S. 34 ff.) läßt sich nicht rechtfertigen, da **baʿal** und **malk** von Haus aus gar nicht göttliche Eigennamen waren. Es ist demnach eine unbegründete Annahme (Movers, Duncker, so auch **Jahve et M.**, S. 39), daß der tyrische Gott die Doppelbezeichnung **melkart** und **baʿal** deshalb trage, weil in ihm die Natur des Baal und des Malk zusammengefaßt sei, indem man ihn als eine das Verderbliche überwindende Gottheit zu denken habe. Die phönicische Religion weist überhaupt nirgends in ihren Göttergestalten (auch nicht in den weiblichen, s. A. Astarte Bd II, S. 161, 2 ff.) den Dualismus des Wohltätigen und Verderblichen, noch weniger den des Guten und Bösen auf, sondern lediglich den geschlechtlichen Dualismus. Ein und dieselbe männliche oder auch weibliche Gottheit wird in einem Fall als Heil bringend, in dem andern als Verderben bringend gedacht, ist gnädig und furchtbar zugleich. Das gilt von dem tyrischen Melkart ebenso wie von den andern Göttern. Die Unterscheidung der Göttergestalten bei den Phöniciern beruht überhaupt nicht oder doch nicht überall auf einer ursprünglichen Verschiedenheit der ihnen zugeschriebenen Wirksamkeit sondern zunächst großenteils, so scheint es, auf der lokal verschiedenen Verehrung eines gemeinsamen Stammgottes. Diese führte durch den Austausch der einzelnen Städte zur Verehrung der lokalen Besonderheiten des Stammgottes neben einander, sodaß sie nun wie verschiedene Götter erschienen. Es mochte dann etwa in dem einen Gott die verderbende, in dem andern die wohltätige Macht als überwiegend gedacht werden, so letztere in dem Gott der Frühlingsvegetation zu Byblos, dem Adonis der Griechen, und in dem Heilgott Esmun-Asklepios, erstere, wie es scheint, in dem von den Abendländern als Kronos-Saturn bezeichneten Gott oder in den verschiedenen unter diesem Namen zusammengefaßten Göttergestalten.

In Melkart hat die wohltätige Natur nicht gefehlt. Inschriftlich kommen die punischen Eigennamen vor: חמלקרת (**Hamilcar**), מלקרתחן, מלקרתחנא „Melkart ist gnädig", מלקרתחלץ „Melkart errettet", מלקרת|שמ|ע „Melkart erhört"; auch גרמלקרת „Schützling des Melkart" findet sich verschiedentlich auf phönicischem Boden (die Belege bei Lidzbarski; zu גרמ noch eine Grabinschrift, s. Delattre, **L'épitaphe d'un Rab**, in den **Comptes rendus** der **Académie des Inscriptions et Belles-Lettres** vom J. 1901, S. 168). Der allerdings vielfach unzuverlässige Nonnus preist den Herakles Astrochiton von Tyrus als den Spender der Fruchtbarkeit (**Dionys. XL**, 369 ff.). Überhaupt bezeichnet das Epitheton **mlk** auch wohltätige Götter, wie mehrere unter den oben (§ **II**, 2 b) aufgezählten Eigennamen zeigen: מלכיתן „Malk hat gegeben", גרמלך „Schützling des Malk", ferner מלכחלץ „Malk errettet", **Milki-ašapa** „Malk nimmt auf" oder „Malk vermehrt", auch חנמלך, wenn es bedeutet „gnädig ist Malk", ganz besonders aber der byblische Königsname יחומלך, wenn er bedeutet „Malk schenkt Leben".

Melkart war anscheinend ein Sonnengott oder wurde doch in bestimmten Lokalkulten mit der Sonne kombiniert (s. A. Baal Bd II, S. 332, 8 ff.). Danach kann es nahe liegend erscheinen, auch für den „Molek" an einen Sonnengott zu denken. So Derling, Münter, Duncker, J. G. Müller, de Vogüé, Kuenen, während Andere ihn für den Gott des Planeten Saturn, so Gesenius, oder für einen Feuergott, so Movers, Planck, halten (s. Jahve et M., S. 11 Anmkg. 1). Als Feuergott will den „Molek" auch Schrader verstehen, indem er ihn bestimmt von Baal unterscheidet als den aus Assyrien nach Kanaan gekommenen Gott des Planeten Saturn, „Adar-Malik" (s. ThStK 1874, S. 328 ff., Jenaer Litteraturzeitung 1874, S. 182 f.; vgl. Tiele, Religionsgeschichte, S. 98).

Daß Melkart-Herakles, wenn nicht ausschließlich, so doch auch als Sonnengott gedacht wurde, geht wohl hervor aus dem Feste seiner Auferstehung, worunter sich auf dem Gebiet der Naturreligion nur das Neuerstehen der Sonne nach dem winterlichen Todesschlaf oder besser das durch den Sonnenlauf bedingte Wiederaufleben der irdischen Natur verstehen läßt (s. A. Baal, S. 332, 9 ff.). Der Hauptgott von Karthago, also doch wohl Melkart, führt inschriftlich die Bezeichnung ba'al ḥamman, die vielleicht „Sonnenbaal" bedeutet (s. A. Baal, S. 330, 6 ff.), und wird mit einem Strahlenkranz abgebildet. Nonnus (Dionys. XL, 370 ff.) bezeichnet den Herakles von Tyrus als Helios. Der palmyrenische Malachbel war deutlich ein Sonnengott, wobei jedoch die Sonnenbedeutung gewiß an dem Namen בל, nicht an מלך haftet, da der palmyrenische Bel, das Abbild des babylonischen Marduk, auch für sich allein ein Sonnengott gewesen zu sein scheint (s. A. Baal, S. 339, 10 ff.). Für solare Bedeutung des als malk oder melek bezeichneten Gottes würde der Parallelismus mit der Meleket ha-schamajim sprechen, wenn diese als Mondgöttin angesehen werden dürfte, was indessen zweifelhaft ist (s. A. Astarte Bd II, S. 156, 26 ff.). Malk speciell als die versengende Kraft der Sonne zu bestimmen und in Melkart eine Zusammenfassung dieser Seite und der lebenschaffenden Kraft der Sonne zu erkennen (Duncker, ebenso Jahve et M.), sind wir nach dem oben über Bedeutung und Verhältnis der Gottesnamen ba'al und malk Bemerkten nicht berechtigt.

Melkarts Naturgrund scheint indessen nicht nur die Sonne gewesen zu sein. Es ist inschriftlich von einem Melkart-Rezeph (רצף) die Rede, wo ר die im Gewitter herniederfallende Glutkohle bezeichnen könnte (Jahve et M., S. 43). Doch ist wahrscheinlich רשף ein selbstständiger und von Melkart verschiedener Gewittergott, der mit diesem trotzdem lokal verschmolzen wurde (vgl. den Gott רשף, reseph oder rassäph „Blitz, Blitzer", in Ägypten reshpu, s. Ed. Meyer, ZdmG XXXI, 1877, S. 719), ebenso wie Esmun mit Melkart (s. Phil. Berger, L'ange d'Astarté, S. 41). Oder wohl eher in diesen Kompositionen ist der Name Melkart als ein ehrendes Epitheton behandelt: der Stadtkönig Rezeph, der Stadtkönig Esmun. Überhaupt läßt sich in den doppelten Gottesnamen auf westsemitischem Boden (vgl. oben § I, 3 c δ) wohl überall der eine Name als bloßes Epitheton ansehen. Wie melkart in melkart reseph und melkart 'esmun wird auch dem Namen des irdischen Königs der Titel מלך inschriftlich und auf Münzen immer vorangestellt, wenn nicht der Eigenname der Stadt dabei steht (s. de Vogüé, Mélanges, Appendice, S. 8).

Daß Melkart speziell das Feuer der Sonne (Jahve et M., S. 43) oder das Feuer überhaupt repräsentiere, ist aus der ewigen Flamme auf den Altaren des phönicischen Herakles nicht geradezu zu schließen (Silius Italicus III, 29 von dem Kultus des gaditanischen Herakles: Inrestincta focis servant altaria flammae), da nicht verlöschendes Altarfeuer auch sonst außerhalb des eigentlichen Feuerdienstes vorkommt. Der Personname in Byblos אורמלך, Uru-milki, Milk-uru „Licht ist Malk" oder „Feuer ist Malk" (s. oben § II, 2b) kann allerdings auf eine Feuernatur des Gottes Malk verweisen, muß dies aber nicht notwendig thun, da „Licht" oder „Feuer" in übertragenem Sinne gemeint sein könnte. Es ist aber noch darauf zurückzuverweisen, daß sich in den alttestamentlichen Aussagen über die Feueropfer des Molekdienstes vielleicht eine Beziehung auf eine Feuernatur des Gottes erkennen läßt (s. oben § I, 4 a).

Es sind also mehr oder minder deutliche Spuren vorhanden, daß die Sonne einerseits und das Feuer oder der Blitz andererseits kombiniert wurde mit dem Melkart von Tyrus und mit Gottheiten, die das Prädikat mlk führten, aber vielleicht von ihm zu unterscheiden waren. Abgesehen etwa von dem Namen Uru-milki leitet keine von diesen Spuren geradezu auf den El-Kronos von Byblos, in welchem wir das Urbild des alttestamentlichen Melek und ein Pendant des karthagischen, mit Kinderopfern verehrten [illegible] mutet haben. Wahrscheinlich aber gehört doch die Feuernatur, nämlich [illegible]

speziell ihm an. Wie der El von Byblos, so scheint auch der aramäisch-phönicische Gott Hadad, der Adodos des Philo Byblius, Malk genannt worden zu sein (s. oben § II, 1). Danach mögen El und Hadad als parallele oder identische Gottesgestalten anzusehen sein. Hadad wurde auch in Byblos und der Umgegend verehrt (s. A. Hadad-Rimmon Bd VII, S. 290, 55 ff.). Er ist sicher ein Gewittergott (s. a. a. O., S. 291 ff.). Vielleicht war dies auch der phönicische „Kronos". Ebenso mag der „Zeus" zu Tyrus bei Josephus dem Hadad entsprechen. Daß speciell der Gewittergott als **mlk** bezeichnet wurde, zeigt auch der alttestamentliche Name Regem-melek „**Râgimu** ist König" (s. unten § III, 1). Der babylonische Name **râgimu** „Brüller" für den Wettergott Ramman oder Adad hat nach den Belegen für den Namen Regem (s. unten a. a. O.) wahrscheinlich ein kanaanitisches Pendant gehabt. Im Unterschied von dem ältern Gott El-Kronos oder auch Hadad scheint in dem jüngern Gott, dem Adonis von Byblos und dem Melkart von Tyrus, das durch den Sonnenlauf bedingte Leben der Vegetation repräsentiert zu sein. Aber Züge des ältern Gottes, des Gewittergottes, sind auf Melkart übergegangen, wie andererseits in später Zeit Züge eines Sonnengottes auf die Gestalt des Hadad (s. Bd VII, S. 291 ff.). Der Gott von Heliopolis-Baalbek würde nach einer oben (§ II, 1) wiedergegebenen, allerdings recht unsichern, Vermutung [illegible] genannt worden sein. Er muß trotz des Namens Heliopolis nach seinem Bilde, das ihn mit dem Blitz in der Hand darstellte, eigentlich ein Gewittergott gewesen sein (s. A. Hadad-Rimmon S. 291, 41 ff. 292, 34 ff.). Vielleicht hieß er geradezu Hadad (s. a. a. O., S. 289, 33 ff.). Also hätten wir in dem Gott von Heliopolis möglicherweise nochmals einen Hadad mit dem Prädikat **mlk**. Diese Kombinationen, deren Fäden allerdings zum Teil dünn sind, würden uns zu dem Resultat führen, daß bei Aramäern und Phöniciern speziell der Gewittergott Hadad als **mlk** bezeichnet wurde und daß ihm der El-Kronos des Philo und der karthagische Kronos entspricht.

Die Identifizierung des phönicischen Gottes El, vielleicht auch noch anderer Götter, die das Epitheton **mlk** trugen, mit dem griechischen Kronos, zunächst wohl auf der Vergleichung des phönicischen Kinderopfers mit der Kinderverschlingung des griechischen Gottes beruhend, mag später, da man Kronos wegen irgendwelcher Ähnlichkeit auch mit dem babylonischen Gott des Planeten Saturn identifizierte, dazu geführt haben, daß der phönicische Gott ebenfalls auf den Planeten Saturn bezogen wurde. Philo Byblius stellt seinen El-Kronos geradezu als den Planetengott dar. Ursprünglich aber scheint die Verehrung der fünf andern Planeten neben Sonne und Mond bei den Phöniciern nicht zu Hause gewesen zu sein und ist wohl erst durch Berührung mit Babylonien, dem Lande der Sternkundigen, zu ihnen gekommen.

1. Der Kultus der Malk-Gottheiten. a) Bilder des Malk oder „Kronos". Der Hercules Gaditanus, d. i. Melkart, wurde nach Silius Italicus III, 30 f. bildlos verehrt. Das Zeichen Melkarts waren zwei Säulen, wie sie nach Herodot im Tempel zu Tyrus standen und in den Säulen des Herakles zu Gibraltar und an andern Orten des phönicischen Heraklesdienstes wiederkehren (vgl. A. Malsteine Bd XII, S. 135, 1 ff. 138, 24 ff.). Silius Italicus nennt aber, neben jener Angabe von der Bildlosigkeit des Kultus, an anderer Stelle (III, 104 f.) die **cornigera frons** eines mythischen Herrschers in iberischen Gegenden, des **Milicus** (**Milichus**). In dem Namen ist doch wohl eher das semitische **mlk** zu erkennen als das griechische *μείλιχος*, namentlich da von einer Herrschaft des so Benannten die Rede ist und die Ableitung des Gehörntseins aus der Abstammung von einem Satyrn aussieht wie eine künstliche Erklärung. Dieser **Milicus** ist schwerlich der nicht abgebildete, also doch wohl in keiner bestimmten Gestalt vorgestellte, gaditanische Melkart (**Hercules**), vielleicht aber der punische „Kronos". Ging dieser wirklich zurück auf den kanaanäischen Gewittergott (s. oben § II, 3 b), so könnten die Hörner herstammen von dem Stier, der speziell das Tier des Gewittergottes Hadad war. Hadad ist in Sendschirli dargestellt mit einer Kopfbedeckung, die an den Seiten zwei Hörner hat (s. A. Kalb Bd IX, S. 708 f.). Dagegen sind für das AT Zusammenhänge des Melekdienstes mit dem ephraimitischen Stierdienst zu Unrecht behauptet worden. Aus Ho 13, 2 kann darauf (so Eerdmans S. 22 f.) nicht geschlossen werden; es ist hier überhaupt nicht von Menschenopfern bei dem Kälberdienst die Rede (s. A. Kalb, S. 712, 58 ff.). Noch weniger ist Ho 10, 7 unter dem **melek** Samariens der Stiergott (so Eerdmans S. 24 f.) zu verstehen, sondern der irdische König: zuerst wird der Untergang des Königtums, dann erst (v. 8) der der Heiligtümer dargestellt; von dem Kälbergott war schon v. 5 f. die Rede. Eine andere Frage ist, ob nicht etwa im letzten Grunde der Gott des Stierbildes der Israeliten zu dem Melek in einem verwandtschaftlichen Verhältnis stehe. Sie

wird, wenn wirklich beide Kultusformen auf den Dienst des Gewittergottes zurückgehen, zu bejahen sein.

Von sehr zweifelhaftem Werte sind die aus einem spät (13. Jahrhundert) redigierten rabbinischen Sammelwerk, dem Jalkut Schimeoni, entnommenen Angaben über das eherne Molekbild mit Kalbskopf und ausgestreckten Menschenarmen, auf welche die Kinderopfer gelegt worden sein sollen (s. Andr. Beyer zu Selden; Jahve et M., S. 42 Anmkg. 2). G. F. Moore hat wahrscheinlich gemacht, daß das eherne Bild hier aus dem bei Diodorus Siculus (XX, 14) beschriebenen ehernen Bilde des karthagischen „Kronos" stammt, das Menschengestalt hatte und mit ausgestreckten Händen die Kinderopfer aufnahm und in einen Feuerschlund fallen ließ. Der Kalbskopf des Molochsbildes, der sich in einer, wie es scheint, ältern Variante der rabbinischen Beschreibung nicht findet, mag mit Moore aus einer Reminiscenz an den Minotauros der Griechen zu erklären sein (vgl. A. Kalb Bd IX, S. 709). Immerhin scheint die Beschreibung bei Diodor, die auf Klitarch im 4. Jahrhundert zurückzuführen ist, einen dem alttestamentlichen Tophet entsprechenden Verbrennungsapparat zu kennen. Der in dieser Weise verehrte „Kronos" wäre nach unsern Kombinationen (oben § II, 3 a) anzusehen als der Gott, welchen die Karthager mlk nannten. (Vgl. über angebliche Molekbilder im AT oben § I, 4 c.)

b) Die Menschenopfer der Phönicier. Über die Opfer des phönicischen „Kronos" wird wohl übertreibend von Klitarch und Andern, welche sich ihm anschlossen, berichtet, daß sie lebendig verbrannt worden seien, wie ebenso die rabbinischen Angaben über Lebendigverbrennen der Kinder im Molekdienst (s. Jahve et M., S. 41 f.) durch das AT nicht gestützt werden. Die Menschenopfer wurden dem „Kronos" dargebracht bei Bedrängnissen des Staates, so in Kriegsgefahren, ferner bei andern Kalamitäten wie Pest oder Dürre. Doch fanden auch ohne besondere Veranlassung jährlich Kinderopfer statt. Große Massenopfer kamen vor (Belegstellen s. Jahve et M., S. 50 ff.; dazu noch weitere bei Moore, A. Molech § 6 Anmkg. 10).

Menschenopfer, speziell Kinderopfer, wurden übrigens in den westsemitischen Religionen auch andern Gottheiten als den mit mlk bezeichneten dargebracht. Für den Kultus des moabitischem Gottes Kemosch ist uns ein altes Beispiel der Opferung eines Sohnes bekannt (s. A. Kemosch Bd X, S. 245, 8 ff.). Kaiser Heliogabal opferte auf italischem Boden vornehme Knaben (Vita Heliogabali c. 8; es wird nicht gesagt, im Dienste welcher Gottheit es geschah, wahrscheinlich aber doch im Kultus des Sonnengottes Elagabal, den der Kaiser aus Emesa in Syrien importiert hatte (über die Frage, ob dieser Gott speziell phönicischen Ursprunges war, s. A. Hobendienst Bd VIII, S. 181, 4 ff.). — Auf südsemitischem Boden, bei den Arabern, war die Sitte des Menschenopfers bis in späte Zeiten verbreitet: der „Morgenstern" und die Uzza werden als Gottheiten genannt, welchen solche Opfer dargebracht wurden (s. Wellhausen, Reste², S. 115 f.).

Zumeist erscheint in diesen Kulten das Menschenopfer (vgl. darüber R. Smith, Religion, S. 276–280: „Das Menschenopfer"), soweit wir über seine Bedeutung etwas ersehen können, als ein Akt der Dahingabe, der Entäußerung. So überall da, wo es sich um das Opfer der eigenen Kinder oder doch der Kinder des eigenen Volkes handelt. Die Entäußerung kann entweder die Gunst der Gottheit gewinnen oder ihren Zorn abwenden sollen. Beides wird sich nicht überall trennen lassen. Mi 6, 7 denkt die Opferung des erstgeborenen Kindes veranlaßt durch die Sünde des Darbringenden. Von den Karthagern wird berichtet, daß sie in Kriegsgefahr zahlreiche Opfer edler Kinder darbrachten (Jahve et M., S. 51 f.), und in der euemeristischen Darstellung bei Philo Byblius opfert El-Kronos in Kriegsgefahr seinen eigenen Sohn, nachdem er ihm königlichen Schmuck angelegt (Fragm. historic. Graec. III, n. 4 u. 5 S. 570 f.); nach einer andern Stelle opfert „Kronos" den Sohn bei dem Ausbruch einer Pestilenz seinem Vater Uranos (fr. 2, 24 S. 569). Auch Mescha von Moab opfert seinen Sohn, als er sich in Kriegsnot befindet (2 Kg 3, 27). In diesen Fällen wollen die Darbringenden durch die Dahingabe die Ungnade ihres Gottes abwenden. Anders liegt es für die alttestamentliche und nach der Mescha Inschrift (s. A. Kemosch Bd X, S. 246, 4 ff.) auch moabitische Sitte, eroberte Städte mit ihren Bewohnern der Gottheit zu weihen (החרים), d. h. die Bewohner zu töten, eigentlich zu opfern. Dieses Opfer läßt sich wohl nur [illegible] als ein Dank für den errungenen Sieg.

Wo es sich bei dem Menschenopfer um eine Sühne zur Abwendung des göttlichen Zornes handelt, haben wir es kaum mit einer uralten Vorstellung zu thun. Der einfachste und älteste Gedanke beim Opfer ist doch wohl der Wunsch, der Gottheit ein Geschenk zu machen. Dies Geschenk wurde in der Regel von dem [illegible]

wählt, daß es für die Gottheit den Wert habe, welchen eben dasselbe Geschenk als nutzenbringendes für den Menschen hatte. Deshalb wird das Opfer in alter Zeit als Speisung der Gottheit gedacht. Dies würde auf die Anschauung führen, daß das Menschenopfer in einer Zeit des Kannibalismus entstanden sei. Bei Völkern dieser Stufe wird mit dem Menschenopfer gewiß die Vorstellung verbunden, daß der Gott auch ein solches Opfer esse. Diese Vorstellung spricht in der That Ezechiel c. 16, 20; 23, 37 aus, wo die Kinder als den Abgöttern „zur Speise" geopfert dargestellt werden. Aber in dieser Auslegung liegt zweifellos eine Konsequenz vor, die lediglich aus der Analogie des Tieropfers gezogen wurde; eine Erinnerung an kannibalischen Brauch ist für Ezechiel nicht anzunehmen. Zudem ist es doch fraglich, ob wir uns überhaupt die Vorväter der Phönicier und Hebräer auf der Stufe des Kannibalismus zu denken haben. Vielleicht ist er nicht eine ursprüngliche Erscheinung der ältesten Menschheit aus einer Zeit, wo sie der Tierwelt noch näher gestanden hätte, sondern eine spätere Entartung bei einzelnen gesunkenen Völkern. In der höhern Tierwelt ist das Verzehren der eigenen Spezies durchweg eine Ausnahmeerscheinung, ebenso bei den „wilden" Völkern das Verzehren der Stammesgenossen. Danach könnte man etwa zu urteilen haben, daß das Menschenopfer, weil es sich nicht als Speisung der Gottheit denken lasse, zu den ältesten Formen der Religion überhaupt nicht gehöre, sondern erst aus relativ späten Theorien des Opfers entstanden sei. Freilich müßten diese doch schon recht alt sein; denn die alttestamentliche genuine Jahweverehrung weist nur noch umgedeutete Reste der bereits überwundenen Sitte des Menschenopfers auf.

Es ist indessen nicht undenkbar, daß irgendwelche rohe Auffassungsweise der Urzeit vermeinte, der Gottheit mit der Opferung eines Menschen einen Dienst zu erweisen oder eine Freude zu bereiten, ohne daß man die Gottheit dabei als den geopferten Menschen verzehrend dachte. Sie könnte etwa vorgestellt sein als eine solche, die an der Vernichtung des Lebens ein Wohlgefallen findet. Aber diese Auffassung läßt sich, unverbunden mit andern, begründenden Momenten, in den semitischen Religionen und wohl überhaupt in den Religonen der Kulturvölker nicht nachweisen, und es bleibt mehr als zweifelhaft, ob sie auf einer frühern Stufe dieser Religionen vorauszusetzen ist.

Dagegen wäre vielleicht denkbar, daß man, ehe man bei den Opfern an eine Sühnehandlung dachte, die Darbietung der liebsten Angehörigen ansah als das geeignetste Mittel, sich mit der Gottheit durch das Blut der Familien- oder Stammesgenossen in einen direkten Kontakt zu setzen. Dies Opfer war dann die dringendste Form der Huldigung und der Bitte. Solche Auffassung haben R. Smith u. A. als die ursprüngliche angesehen. Wäre sie wirklich der Ausgangspunkt des Menschenopfers, so müßte meines Erachtens dennoch die dabei geltend gemachte Idee der Opferhandlung schon für sekundär gehalten werden, wenn nämlich der Gedanke der Gabe überall das Erste beim Opfer ist. Jene Erklärung für die Anfänge des Opferkultus geltend zu machen, scheint mir überhaupt dadurch verwehrt zu werden, daß dann die vegetabilischen Opfer sich nicht aus demselben Gedanken ableiten lassen wie die animalischen. Es wird danach dabei zu verbleiben sein, daß dem Menschenopfer als Ausgangspunkt entweder Kannibalismus zu Grunde liegt oder andernfalls die Vorstellung der Opfergabe nicht als einer nutzenbringenden sondern als einer wertvollen. Diese Vorstellung muß nicht notwendig erst eine spätere Umbiegung von jener sein; denn auch bei der „Speisung" der Gottheit durch das Opfer liegt doch wohl die Absicht vor, ihr etwas von Wert zu bieten, und nicht der Gedanke, ihr etwas für ihr Dasein Notwendiges darzubringen; denn die Vorstellung ist für keine Urzeit anzunehmen, daß der Gott der Erhaltung seiner Existenz von seiten der Menschen bedürfe (vgl. A. Malzeichen Bd XII, S. 149, 11 ff.). Es wird, was hier nicht weiter auszuführen ist, überhaupt kaum anzunehmen sein, daß der Gedanke der Speisung der Gottheit den Ausgangspunkt der Opfersitte bildet.

Wenn diese Ausführungen nicht unberechtigt sind, so liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die in dem Cherem des AT und der Mescha Inschrift anscheinend vorliegende Anwendung des Menschenopfers als einer Dankesäußerung den Ursprüngen des Opferkultus angehöre. Dagegen läßt sich die ebenfalls schon im AT vorliegende Auffassung des Kinderopfers als eines Sühnemittels zur Besänftigung des göttlichen Zornes nicht als eine primitive verstehen; sie ist aber zurückzuführen auf den allgemeinen Gedanken der Entäußerung, dessen Altertümlichkeit nicht zweifelhaft ist. Jede Gabe, auch die des naiven Menschen, bringt diesen Gedanken zum Ausdruck, und eben nur darin besteht der Wert der Gabe.

Daß die geopferten Kinder als die Unschuldigen die Schuld der Erwachsenen sühnen

sollten, wird nirgends angedeutet, mag aber doch für spätere Auffassungsart nicht auszuschließen sein. Keinenfalls dagegen wurde „das Verbrennen der Kinder als ein Durchgang (העביר) betrachtet, wodurch die Kinder nach Auflösung der irdischen, unreinen Schlacken des Körpers zur Vereinigung mit der Gottheit gelangten“ (Movers S. 329); denn von einem beseligenden Jenseits war dem Altertum der westsemitischen Völker (abgesehen von einigen Ansätzen dazu in der spätern alttestamentlichen Zeit) kaum etwas bekannt, und der Dualismus von Seele und Leib ist der semitischen Anschauung völlig fremd, nach welcher das Leben nur zu denken ist als das des beseelten Leibes.

III. Jahwe und „Melek“. Die von Verschiedenen (auch von dem Unterzeichneten in Jahve et M.) behandelte Frage, ob Jahwe eine veredelte Form des verderblichen Gottes Melek sei, beruht in dieser Fassung auf einer irrigen Anschauung von dem Gott Melek und von den westsemitischen Religionen überhaupt. Die ursprüngliche Identität der beiden Gottheiten ist in oberflächlicher Auseinandersetzung behauptet worden von Daumer und Ghillany (1842), deren Schriften nur deshalb noch erwähnt werden dürfen, weil sie nicht ohne Einfluß geblieben sind auf spätere ernstere Darstellungen. Weit einsichtsvoller ist die verwandte Auffassung von Vland (1843). Schon früher hatte ein sehr beachtenswerter Forscher, Vatke (Die bibl. Theologie, Bd I, 1835, S. 190–199), zwar nicht den Melek, aber den Planetengott Saturn in einer der gewöhnlichen Vorstellung vom Melek nahe stehenden Auffassung desselben zum Gott der alten Hebräer gemacht. Neuere haben molek als eine Benennung Jahwes in volkstümlicher Vorstellung angesehen (s. oben § I, 3 a).

1. Melek in hebräischen Eigennamen. Es ist zweifellos, daß schon in alter Zeit des Aufenthaltes der Hebräer in Kanaan ihr Gott mit dem allgemein westsemitischen Gottheitsepitheton melek benannt wurde. Das ergiebt sich aus dem Namen Achimelek „Bruder des Melek“ (zur Bedeutung s. oben § II, 2 b) für die zweifellos geschichtliche Person des Priesters von Nob aus dem Haus Elis (1 Sa 21, 2).

Daß in diesem und so in allen hebräischen mit melek zusammengesetzten Namen das Wort nicht Gottesname sondern menschlicher Personname sei und ʼĀḥîmelek bedeute „Bruder des [Menschen] Melek“, ebenso ʼAbîmelek „Vater des [Menschen] Melek“ und daß mit dem menschlichen Eigennamen Melek Gottesnamen verbunden worden seien, wie in Malkîʼēl, lediglich um neue Namen zu bilden, aber nicht in der Absicht, eine Aussage von der Gottheit aufzustellen (De Jong, Over de met ab, ach enz. zamengestelde Hebreeuwsche eigennamen, Amsterdam 1880, aus den Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 2. Reeks, Deel X, besonders S. 14), ist nicht anzunehmen. Die analogen Namen Achijjah und Abijjah sprechen dagegen, da doch weder jah noch ʼāḥ und ʼab für sich allein als Personname vorkommen und phönicische Personennamen wie מלכיתן „Malk hat gegeben“, in welchen mlk nichts anderes als Gottesname sein kann, für dieselbe Bedeutung auch in den hebräischen Eigennamen sprechen. Überdies läßt sich alleinstehendes melek nicht mit Sicherheit als hebräischer Personname nachweisen. Aber nach der Analogie des arabischen Eigennamens Mâlik, des palmyrenischen מלכו und des phönicischen *Μάλχος* ist freilich auch ein hebräischer Eigenname Melek denkbar. Es ist deshalb nicht von vornherein ausgeschlossen, daß melek in den zusammengesetzten Namen gelegentlich auch menschlicher Personname sein könnte. Bei fast allen diesen Namen ist es aber nach analogen, in welchen dem melek ein anderer Gottesname entspricht, mit Sicherheit anzunehmen, daß das Wort als Gottesname gemeint war.

Jener Priester Achimelek wird an andern Stellen Achijjah „Bruder des Jahwe“ genannt. In Wirklichkeit führte er wohl nur den Namen Achimelek, und ein Späterer hat das ihm bedenkliche melek in jah umgewandelt. Gewiß ist der Name nicht dahin zu verstehen, daß der, welcher ihn wählte, den hebräischen Jahwe mit einem andern Gott Melek oder Malk identifizierte, sondern melek wurde wohl als eine Bezeichnung Jahwes angesehen; denn Achimelek stammt aus der alten, bis auf den Auszug aus Ägypten zurückreichenden Priesterfamilie des Mosaischen Jahwedienstes, und eben dieser Kult hatte in Nob nach dem Untergang Silos seine Hauptstätte. Noch deutlicher würde der Name ebenso aufzufassen sein, wenn der Priester von Nob wirklich mit den beiden Namen Achimelek und Achijjah benannt worden sein sollte.

Schon früher kommt der Name Abimelek „Vater ist Melek“ (vgl. Abijjah „Vater ist Jahwe“, zur Bedeutung s. oben § II, 2 b) vor für den ebenfalls geschichtlichen Sohn Gideons, den König von Sichem (Ri 8, 31). Hier kann man bei den in der [illegible] bestehenden gottesdienstlichen Verhältnissen schwanken, ob an eine Bezeichnung [illegible]

als König oder an einen von Jahwe verschiedenen unter dem Namen **melek** verehrten Gott zu denken sei, namentlich da in Sichem, dem Gebiet des Abimelek, der Baal-Berit verehrt wurde, worunter jedenfalls nicht Jahwe zu verstehen ist (s. A. Baal Bd II, S. 334, 21 ff.). — Neben dem Namen Abimelek kann sehr wohl, wie das Buch Rut will (c. 1, 2 u. s. w.), der Name Elimelek in der Richterzeit unter den Hebräern vorgekommen sein. Die späte Entstehungszeit des Buches Rut bietet allerdings keine Gewähr für die geschichtliche Richtigkeit dieser Namensangabe. Ein zu irgendwelcher Zeit unter den Hebräern gebrauchter Name ist darin aber gewiß zu erkennen (vgl. **Ili-milki** in den Amarna-Briefen). Er kann, wie ebenso der entsprechende kanaanäische Name, bedeuten „Melek ist Gott" oder aber „El ist König", ist also für den Kultus eines bestimmten Gottes Melek bei den Hebräern nicht beweisend. — Auch die umgestellte Form eben dieses Namens: Malki-el, die in der Genealogie des Stammes Ascher, und zwar für die zweite Generation nach Ascher, in der Priesterschrift und in der Chronik (Gen 46, 17; Nu 26, 45; 1 Chr 7, 31) vorkommt, ist bei der Art dieser Quellen nicht als althebräischer Name zu erkennen, gewiß aber als ein irgendwann bei den Israeliten vorkommender (vgl. **Milk-ili** neben **Ili-milki** in den Amarna-Briefen).

Ein Sohn Sauls wird unter dem Namen Malkischua „Malk ist Hilfe" genannt (1 Sa 14, 49; 31, 2; 1 Chr 8, 33; 9, 39; 10, 2) und in der Chronik ein Urenkel des Saulssohnes Jonatan mit dem einfachen **Melek** ohne Zusatz: 1 Chr 8, 35; 9, 41. **LXX** hat dafür in 1 Chr 8, 35 gelesen Malki-el (L *Μελχιήλ*, B *Μελχήλ*). An der Geschichtlichkeit des ersten dieser beiden Namen ist überhaupt nicht, an der des zweiten nur mit Rücksicht auf die schwankende Form zu zweifeln. In dem ersten steht sicher **mlk** als Gottesbezeichnung; in dem zweiten ist dies für die kürzere Form in der Überlieferung, **Melek**, zweifelhaft (vgl. oben § II, 2 d). Nach dem, was wir über die religiösen Verhältnisse in der Familie Sauls wissen, scheint es mir unannehmbar, daß für den Namen des Sohnes Sauls an einen andern Gott Melek neben Jahwe zu denken sei; **mlk** steht hier also wohl als Bezeichnung Jahwes. Über die Religion der vierten Generation nach Saul ist uns dagegen nichts bekannt; immerhin ist es recht unwahrscheinlich, daß ein ihr Angehörender mit seinem Namen einem andern Gott als Jahwe zugeeignet sein sollte (vgl. die Namen mit בעל in der Familie Sauls und dazu A. Baal Bd II, S. 335, 52 ff.). **Melek** ist demnach gewiß in dem ersten Namen und wahrscheinlich auch in dem zweiten, wenn er überhaupt hierher gehört, Bezeichnung Jahwes.

Ein Sohn Jechonjas, also ein Enkel Josias, der dem 7. oder 6. Jahrhundert angehört haben muß, hieß nach 1 Chr 3, 18 Malkiram, d. i. „Melek ist erhaben" (vgl. Joram „Jahwe ist erhaben"), schwerlich mit Auffassung von רם als Gottesname (als welcher das Wort meines Wissens nicht nachweisbar): „der Hohe ist König". „Malkiram" beweist aber in keinem Fall einen stehenden Gebrauch des Wortes **melek** als Gottesbezeichnung bei den Hebräern, sondern kann ein fremdländisches Vorbild haben, wie für den Namen Schenazzar eines andern Sohnes Jechonjas zweifellos anzunehmen ist. Phönicisch kommt der identische Name מלכרם vor (s. oben § II, 2 b). — Auch der Name Regem-melek für einen Juden zur Zeit des Propheten Sacharja (Sach 7, 2) kann fremden Ursprungs sein, wie der unmittelbar daneben stehende Name eines andern Juden **Sareṣer** es sicher ist. Für רֶגֶם ist mit der arabischen und hebräischen Bedeutung des Stammes רגם „Steine werfen" kaum unmittelbar auszukommen. Nöldeke's Erklärung (A. **Names** § 41): „Melek hat geschleudert" nach Analogie von **Jirmjahû** „Jahwe hat geworfen" befriedigt kaum, da die Gottheit bei den Semiten wohl als Pfeile, schwerlich aber als Steine werfend vorgestellt wird, man müßte denn etwa an den Gottesnamen רשף denken und ihn von dem Schleudern glühender Steine durch den Gewittergott verstehen. Es ist aber zweifelhaft, ob רֶצֶף den Glühstein oder nicht vielmehr die glühende Kohle bedeutet. Deshalb vermute ich, daß in רֶגֶם ein Gottesname steckt und **melek** daneben Gottheitsepitheton ist (vgl. den Personnamen רֶגֶם unter Kalebitern 1 Chr 2, 47; vielleicht רגם auch auf einem zu Ninive gefundenen Bronzestück mit phönicischer Schrift, s. Clermont-Ganneau, **Journal Asiatique, VIII. Série**, Bd I, 1883, S. 152). Es ist in diesem **regem** gewiß mit Zimmern (Keilinschr. u. d. AT[3], S. 450 f.) der babylonische Name für den Wettergott **râgimu** „der Brüller" zu erkennen. Der jüdische Träger dieses Namens braucht kein Bewußtsein von dessen Bedeutung gehabt zu haben (vgl. den jüdischen Eigennamen **Henadad**, vermutlich — **Hen-Hadad**, „Hadad ist gnädig").

Unter den mit **melek** zusammengesetzten Personennamen kommt nur einer von mehreren Personen vor, nämlich Malkijjah „König ist Jahwe". Er findet sich, wie Gray (a. a. O., S. 119) gezeigt hat, seit der Jeremianischen Zeit, nämlich von zwei Zeitgenossen

Jeremias und von fünf nachexilischen Personen und einer nachexilischen Familie. Daß die Listen der Chronik ihn für eine vordavidische Person gebrauchen (1 Chr 6, 25) und die Priesterfamilie Malkijjah bis auf Davids Zeit zurückdatieren (1 Chr 24, 9), kommt bei dem Charakter dieser Listen nicht in Betracht.

Hiermit sind die alttestamentlichen Namen erschöpft, welche den Gottesnamen oder das Gottheitsepitheton **melek** enthalten und von Hebräern getragen werden. Bei andern alttestamentlichen Namen mit **melek** ist letzteres nicht oder doch nicht sicher der Fall. Der Name eines Eunuchen unter Josia, Netanmelek „Melek hat gegeben" (2 Kg 23, 11), worin **melek** deutlich Gottesname ist, ist nicht sicher hebräisch, da die Eunuchen häufig Fremde waren und wir den entsprechenden phönicischen Namen נתנמלך kennen, der in der alttestamentlichen Form hebraisiert sein könnte. Auch der Name Ebedmelek, den ein kuschitischer Eunuch unter Zedekia trägt (Jer 38, 7), klingt freilich hebräisch, muß es aber deshalb nicht seinem Ursprung nach sein. Überdies bezieht sich hier das **melek** nicht notwendig auf die Gottheit sondern vielleicht auf den menschlichen König (Baethgen S. 146; vgl. den nabatäischen Namen עבדמלכו, in welchem aber מלכו Eigenname des Königs zu sein scheint, s. oben § II, 2 d). Der Name einer Stadt in Ascher אלמלך oder אַלַּמֶּלֶךְ (so Baer) Jos 19, 26 (LXX Ἐλειμέλεκ, gewiß gebildet nach Ἀλιμέλεχ Rut 1, 2 A, Ἐλιμελεχ L; Jos 19, 26 L Ἐλιμελεχ), der nach Gesenius etwa zu erklären sein könnte **quercus regis**, mag den Gottesnamen enthalten, giebt aber über dessen Gebrauch bei den Hebräern keine Auskunft, da dieser Ortsname vermutlich vorhebräisch ist.

Vielleicht liegt auch dem Namen מְלִיכוּ, der nur Neh 12, 14 im Kerê vorkommt, der Gottesname zu Grunde. Das Ketib מלוכי (LXX Μαλουχ, L Μαλουκ) soll gelesen werden מַלּוּכִי; der Name מַלּוּךְ kommt in den Büchern Esra, Nehemia und Chronik vor (vgl. dazu den phönicischen Namen in keilschriftlicher Wiedergabe **Ba'al-maluku** oben § II, 2 a). Sollte in מליכו eine andere Aussprache für מלוך oder eine daraus entstandene Korruption vorliegen (vgl. den nabatäischen Personnamen מליכו oben § II, 2 d), so zeigt das in so späten Quellen in keinem Fall etwas für die Gottesvorstellung, da der Name Nachbildung des arabischen **mâlik** sein könnte (wie der palmyrenische Name מליכו **maliku**) oder auch des phönicischen Namens **malk** (vgl. oben § II, 2 d, ebenda über den nicht sicher hebräischen Namen מַלְכָּם 1 Chr 8, 9).

Unter den sicher von Hebräern getragenen Personennamen Abimelek, Achimelek, Malkischua, Melek (Malki-el), Malkijjah, Malkiram, Regemmelek sind die beiden letzten vielleicht trotzdem nichthebräisch (s. oben). Als wirklich hebräische Namen mit **melek** können also, mehr oder weniger bestimmt, nur fünf angesehen werden. Von ihnen scheint der Name Malkijjah erst seit der Jeremianischen Zeit in Aufnahme gekommen zu sein, vielleicht im Gegensatz zu dem in Juda geübten Melekdienst, um zum Ausdruck zu bringen, daß Jahwe „der König" schlechthin sei. In der nachexilischen Zeit kommt von den mit **melek** zusammengesetzten Namen nur dieser Name, welcher eine unverkennbare Verherrlichung Jahwes ausspricht, öfters vor, daneben einmal der nichthebräische Name Regemmelek, außerdem in exilischer oder nachexilischer Zeit einmal Malkiram, vielleicht ebenfalls nichthebräisch. In den vier aus vorjeremianischer Zeit für Hebräer nachweisbaren Namen: Abimelek, Achimelek, Malkischua, Melek (Malki-el), zu denen etwa als fünfter noch in Betracht kommt Elimelek, kann **melek** eigentlicher Gottesname oder auch allgemeine Bezeichnung der Gottheit sein. Gray (a. a. O., S. 146 f.) hat zu ihnen richtig analoge alttestamentliche Namen in Parallele gestellt, in denen das dem **melek** entsprechende Glied bald das eine und bald das andere ist, nämlich zu Abimelek: Abijjah „Vater ist Jahwe" und Abi-el „Vater ist Gott", zu Achimelek: Achijjah „Bruder Jahwes" und Chi-el „Bruder Gottes", zu Malkischua: Jehoschua „Jahwe ist Hilfe" und Elischua „Gott ist Hilfe", zu Elimelek: Elijjahu „Jahwe ist Gott" und Eliab „Gott ist Vater". Mit Malki-el ist zu vergleichen Joel „Jahwe ist Gott" (vgl. jedoch Baudissin, Studien I, S. 223) und Abi-el „Vater ist Gott".

Aus den geschichtlichen Belegen dieser fünf Namen mit **melek** ergiebt sich, daß man — aber, wie es scheint, doch nur vereinzelt — in der Richter- und in der ersten Königszeit melek als Gottesbezeichnung gebrauchte. In den Namen Achimelek, Malkischua und Melek (Malki-el) meinte man mit diesem **melek** wahrscheinlich Jahwe, und wohl nur der Name des Gideonssohnes Abimelek könnte auf einen besonderen Gott Melek verweisen. [illegible] jedenfalls nicht zufällig, daß in dem andern Namen Gideons, Jerubbaal, Baal [illegible] der Gottesname Baal, in dem seines Sohnes der Gottesname Melek und [illegible] Namen aus der Familie Sauls beide Gottesnamen vorkommen. Für den [illegible]

Baal ist, da er nicht nur kanaanäisch sondern auch altarabisch ist (s. A. Baal Bd II, S. 324, 7 ff.), mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß er bei den Hebräern schon vor der Einwanderung nach Kanaan gebraucht wurde (vgl. A. Baal S. 335 f.). Das Gleiche kann, da wir einen arabischen Gottesnamen mâlik nicht kennen, aus jenen Eigennamen nicht mit der selben Wahrscheinlichkeit für die Gottesbezeichnung melek vermutet werden. Es besteht die Möglichkeit, daß die Hebräer diese Gottesbezeichnung bei den Kanaanäern kennen lernten und vereinzelt auf ihren Jahwe übertrugen oder auch schon in alter Zeit vereinzelt den kanaanäischen Gott Melek oder Malk verehrten. In bestimmten Familien, in der Gideons und derjenigen Sauls, hat man die mit kanaanäischen Gottesnamen zusammenfallenden Benennungen der Gottheit entweder von Jahwe oder von einem andern Gott neben Jahwe gebraucht. Anderswo hat man sie, wie es scheint, schon zu derselben Zeit vermieden.

Es liegt keine Veranlassung vor zu der Annahme, daß die Hebräer, erst seitdem sie ein eigenes Königtum besaßen, ihren Jahwe mit dem Gottesnamen melek meinten (so Kerber S. 40). Sie konnten die bei den Kanaanäern kennen gelernte Vorstellung eines göttlichen Melek schon früher auf Jahwe übertragen; sie können auch etwa diese Vorstellung bei der Einwanderung in Kanaan mitgebracht haben. Was wir über das Vorkommen des Gottesnamens mlk bei den Semiten überhaupt beobachtet haben (s. oben § I, 3 d), spricht für Nachahmung der kanaanäischen Gottesbenennung. Von den vier oder fünf vorjeremianischen und sicher von Hebräern getragenen Eigennamen mit melek hat nur einer, Malkischua, kein Pendant bei den Phöniciern oder Kanaanäern.

Melek müßte freilich als ein sehr alter, der vormosaischen Periode angehörender Gottesname der Hebräer angesehen werden, wenn man aus dem Namen des Weibes des Nahor, Milka (Gen 11, 29), folgern dürfte, daß die alten Hebräer eine Göttin Milka oder Malkat verehrten, der dann wohl ein Gott Melek oder Malk entsprochen haben würde. Allein auch wenn der Personname Milka ursprünglich Name einer Göttin ist (vgl. Jensen, Zeitschr. f. Assyriologie XI, 1896, S. 299 f.), beweist das doch nichts für die Religion der ältesten Hebräer, da er wie andere unter den Personennamen der Väterzeit von einem andern semitischen Stamm entlehnt sein kann.

2. Jahwe als „König". Auch außerhalb der Eigennamen ist die Bezeichnung Jahwes mit dem Epitheton melek im AT keineswegs häufig. Sicher datierbar kommt sie zuerst bei Jesaja vor (c. 6, 5, gewiß auch c. 8, 21, wo „seinem König und seinem Gott", auch abgesehen vom Zusammenhang, nach der liturgisch feststehenden Wendung „mein König und mein Gott" in Psalmen, auf Jahwe zu beziehen sein wird). Schwerlich jesajanisch sind die Stellen Jes 33, 17, wo von Jahwe schlechthin als „einem König" die Rede ist, und Jes 33, 22: „unser König", letztere Stelle aber vielleicht aus Jesajas Zeit.

Die Aussage im Segen Moses (Dt 33, 5): „er (Jahwe) wurde in Jeschurun König" ist allem Anschein nach aus der Zeit vor der Zerstörung Samariens, läßt sich aber nicht als vorjesajanisch bestimmen. Eben diese Stelle, die das Königsein Jahwes von der Organisation des Volkes unter Mose her datiert, zeigt, daß in Israel der Königsname, ebenso wie das phönicische melkart, die Gottheit als das Haupt des nationalen Gemeinwesens bezeichnete. Von da aus kann Jesaja (c. 6, 5) das Epitheton melek gebrauchen, um die Erhabenheit Gottes zum Ausdruck zu bringen, indem er Jahwe schlechthin nennt „den König Jahwe Zebaot".

Die Anwendung des Verbums מלך Ex 15, 18 auf Jahwe zeigt noch nicht unbedingt, daß man ihn melek nannte, und da Ex c. 15 sich sehr verschieden datieren läßt, ist daraus der Gebrauch des Verbums von Jahwe nicht als alt zu erkennen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dagegen vorjesajanisch die Hinweisung auf Israels Stellung zu Jahwe in dem zweiten Bileamspruch Nu 23, 21 mit den Worten: „Königsjubel ist in ihm" (in Israel). Aber die Worte besagen noch nicht unbedingt, daß der Dichter Jahwe als König denkt, sondern nur, daß er die Freude an ihm mit der Freude an einem König vergleicht. Deutlich liegt die Vorstellung des göttlichen Königtums vor in der Vision des Propheten Micha ben Jimla unter Ahab, wo Jahwe erscheint „sitzend auf seinem Throne" (1 Kg 22, 19), zweifellos auf dem Königsthron. Aber wir wissen doch nicht, welcher Zeit die Aufzeichnung dieser Vision angehört. Der Thron ist hier wegen des Pronominalsuffixes als ein bekannter gedacht; Jesaja dagegen sagt in seiner Visionsschilderung c. 6, 1: „sitzend auf einem Throne".

Diese Schilderung mit der darin vorkommenden Benennung Jahwes als König (v. 5) ist datiert aus dem Todesjahr Usias; die Aufzeichnung fällt aber in spätere

Zeit, wahrscheinlich in die des Ahas. So ist es denkbar, daß Jesaja im Gegensatz zu dem unter Ahas aufkommenden Melekdienst Jahwe als den König bezeichnete. Neu aufgebracht hat er aber diese Bezeichnung für Jahwe nicht; nach den mit melek zusammengesetzten hebräischen Eigennamen (s. oben § III, 1) gebrauchte man sie vereinzelt schon seit der Richterzeit, und Jesaja führt „den König Jahwe Zebaot" anscheinend wie eine bekannte Titulierung ein. Aber er hat diese Titulierung allerdings vorbereitet durch die Erwähnung des Thrones, den er nicht wie einen bekannten aufführt. Jedenfalls scheint vor Jesaja die Benennung Jahwes mit melek und die damit verbundene Vorstellung nicht gerade vielfach angewandt worden zu sein.

Anscheinend war dies auch nach Jesaja bis in die Zeit des Exils nicht der Fall. Die Stellen im Buche Micha c. 2, 13 und c. 4, 7 sind wahrscheinlich beide nicht von Micha, die zweite vermutlich exilisch; in beiden ist Jahwe der König des Volkes Israel, das er anführt oder von Zion aus regiert. Die Darstellung 1 Sa 8, 7, wonach die Israeliten mit dem Begehren eines irdischen Königs das Königtum Jahwes verwerfen, ist keinenfalls älter als aus der Zeit des degenerierenden Königtums. Älter dagegen könnte sein dieselbe Vorstellung von Jahwes Königtum in der Ablehnung der Königswürde durch Gideon Ri 8, 23, wobei übrigens weder das Nomen melek noch das Verbum מלך gebraucht wird, sondern das Verbum משל. Jeremia (c. 8, 19) redet von Jahwe als dem König Zions.

Häufiger angewandt wird die Vorstellung von Jahwe als König erst nach dem Untergang des Königtums. Deuterojesaja gebraucht sie, um wie Dt 33, 5 Jahwes Verhältnis zu Israel auszudrücken (Jes 41, 21; 44, 6); „Schöpfer Israels" und „euer König" gelten ihm (Jes 43, 15) als parallele Gottesbezeichnungen. Nicht anders ist bei ihm zu verstehen die Freudenbotschaft an Zion: „König ist geworden (מָלַךְ) dein Gott" (Jes 52, 7); Gott wird das eben durch die Wiederherstellung Israels. Ebenso bietet nach Ze 3, 15, in einem wahrscheinlich nachexilischen Abschnitt, Jahwe als „der König Israels" seinem Volke Schutz und Beruhigung gegen Anfeindung.

Dagegen erscheint Jahwe in Psalmen, welche wohl alle nachexilisch sind, als der König der Völker, der ganzen Erde (Ps 47, 3. 8; 98, 6; das Verbum מָלָךְ Ps 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1; הַמְּלוּכָה Ps 22, 29), ebenso in einer nachexilischen apokalyptischen Darstellung Sach 14, 9 und so wohl auch in zwei Jeremianischen Abschnitten, die in ihrer vorliegenden Form schwerlich Jeremianisch sind, Jer 46, 18; 48, 15. In dem spät nachexilischen Zusatz der Schrift Obadja wird v. 21 die Königsherrschaft Jahwes (הַמְּלוּכָה) hergestellt durch die Besitznahme Kanaans nach Befreiung der Gefangenen Israels aus den verschiedensten Gegenden der Erde.

Aber die ältere Beziehung des Königtums Jahwes speziell auf Israel zeigt sich auch in Psalmen häufig, nämlich in den Wendungen „unser König" Ps 47, 7, „mein König" Ps 44, 5 und 74, 12, „ihr König" Ps 149, 2 und in der mehrmals vorkommenden Formel „mein König und mein Gott" (Ps 5, 3; 84, 4; vgl. Ps 68, 25 „mein Gott, mein König", Ps 145, 1 „mein Gott, der König"). In einem Psalm, der vorexilisch sein müßte, wenn er sich wirklich auf die Rückkehr der heiligen Lade aus dem Kriege beziehen sollte (Ps 24, 7–10), wird Jahwe gefeiert als „der König der Ehre". Jedenfalls heißt hier Jahwe so als der König Israels, denn der Ehrenkönig wird geschildert als „Starker und Held", als „Kriegsheld". Ps 48, 3 heißt Jerusalem „eines großen Königs Stadt" = קִרְיַת מֶלֶךְ, was sehr bestimmt an den Gott מֶלֶךְ קֶרֶת zu Tyrus erinnert. Auch Ps 20, 10 (in einem vielleicht vorexilischen Psalm) wäre nach dem masoretischen Text Jahwe als „der König" angeredet, und diese Benennung müßte auf sein Königtum in Israel bezogen werden; aber zweifellos ist die Beziehung auf den irdischen König nach dem LXX-Text die originale. Deutlich dagegen heißt Ps 10, 16 Jahwe „ein König", und zwar zunächst im nationalen Sinne, denn er ist es „für immer und ewig", nachdem „die Heiden aus seinem Lande verschwunden sind"; die Vorstellung ist aber zugleich universalistisch gemeint, denn in Ps 9, der mit Ps 10 einen Zusammenhang bildet, ist v. 5 und 8 von dem Throne Jahwes die Rede, von welchem aus er den Erdkreis und die Völker richtet.

Die Vorstellung von dem nationalen Königtum Jahwes konnte kombiniert werden mit der Anschauung von seiner Königsherrschaft über die Völker oder die Welt. Die spät nachexilische Apokalypse im Buche Jesaja läßt die Königsherrschaft Jahwes eintreten „auf dem Zion und in Jerusalem" nach Überwindung aller feindlichen Mächte auf Erden und am Himmel (Jes 24, 23). In diesem weltumfassenden Sinne seiner Königsherrschaft wird dann zuletzt Jahwe bezeichnet als „der König des Himmels" (Da 4, 34).

Auch diese letzte Form der alttestamentlichen Vorstellung von Jahwes Königsherrschaft ist nicht ohne Vorbilder im westsemitischen Heidentum. Sie hat ihre allerdings wesentlich anders zu verstehenden Analogien in dem Baal-schamajim „Himmelsbaal" einerseits und der Meleket-ha-schamajim „Himmelskönigin" andererseits (s. A. Baal Bd II, S. 331, 32 ff. und A. Astarte ebend. S. 155 f. § 3). Der „Himmelsbaal" kann nicht, wie neuerdings Lidzbarski es darstellt (Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd I, S. 243—260: „Balsamem"), erst spät unter jüdischem Einfluß gebildet worden sein, wenn wirklich der Name eines der Götter des Westlandes in dem keilschriftlichen Vertrag zwischen Asarhaddon und König Baal von Tyrus (Zimmern, Keilinschr. u. d. AT³, S. 357) lautet (ilu) **Ba-al-sa-me-me** und mit Baalschamajim gleichzusetzen ist. (Zu der alttestamentlichen „Idee der Königsherrschaft Gottes" überhaupt vgl. Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes², 1900, S. 1—17.)

Nach allem, was wir über hebräische Eigennamen, welche den Gottesnamen **melek** enthalten, und sonst über die Entwickelung der alttestamentlichen Vorstellung von Jahwes Königtum wissen, ist es nicht wahrscheinlich, daß diese Vorstellung althebräisch, auch nicht, daß sie auf israelitischem Boden gebildet ist nach der Entstehung eines einheimischen Königtums. Vielmehr ist die Auffassung der Gottheit als eines Königs im AT höchst wahrscheinlich von den Kanaanäern entlehnt und auf Jahwe übertragen worden, teilweise anscheinend im Gegensatz zu dem abgöttischen Melekdienst. Keinenfalls kann aus dem vorliegenden Material mit Eerdmans (a. a. O., S. 113) gefolgert werden, daß der Melekdienst nichts anderes sei als die alte Form der Jahweverehrung und daß Jahwe zu einer besondern Klasse von Melek-Gottheiten gehört habe. Daß der „Molek"-Dienst in Juda an einem bestimmten Punkte der Geschichte plötzlich hervortritt, läßt sich unmöglich mit Eerdmans (S. 146 f.) ohne eine neue Vermittelung als das Wiederaufleben einer beinahe in Vergessenheit geratenen althebräischen Kultussitte verstehen, schwerlich auch lediglich als die Neuaufnahme eines schon bei der Einwanderung Israels von den Kanaanäern überkommenen Brauches. Von irgendwelcher Seite her muß bei dem Aufkommen des Melekdienstes unter Ahas oder, wenn man so will, unter Manasse ein Anstoß erfolgt sein. Die wahrscheinlichste Annahme bleibt, daß dieser Kultus damals aus der Fremde kam, allem Anschein nach aus Phönicien (s. oben § I, 3 c). Er fand um so leichter Aufnahme, als man in Israel bereits früher, wenigstens vereinzelt, nach dem Vorbild des kanaanäischen Malk die Gottheit als **melek** bezeichnet hatte.

Aber wenngleich der Gedanke des Königtums Jahwes weder hebräischen noch ursemitischen, sondern speziell aramäisch-kanaanäischen Ursprungs ist, so ist er doch nur eine aus der besondern Form der staatlichen Verfassung bei den kanaanäischen Semiten hervorgegangene Spezialisierung der allgemein semitischen und auch althebräischen Vorstellung von der Gottheit als dem Führer und Gebieter des einzelnen Stammes.

Die Babylonier haben diesem Gedanken Ausdruck gegeben, indem sie das Epitheton **šarru**, bei ihnen die Bezeichnung für den König, verschiedenen Göttern, besonders dem Anu, beilegten (Zimmern, Keilinschr. u. d. AT³, S. 352 f.). Der Gedanke des göttlichen Königtums auf israelitischem Boden ist aber schwerlich aus Babylonien herzuleiten. Konsequenterweise würde dann überhaupt die westsemitische Vorstellung von der Gottheit als Malk oder Melek auf Babylonien zurückzuführen sein. Diese Herleitung hat aber keine Wahrscheinlichkeit für sich, weniger deswegen, weil die Westsemiten statt des auch ihnen geläufigen Wortes **šar** das andere **malk, melek** auf die Gottheit anwandten, als deswegen, weil, wenn ich recht sehe, die Vorstellung des göttlichen Königtums auf westsemitischem Boden viel intensiver hervortritt als auf babylonisch-assyrischem. Nur dort ist **mlk** geradezu zum Gottesnamen geworden. Zudem bereitet das häufige Vorkommen des Gottesnamens **milk** schon in den kanaanäischen Namen der Amarna Tafeln der Herleitung aus Babylonien Schwierigkeiten. Überhaupt haben wir keinerlei Veranlassung, die westsemitische Auffassung von der Gottheit als König in Babylonien entstanden zu denken, da die kanaanäischen Stämme seit alters, so schon in der Zeit der Amarna Tafeln, von kleinen Königen regiert wurden. Im Lande des babylonischen Königtums kann sich die Vorstellung von der Gottheit als einem šarru, in den Gebieten der westsemitischen Stadtkönige die entsprechende als von einem mlk selbstständig aus der alten Anschauung von dem Stammgott herausgebildet haben. Jedenfalls ist der alttestamentliche Name für den göttlichen König westsemitischen, nicht babylonischen Ursprungs. Der babylonische Anu sitzt allerdings auf einem himmlischen Throne, der **kussû** genannt wird (Zimmern a. a. O., S. 352), wie der Thron Jahwes כסא in den Visionen Jesajas und Michas des Sohnes Jimlas. Auch hier braucht aber nicht mehr vorzuliegen als eine Analogie.

3. Die althebräische Vorstellung von Jahwe und die Malk-Gottheiten. Wenn die mit **malk** bezeichneten Gottheiten nur besondere Formen der mit dem Namen **ba'al** allgemein benannten phönicischen Götter und das Verderbenwirken nur eine Seite ihres Wesens und nichts sie von andern Göttergestalten Kanaans Unterscheidendes ist, so kann nicht geradezu gefragt werden, ob der Gott der ältesten Hebräer mit einem Spezialgott Malk, dessen etwaige Besonderheiten die spätere Bildung eines Lokalkultus waren, identisch sei, sondern zunächst nur ob die althebräische Religion nicht außer Verbindung sei mit den Religionen der benachbarten und verwandten Völker überhaupt. Auf jeden Fall war die von Einigen gegebene Antwort unrichtig oder doch nicht erschöpfend, daß der alte Hebräergott wie angeblich auch der „Malk" ein verderblicher, dem Leben feindlicher Gott gewesen sei. Der Gott der Hebräer war dies, wo seine Erhabenheit von seiten seiner Verehrer verkannt und durch Ungehorsam gereizt oder von deren Feinden durch Verletzung des gotterwählten Volkes angetastet wurde; er war aber zugleich ein das Leben setzender und fördernder Gott. Ebenso ist auch von dem „Malk" die letztere Seite nicht auszuschließen, wie überhaupt nicht von der ganzen Reihe der Baalim. Das uns geläufige Bild des Molochs als eines blutdürstigen Scheusals ist entstanden durch die Polemik der spätern israelitischen und griechischen Religionsauffassungen, die in dem phönicischen Gott über den für ihren höhern Standpunkt verabscheuenswerten Zügen die damit kontrastierenden mildern übersahen. Doch mochten letztere wirklich in der Praxis des volkstümlichen Kultus von den Verehrern der Malk-Gottheiten vergessen werden. Nach einzelnen phönicischen Götterbildern zu urteilen, thut die Auffassung jenes Kultus als eines überaus rohen ihm nicht Unrecht, aber nur dem entarteten Kultus nicht, der nicht mehr dem ursprünglichen, noch jetzt durchsichtigen, Gottesbegriff entsprach.

Es ist nicht zu verkennen, daß uns aus dem ältesten Glauben und Kultus der Hebräer Züge berichtet werden, welche an Vorstellung und Dienst des „Malk" erinnern, wie vor allem die auch bei den alten Hebräern bestehende Sitte der Menschenopfer, die weniger durch Jephtas Opfer bezeugt wird, weil dieses auf Synkretismus beruhen kann, als durch die Abweisung der Opferung Isaaks, worin der Sieg der geläuterten Gottesidee über eine ältere rohere zu erkennen ist. Auch die Lösung der menschlichen Erstgeburt wird nicht nur eine theoretische Konsequenz sein aus der Sitte, die tierische Erstgeburt darzubringen, sondern vielmehr ursprüngliche wirkliche Opferung derselben voraussetzen. Es geht dies hervor aus der jedenfalls alten Beziehung des Passahs auf ein Ereignis der Verschonung von Israels Erstgeburt bei göttlicher Vernichtung der ägyptischen, wonach das Passahopfer erscheint als ein Ersatz für die eigentlich der Gottheit verfallene menschliche Erstgeburt der Israeliten. In alter Zeit wurde diese, so scheint es, gleichzeitig dargebracht mit der am Passah fälligen Erstlingsgarbe. Wenn der kriegsgefangene Agag am Heiligtum zu Gilgal „vor Jahwe" getötet wird (1 Sa 15, 33), so ist das doch eine Art Opfer. Das auch an Menschen zu vollziehende Cherem, im alttestamentlichen Gesetz als Strafe der Vernichtung aufgefaßt, ist nach seinem Namen ursprünglich zweifellos als Opfer gedacht worden.

Daß in dem ephraimitischen Stierdienst, der alten Form des Jahwedienstes, Menschenopfer noch bis in die prophetische Zeit hinein üblich gewesen seien, ist allerdings schwerlich aus Ho 13, 2 zu entnehmen, wo kaum von Solchen, die Menschen opfern, die Rede ist, sondern eher von Opfernden unter den Menschen (s. A. Kalb Bd IX, S. 712, 58 ff.). Die Frage bei einem wahrscheinlich ungefähr der Jeremianischen Zeit angehörenden Propheten im Buche Micha (c. 6, 7): „Soll ich darbringen meinen Erstgeborenen um meine Sünde, die Frucht meines Leibes um die Verfehlung meiner Seele?" zeigt nur, daß der damaligen Zeit das Kinderopfer nicht fremd war, aber nicht daß es von Haus aus im Jahwedienst geübt wurde.

Die einstmals in Israel vorkommenden Menschenopfer beruhten aber nicht notwendig auf einer der „Moloch"-Idee verwandten Anschauung von dem verderbenden Zorne der Gottheit, scheinen vielmehr wenigstens teilweise, so das Erstgeburtsopfer in Parallele mit den dargebrachten Erstlingen der Früchte, ein Tribut des Dankes an die lebenspendende Gottheit zu sein. Wohl aber erscheint in den Sagen nicht nur der patriarchalischen und mosaischen sondern noch der spätern Zeit bis in die der Königsherrschaft hinein, wie bei der Volkszählung Davids, der Hebräergott als ein furchtbar und verderblich zürnender, als ein das Irdische, wo es unberufen vor ihn tritt, vernichtender und deshalb dem Menschen unnahbarer Gott, dessen von Manoah gefürchtetes, dem Mose und Elia nur annähernd gewährtes Anschauen den Tod bringt — eine Vorstellung, [illegible]

in ethisch gefärbter Modifikation noch in der Furcht Jesajas bei der Vision der Prophetenweihe nachklingt.

Aber alle Züge des Hebräergottes, die ihn als einen verderblichen, furchtbaren charakterisieren, können an sich nicht einen speziellen Zusammenhang mit dem Melekdienst konstatieren, denn sie berühren sich mit der altsemitischen, namentlich mit der phönicischen Gottesvorstellung überhaupt. Das Menschenopfer, auf das man sich für jenen besondern Zusammenhang zumeist berufen hat, ist in semitischen Kulten auch Gottheiten dargebracht worden, welche nicht als **mlk** bezeichnet wurden. Jene Charakterzüge des alten Hebräergottes als eines verderblichen, die auch bei seiner in der alttestamentlichen Religion allmählich sich vollziehenden Umwandlung niemals ganz vergessen und verwischt wurden, erklären aber, daß die Judäer in Zeiten der Not und der Verzweiflung Hilfe suchten bei einem fremden Gott, dessen Kultus jener alten, jetzt wieder auflebenden Anschauung von der Gottheit entsprach.

Den Zügen der Furchtbarkeit in der Vorstellung des alten Hebräergottes wird ein Gegengewicht gegeben in andern, welche ihn darstellen als den Werkmeister Himmels und der Erde und ihm den Segen der Fruchtbarkeit zuschreiben, in Erzählungen, die ihn unter den Lebenssymbolen, den grünenden Bäumen, und an den Lebenskraft spendenden Quellen verehrt werden lassen (s. Baudissin, Studien II, S. 168 ff. 223 ff.; vgl. A. Haine Bd VIII, S. 349 ff.).

Dies alles sind Vorstellungen und Kultusformen, welche das hebräische Altertum mit dem nichthebräisch-semitischen teilt. Sein Gott war einstmals ein den phönicischen Baalim nahe verwandter Gott. Der alte Hebräergott als Himmelsgott war — wie dies nach einigen oben angeführten Andeutungen „Malk" oder Melkart neben einer vereinzelt auftretenden solaren Bedeutung auch gewesen sein mag — ein Gebieter des himmlischen Feuers, worin er sich offenbart, so dem Abraham in der zwischen den Stücken des Bundesopfers wandelnden Flamme. Er sendet Feuer herab, um sündige Städte zu zerstören; er entzündet mit Himmelsfeuer das wohlgefällige Opfer auf dem Altar und wandelt als Feuersäule vor dem Heere seines Volkes. Ihn umgeben die Seraphim, „die Brennenden", die doch wohl Personifikationen sind des zündenden Blitzes in seinen Windungen, vorgestellt als ein den Himmel durchfahrendes geflügeltes Schlangenwesen (vgl. Baudissin, Studien I, S. 285 f.). — Diese Feuernatur des Hebräergottes aber ist nur eine Seite seiner Bedeutung als Himmelsgott, vermöge deren er an andern Stellen im Lichtglanz und nicht minder im Wolkendunkel sich offenbart. Nirgends erscheint der Naturgrund in der althebräischen Gottesidee in der Weise spezialisiert, daß die Gottheit geradezu als die Sonne oder als eine andere Einzelerscheinung des Himmels vorgestellt würde. Darin hat sich wohl der Gott der alten Hebräer unterschieden von den kanaanäischen Baalim überhaupt. An den phönicischen Göttern läßt sich nur noch dunkel als Naturgrund die Bedeutung von Himmelsgöttern allgemeiner Art erkennen. Die Hebräer sind bei der weitern Auffassung eines Himmelsgottes stehen geblieben. Auch bedurfte ihr Gott nicht der Ergänzung durch eine weibliche Paredros, wie die Baalat des Baal, die Meleket des Melek oder Malk. Sie haben, sofern sie nicht zu fremden Kulten abfielen, die Gottheit, so scheint es, niemals so tief in das Einzelleben der Natur hinabgezogen, wie ihre Nachbarn es thaten. So konnten an den althebräischen Gottesglauben die Propheten, denjenigen welcher an ihre Spitze gehört, Mose, nicht ausgenommen, ihren ethischen Gottesbegriff anknüpfen, während die phönicische Götterwelt einer solchen Vergeistigung unzugänglich blieb und in immer widerwärtigere Verzerrungen der menschenartig aufgefaßten Naturkräfte ausartete.

Die Verwandtschaft der althebräischen Gottesvorstellung mit der allgemein phönicischen ist unbestreitbar. Inwieweit dies auf ursemitischen Zusammenhängen beruht, inwieweit auf Entlehnungen oder auch auf einer beiderseits erfahrenen Beeinflussung von außen her, ist hier nicht zu untersuchen. Es mag dabei noch ein besonderer Zusammenhang bestehen zwischen einer bestimmten als **malk** bezeichneten Gottheit und Jahwe. Es wäre dies der Fall, wenn wirklich, wie wir vermutet haben (oben § II, 1 und 3 b), speziell der aramäisch-phönicische Gewittergott Hadad das Epitheton **mlk** führte. Der Gott der alten Hebräer stand vorzugsweise in einer Beziehung zu den Gewittererscheinungen. Eine Analogie und vielleicht irgendwelcher historische Zusammenhang liegt auch darin vor, daß der Hebräergott im Stierbild verehrt wurde und der Stier bei den Westsemiten vorzugsweise als das Tier des Gewittergottes erscheint (vgl. A. Kalb, Bd IX, S. 704 ff.). Nach diesen Kombinationen mag immerhin der zu den Judäern von auswärts gekommene Melekdienst dem ältesten hebräischen Gottesglauben nicht nur homogen sondern durch

direkte Zusammenhänge verwandt gewesen sein. Der Melekdienst der Judäer wäre dann als eine mehr oder minder bewußte Zurückwendung zu altnationalem Kultus um so eher zu begreifen. Aber wenn wirklich Hadad und der Hebräergott in einer bestimmten Beziehung zu einander stehen, so wird doch die Gemeinsamkeit des, wie es scheint, auch dem Hadad beigelegten Prädikates **melek** nicht aus den ältesten Zeiten stammen sondern erst aus Berührungen auf dem Boden Kanaans. **Wolf Baudissin.**

Molther, Menrad, Humanist, Mitreformator in Heilbronn, geb. 1500, gest. 1558. — Litteratur: Veith, Bibliotheca Augustana Bd 3. Blätter für württemb. KG., 1887, 57 ff., wo ein Lebensbild und ein Verzeichnis seiner Schriften gegeben ist. Jäger, Mitteilungen zur schwäb. und fränk. Ref.-G.; Dürr, Heilbronner Chronik; Töpke, Heidelberger Matrikel. Akten des Stadtarchivs Heilbronn (mitgeteilt von Pfarrer Duncker in Belsen. Pressel, Anecdota Brentiana. S. 288.

Menrad Molther aus Augsburg besuchte die berühmte Schule des Joh. Pinicianus daselbst und kam 1526 nach Heidelberg (inskribiert 1. Mai, Töpke 1, 539), wo er neben dem Studium sich der Erziehung junger adeliger Herren und schriftstellerischer Thätigkeit besonders der Herausgabe seltener, teilweise neu aufgefundener meist theologischer Werke, z. B. von Alkuin, Avitus, Christian Drutmar, Williram von Ebersberg, widmete. In Anerkennung seiner Gelehrsamkeit wurde er 1529 zum Baccalaureus der Theologie kreiert, ohne Baccalaureus und **Magister artium** zu sein, welche Würden ihm 1530 nachträglich auf einen Tag erteilt wurden (Töpke 2, 446). 1532 war er Regens der Realistenburse, wurde aber 1533 (20. Mai) als Prediger nach Heilbronn an die Seite Joh. Lachmanns (vgl. Bd XI, S. 197) berufen und 1539 dessen Nachfolger. Eine Reihe ungedruckter theologischer Gutachten kennzeichnen ihn als tüchtigen, humanistisch gebildeten Theologen von konservativer, antizwinglischer Richtung, der das Vertrauen des Heilbronner Rates mit Recht besaß. 1543 bearbeitete er die Haller Kirchenordnung für Heilbronn. Die Ereignisse nach dem Schmalkaldischen Krieg mit der schweren Einquartierung spanischer Truppen brachten ihn in persönliche Gefahr (Dürr a. a. O. 105). Zur schmerzlichen Überraschung von Brenz riet M. 1548 dem Heilbronner Rat bei dem fast unerträglichen Druck der Einquartierung zur Annahme des Interims, da die Predigt des Evangeliums nicht verboten, die Messe nicht als Opfer für Tote und Lebendige, sondern als Danksagung und Gedächtnis des Todes Christi gefordert sei und Vigilien, Seelenmessen u. s. w. Kirchengebräuche seien, welche man mit Bescheidenheit (d. h. **cum reservatione**) wohl zu halten wissen werde. Wohl hielt jetzt ein Interimist Gottesdienst. M. aber predigte daneben streng evangelisch und antirömisch und mied die Messe, weshalb er vom Interimisten Ketzer gescholten wurde, der verbrannt werden sollte. 1551 schlug Heilbronn M. zum Gesandten der Städte auf das Konzil nach Trient vor, aber man sah von ihm ab. Er starb 1558 (vor dem 6. Juni), nachdem das Interim in der Hauptsache abgeschafft war. Sein Nachfolger war Jakob Ruß (s. d. Art. Ruß). 1546 hatte M. im Auftrag des Rats die Beschreibung von Heilbronn zu Münsters Kosmographie geliefert. **G. Bossert.**

Monarchianismus. Quellen: Sie sind bei den einzelnen Abschnitten angegeben. Litteratur: Sämtliche Darstellungen der Dogmengeschichte von Münscher bis zur Gegenwart. Der Abschnitt in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd I³ S. 648–739 deckt sich wesentlich mit dem nachstehenden Artikel. Dorner, Entw. Geschichte der Lehre v. d. Person Christi, s. Th. 1845; Lange, Gesch. u. Entw. der Systeme der Unitarier vor der nic. Synode 1831; Hagemann, Die römische Kirche ... in den ersten drei Jahrh. 1864 (die bedeutendste und anregendste Monographie über den Gegenstand); Joh. Kornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der vier ersten Jahrh. 1896. — Aloger: Merkel, Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger 1782; Heinichen, De Alogis 1829; Zahn, ZhTh 1875 S. 72 f.; Caspari, Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols III S. 377 f. 398 f.; Zahn, Gesch. d. NTlichen Kanons I S. 220 ff.; Harnack, Das NT um d. J. 200 S. 58 ff.; Zahn, ThLZ 1889 Nr. 7; Salmon, Hermathena 1892, p. 161 ff. — Theodotianer und Artemoniten: Kapp, Historia Artemonis 1737; Lipsius, Quellenkritik des Epiphanius S. 235 f.; [illegible] der röm. Bischöfe S. 173 f.; Harnack, ZhTh 1874 S. 200; Caspari a. a. O. III S. 318–[illegible] 404 f.; Langen, Gesch. der röm. Kirche I S. 192 f. — Beryll: Ullmann, De Beryllo [illegible] Fock, Dissert. de christol. Berylli. 1843; Rossel, Berl. Jahrbb. 1844 Nr. 41 f.; [illegible] ThQS 1848 I. — Paul von Samosata: Feuerlin, De haeresi P. S. 1741; [illegible], De [illegible]ribus P. S. 1745; Schwab, Dissert. de P. S. vita atque doctrina 1839; Hefele, Conciliengesch. I² S. 135; Routh, Reliq. Sacrae III² p. 286–367; Frohschammer, ThQS [illegible] Abendländische Modalisten: Döllinger, Hippolytus und Kallistus 1853; Volkmar, Hipp. [illegible]

röm. Zeitgenossen 1855; Hagemann a. a. O.; Langen a. a. O. S. 192 ff.; Lipsius, Quellenkritik S. 43, Ketzergesch. S. 183 f., JdTh 1868 H. 704; Harnack, ZhTh 1874, S. 200 f.; Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evv. (Texte und Untersuchungen XV, 1). — Sabellianismus: Schleiermacher, Theol. Ztschr. 1822 H. 3; Lange i. d. ZhTh. 1832 II 2 S. 17–46; Zahn, Marcell von Ancyra 1857.

Bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts kann man trotz dem entgegenstehenden Schein, der von den Apologeten, von Irenäus und Tertullian sowie von Clemens erregt wird, die Logoslehre in der Christenheit noch nicht als eine allgemein giltige Lehre bezeichnen. So fest es im allgemeinen stand, daß man über Christus denken müsse *ὡς περὶ θεοῦ* (II Clem. ad Cor. 1; „Christo quasi deo", Aussage der Christen bei Plinius), weil er der „Herr", der „eingeborene Sohn Gottes", der „von dem hl. Geist Gezeugte", der „Richter der Lebendigen und Toten" sei, so selten führte diese Anerkennung, von den philosophisch geschulten Apologeten und einigen anderen Lehrern abgesehen, zu festen Spekulationen über den Sohn Gottes als Logos und über den Begriff Gottes selbst. Was wir über diesen und über den Sohn Gottes im Hirten des Hermas lesen (z. B. Mand. I. Sim. V, IX), einem Buche, das sich um das Jahr 200 noch hohen Ansehens erfreute, mag ungefähr als der Ausdruck einer weitverbreiteten Meinung gelten. Es läßt sich durchaus noch nicht auf die Formeln bringen, in welchen man späterhin die Natur und Würde des Erlösers und die Seinsweise Gottes gefaßt und auszugleichen versucht hat. Auf eine Ausgleichung waren überhaupt die wenigsten damals bedacht; denn zu einer solchen bedufte es philosophischer Reflexionen, die den meisten als Enthusiasten oder Idioten fernlagen. Sie war aber auch nicht gefordert. Denn selbst die Anerkennung der Präexistenz des Erlösers in beliebiger Form verhielt sich so lange gleichgiltig zu dem Begriffe, den man sich von der Gottheit machte, als man den präexistenten Christus für ein geschaffenes Wesen hielt und dazu noch unbefangen von einer Vielheit himmlischer Geister und personifiziert zu denkender Kräfte redete. Zwar ist schon einem Justin die alexandrinisch-jüdische Streitfrage über die selbstständige Qualität der von Gott ausgehenden Kräfte wichtig und er hat zu ihr Stellung genommen (Dial. 128); aber es ist bezeichnend, daß er sie nicht als eine christliche Kontroverse dem Tryphon vorgestellt hat. Was man in den entscheidenden Jahren zwischen 140 und 180 in Bezug auf die Persönlichkeit des Erlösers als allgemein giltig verteidigte und sicherstellte, fiel noch immer in den Rahmen des kurzen Bekenntnisses, welches auf Grund der Formel Mt 28, 19 erwachsen war (der aus hl. Geist und der Jungfrau geborene Gottessohn; der Herr; der Heiland). Die Anerkennung der übernatürlichen Geburt Jesu, durch welche eine gewisse Präexistenz allerdings bereits vorausgesetzt ist, ist das für ausreichend gehaltene Minimum gewesen, durch welches man sich von den strengen Judenchristen und denen unterschied, welche in Christus nur einen zweiten Sokrates bewundern wollten, während die Anerkennung der wirklichen Geburt aus dem Weibe und eines wirklichen menschlichen Lebens, wie es nach den Weissagungen der Propheten verlaufen ist, hier die Schranke gegen den Gnosticismus bildete. Welche Mühe es gekostet haben muß, auch nur dieses Minimum in den Gemeinden, bei Gebildeten und Ungebildeten durchzusetzen und vor Verwilderung zu schützen, darüber können die jetzt als doketisch oder gnostisch geltenden apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, sowie die Hypotyposen des Clemens belehren. Es ist trotz der so lückenhaften Ueberlieferung noch nachweisbar, daß in dieser Zeit, im Laufe des 2. Jahrhunderts, innerhalb der durch das Gemeindebekenntnis Verbundenen sowohl solche Christologien friedlich neben einander gestanden haben, welche als Vorstufen der späteren monarchianischen als auch solche, welche als Keime der arianisch-athanasianischen, ja auch der doketisch-gnostischen zu betrachten sind. Bei demselben Schriftsteller finden sich Formeln, in welchen die göttliche Würde des Erlösers bald auf eine besondere Erwählung und Begabung durch die Gottheit, bald auf die reale Einwohnung des hl. Geistes, bald auf eine himmlische Hypostase oder auf eine Inkarnation der Gottheit zurückgeführt wird, während der liturgische Sprachgebrauch unbefangen einen Teil der Prädikate Gottes auf ihn, seiner persönlichen Erlebnisse und Thaten auf Gott übertrug. Für diesen Zustand des christologischen Dogmas in der Zeit bis zum Jahre 180 ist vielleicht kein Zeugnis lehrreicher und entscheidender als das des Celsus. Dieser scharfe Beobachter belehrt darüber, wie schwankend die Formeln damals in der Großkirche noch gewesen sind. Man vgl. folgende Stellen: I, 57: „Wenn du sagst (Anrede an Jesus), daß jeder Mensch, den die göttliche Vorsehung geboren werden ließ, ein Sohn Gottes ist, was hast du dann vor einem anderen voraus?" II, 30: Christus nach der Meinung der Christen Gott und Gottes Sohn. II, 31: „Die Christen verschmähen Scheingründe und Trugschlüsse nicht,

um damit ihre Angabe zu stützen, es sei der Sohn Gottes zugleich dessen leibhaftiges Wort". IV, 18: „Entweder verwandelt sich Gott wirklich, wie diese meinen, in einen sterblichen Leib". VI, 69 giebt Celsus den christlichen Gedanken so wieder: „Da Gott groß und der Anschauung nicht leicht zugänglich ist, legte er seinen Geist in einen Leib, der uns ähnlich ist und sandte ihn herab, damit wir uns von ihm unterweisen lassen könnten".

Man kann einen „naiven Modalismus" statuieren (eine modalistische Kontroverse kennt Irenäus noch nicht); aber es giebt keine Beweise dafür, daß man Christus in jener Zeit mit bewußter Ablehnung jeder Gegenlehre für die Gottheit selbst gehalten habe, wohl aber galt er als der Mensch, in dem die Gottheit oder der Geist Gottes gewohnt hat, oder — das war gewiß die verbreitetere Ansicht — er galt als das himmlische Geistwesen, welches Fleisch angenommen hat und erschienen ist. Was den entscheidenden Zeitpunkt und Vorgang betrifft, von welchem man seine außerordentliche Würde ableitete und in welchem man sie gewährleistet sah, so war es gestattet, bei dem Ereignis der wunderbaren Entstehung stehen zu bleiben oder unter Anerkennung derselben nach vorwärts oder rückwärts vorzuschreiten. Für die, welche in Christus ein himmlisches Geistwesen inkarniert sahen, lag der Vorgang, durch welchen er Alles geworden ist, was er ist, in seiner vorweltlichen Erschaffung, und die wunderbare Geburt war nur die selbstverständliche Folge derselben (doch war auch auf diesem Standpunkt der Gedanke einer „Erhöhung" nach dem Siege über den Tod nicht ausgeschlossen). Die aber, welche ihn als den Menschen verehrten, mit dem der Gottes-Geist sich in besonderer Weise verbunden hat, durften noch immer an den Vorgang bei der Taufe denken, um das Walten des Geistes in Christus an ein entscheidendes Ereignis zu knüpfen, wobei dann die wunderbare Entstehung nur als ein Vorbereitendes galt. Aber sie durften auch noch von einer Bewährung Christi und einer fortschreitenden Erfüllung des Menschensohns mit dem Geiste und einer wirklichen und wunderbaren Erhöhung desselben durch die Auferstehung predigen.

Auf die beiden genannten Formeln lassen sich die verschiedenen christologischen Anschauungen in den unter sich verbundenen Gemeinden des 2. Jahrhunderts zurückführen. Sie konnten in der Predigt, in den Gesängen, in den Gebeten so verwertet werden, daß ein Unterschied zwischen ihnen wenig oder gar nicht empfunden wurde, aber darüber darf nicht übersehen werden, daß ein solcher wirklich bestand. Allerdings ist er bereits als ein theoretischer, ein theologischer bezeichnet, wenn es richtig ist, daß er religiös nicht empfunden zu werden brauchte. Aber es kann doch nicht auffallen, daß die Theologen sich nicht über ihn hinwegzusetzen vermochten, und das öffentliche Bekenntnis hat je und je durch die Skrupel der Theologen seine Ausbildung erfahren. Aber es waren nicht nur die Theologen, welche an dem Streite teilnahmen. Auch die Massen wurden aufmerksam und traten mit ihrem Schwergewicht auf die eine Seite. Für beide Formeln ließen sich die hl. Schriften anrufen. Aber entschieden waren unter den damaligen Zeitverhältnissen die im Vorteil, welche die Inkarnation eines besonderen göttlichen Wesens in Christus erkannten, so gewiß es in Wahrheit angesichts der ursprünglichen evangelischen Verkündigung, die auch in den synoptischen Evangelien nicht mehr rein vorliegt, diejenigen waren, welche in Jesus den vom Geiste erfüllten und zum Sohne Gottes berufenen Menschen sahen. Doch jene Auffassung entsprach der Deutung der alttestamentlichen Theophanien, welche von den Alexandrinern übernommen war und die sich im apologetischen Beweise als so überzeugungskräftig erwiesen hatte (die christliche Sohn-Gotteslehre konnte den gebildeten Heiden durch die Logoslehre am leichtesten annehmbar gemacht werden; s. das denkwürdige Geständnis des Celsus II, 31: „Ist wirklich nach euerer Lehre das Wort der Sohn Gottes, dann stimmen wir euch bei"); sie ließ sich stützen durch das Zeugnis des Paulus und einer Reihe von alten Schriften, deren Autorität mehr und mehr eine absolute wurde, und endlich — was nicht das geringste war — sie ließ sich mit wenig Mühe den kosmologischen und theologischen Sätzen einordnen, die man als das Fundament für eine rationale christliche Theologie von der religiösen Philosophie der Zeit entlehnt hatte. Wo man den Glauben an den göttlichen Logos zur Erklärung der Welt-Entwicklung und -Geschichte aufnahm, da war es schon entschieden, durch welche Mittel auch die göttliche Würde und die Gottessohnschaft des Erlösers allein zu bestimmen seien. Bei diesem Verfahren hatten die Theologen selbst für ihren Monotheismus nichts zu fürchten — auch dann nicht, wenn sie den Logos mehr sein ließen als ein aus dem Schöpferwillen Gottes hervorgegangenes Produkt —; Justin, Tatian, die anderen Apologeten zeigen nicht die geringste Besorgnis um ihn. Denn die unendliche, hinter der Welt ruhende

Substanz, als welche die Gottheit gedacht wurde, kann sich in verschiedenen Subjekten darstellen und entfalten; sie kann ihr eigenes, unerschöpfliches Wesen verschiedenen Trägern mitteilen, ohne deshalb entleert zu werden oder in ihrem Sein zu zersplittern (*μοναρχία κατ' οἰκονομίαν* — wie der Kunstausdruck lautet). Aber die Theologen hatten letztlich auch für die „Gottheit" des Christus nichts zu fürchten, in welchem die Inkarnation jenes Logos angeschaut werden sollte. Denn der Begriff des Logos war ja des mannigfaltigsten Inhaltes fähig, und für seine virtuose Behandlung hatte man bereits die ausgiebigsten Vorarbeiten. Dieser Begriff konnte jeder Wandlung und Steigerung des religiösen Interesses, jeder Vertiefung der Spekulation, aber auch allen Bedürfnissen des Kultus, ja selbst den neuen Ergebnissen biblischer Exegese angepaßt werden. Er offenbarte sich allmählich als die bequemste Variable, die sofort sich bestimmen ließ durch jede neue Größe, die in den theologischen Ansatz aufgenommen wurde. Ja es ließ sich ihm sogar ein Inhalt geben, der im schärfsten Widerspruche stand zu den Denkoperationen, aus welchen der Begriff selbst entsprungen war, d. h. ein Inhalt, welcher die kosmologische Entstehung des Begriffes fast vollständig verdeckte. Aber es dauerte lange, bis dies erreicht war. Und so lange es noch nicht erreicht war, so lange der Logos auch noch als die Formel verwendet wurde, unter welcher man, sei es nun das Urbild der Welt, sei es das vernünftige Weltgesetz, begriff, so lange hörte auch das Mißtrauen in Bezug auf die Zweckmäßigkeit des Begriffs zur Feststellung der Gottheit Christ nicht ganz auf. Denn die Gottheit selbst wollten die Frommen in dem Erlöser anschauen und nichts weniger. Erst Athanasius hat ihnen das durch seine Deutung der Formel vom Logos ermöglicht, aber damit zugleich auch den ganzen Begriff zwar nicht zu nichte gemacht, aber doch faktisch zurückgestellt. Und die Geschichte der Christologie von Athanasius bis Augustin ist die Geschichte der Substitution des Logosbegriffes durch den des „Sohnes" (als des alter ego Gottes), der freilich noch manche Züge des alten Logosbegriffes trägt.

Aber es ist doch nicht die Besorgnis um die göttliche Würde Christi gewesen, welche den ersten formulierten Widerspruch gegen die Logos-Christologie im 2. Jahrhundert hervorgerufen hat; vielmehr war es die Besorgnis um den Monotheismus, die sich wider die durch die Apologeten vertretene Theologie richtete, in der ersten Phase des Streites aber lediglich das Interesse an der Menschheit des Erlösers. Damit verband sich der Angriff auf die Verwendung der platonisch-stoischen Philosophie in der christlichen Glaubenslehre. Die ersten öffentlichen und litterarischen Widersacher der christlichen Logosspekulationen sind dem Vorwurfe nicht entgangen, die Würde des Erlösers herabzusetzen, wenn nicht aufzuheben. Erst in der Folgezeit, in einer zweiten Phase, haben die Gegner der Logoschristologie den Vertretern dieser jenen Vorwurf zurückgeben können. Zunächst handelte es sich um den Menschen Jesus, dann um den Monotheismus und die göttliche Würde Christi bei den Monarchianern. Von hier aus wurde aber allmählich die gesamte theologische Deutung der zwei ersten Artikel der regula fidei wieder kontrovers. Ihr Verständnis war gegen den Gnosticismus sicher gestellt. Aber enthielt nicht die Lehre von einem himmlischen Äon, der in Christus inkarniert sei, noch einen Rest des alten gnostischen Sauerteigs? Erinnerte nicht die *προβολὴ τοῦ λόγου* an die Emanation der Äonen? War nicht der Ditheismus aufgerichtet, wenn zwei göttliche Wesen angebetet werden sollten? Nicht nur die ungebildeten Laienchristen mußten so urteilen — was verstanden sie von der „ökonomischen Seinsweise Gottes"? — sondern auch alle diejenigen Theologen, welche von der platonisch-stoischen Philosophie in der christlichen Dogmatik nichts wissen wollten. Ein Kampf begann, der mehr als 150 Jahre gedauert hat. Wer ihn eröffnet hat und zuerst aggressiv geworden ist, wissen wir nicht. Der Kampf nimmt in verschiedener Hinsicht das höchste Interesse in Anspruch und kann unter verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben werden. Zwar nicht als ein Kampf der Theologie gegen eine noch enthusiastische Religionsauffassung — denn Enthusiasten sind auch die litterarischen Gegner der Logoschristologie nicht mehr gewesen, vielmehr gleich anfangs erklärte Gegner derselben —; wohl aber als das Ringen des stoischen Platonismus um die Herrschaft in der Theologie, als der Sieg Platos über Zeno und Aristoteles in der christlichen Wissenschaft, als die Geschichte der Verdrängung des historischen Christus durch den präexistenten, des lebendigen durch den gedachten, in der Dogmatik, endlich als der siegreiche Versuch, den christlichen Glauben der Laien durch eine ihnen unverständliche theologische Formel zu bevormunden und das Mysterium der Person an die Stelle der Person zu setzen. Das Erste aber, was dem entgegentritt, welcher die Geschichte dieses Streites überschaut, ist die Beobachtung, daß sich die Gegner

bald wechselweise, wenn auch nicht gleichzeitig, dieselben Vorwürfe zuschleudern und jeder den anderen wirklich zu widerlegen vermag. Die Lehre aus dieser Beobachtung ergiebt sich von selbst. Indem aber die Logoschristologie zu vollem Siege gelangte (*Χριστὸς λόγος καὶ νόμος*), wurde mit der Vorstellung von der Einpersönlichkeit Gottes auch jeder Gedanke an die wirkliche menschliche Persönlichkeit des Erlösers als kirchlich unerträglich verdammt. Die „Natur" trat an die Stelle, die ohne die Person ein Nichts ist. Unsere Sympathie wendet sich hier dem Unterliegenden nicht zu, weil er unterliegt, sondern weil er Richtiges vertreten hat. Aber der Historiker kann auch Sympathie gewinnen für einen ihm fremden Gedanken, wenn er konstatieren muß, daß er die passende Formel für den gesamten religiösen Inhalt des Bewußtseins einer Zeit gewesen ist. Welcher Wert diesem Inhalt zukommt, ist freilich eine zweite Frage.

Mit einem Ausdruck, den Tertullian geprägt hat, versteht man unter Monarchianern die Vertreter des strengen, nicht-ökonomischen Monotheismus in der alten Kirche, d. h. eben diejenigen Theologen, welche die Erlöserwürde Jesu festhielten, aber zugleich den Glauben an die persönliche (numerische) Einheit Gottes nicht aufgeben wollten und daher Gegner der Spekulationen wurden, die zu der Annahme der Zwei- resp. Dreieinigkeit der Gottheit geführt haben. In Wahrheit ist diese Definition zu eng; denn ein Teil der älteren sog. dynamistischen Monarchianer (ob alle?) hat neben Gott als ewigen Sohn Gottes den hl. Geist anerkannt, also zwei Hypostasen angenommen. Diese Binitarier haben aber in Jesus keine reale Inkarnation dieses hl. Geistes gesehen und sind daher als Christologen weder trinitarisch noch binitarisch, sondern monarchianisch. Übrigens ist der Name „Monarchianer" in der alten Kirche nicht für diese gebraucht worden, sondern allein für die Theologen, welche in Christus eine Inkarnation Gottes des Vaters selber lehrten. Auf die älteren dynamistischen Monarchianer ist er nicht ausgedehnt worden, weil im Kampfe mit ihnen, so viel wir wissen, die Frage nach der Ein- oder Mehrpersönlichkeit Gottes überhaupt nicht kontrovers geworden ist. In einem weiteren Sinne könnte man auch die Arianer und alle diejenigen Theologen zu den Monarchianern (vom Standpunkt der absoluten, nicht der ökonomischen Theologie) rechnen, welche die persönliche Selbstständigkeit eines Göttlichen in Christus zwar anerkannten, aber dasselbe für ein Produkt der Schöpferthätigkeit Gottes des Vaters hielten. Indessen empfiehlt es sich nicht, dem Begriffe so weite Grenzen zu geben; denn erstlich entfernte man sich damit von der alten Klassifizierung, sodann ist doch nicht zu verkennen, daß auch bei den radikalsten Arianern die Christologie auf die Gotteslehre zurückgewirkt hat und der strenge Monotheismus irgendwie eingeschränkt ist. So bleibt es aus sachlichen und geschichtlichen Gründen das Zweckmäßigste, unter Monarchianern lediglich solche Theologen zu verstehen, welche in Jesus den geisterfüllten und zum Sohne Gottes berufenen Menschen oder eine Inkarnation Gottes des Vaters erkannten, wobei vorbehalten bleibt, daß die ersteren in einigen Gruppen den hl. Geist als göttliche Hypostase beurteilt haben, also eigentlich nicht mehr Monarchianer im strengen Sinne des Wortes sind. Übrigens ist der Ausdruck „Monarchianer" insofern unzweckmäßig, als ja auch die Gegner die Monarchie Gottes festhalten wollen (s. Tertull. adv. Prax. 3 sq.; Epiphan. h. 62, 3: *οὐ πολυθεΐαν εἰσηγούμεθα, ἀλλὰ μοναρχίαν κηρύττομεν*), ja ihrerseits den Monarchianern den Vorwurf, die Monarchie zu zerstören, zurückgeben. „*Ἡ μοναρχία τοῦ θεοῦ*" war im 2. Jahrhundert ein stehender Titel in der Polemik der Theologen gegen Polytheisten und Gnostiker (s. die Stellen aus Justin, Tatian, Irenäus u. s. w., welche Coustant zu ep. Dionys. Rom. adv. Sabell. [Routh, Reliq. S. III p. 385 sq.] gesammelt hat). Tertullian hat den Namen „Monarchiani" darum keineswegs im Sinne der direkten Bezeichnung einer Häresie seinen Gegnern gegeben (adv. Prax. 10: „vanissimi Monarchiani"), sondern sie vielmehr nach dem von ihnen ausgegebenen Stichwort ironisch benannt. Der Name ist auch in der alten Kirche nicht eigentlich Ketzername geworden, wenn er auch hie und da für die Gegner der Trinitätslehre gebraucht worden ist.

Für das richtige Verständnis der Stellung der Monarchianer in der Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Dogmatik ist es, wie bereits aus dem Obigen deutlich sein wird, entscheidend, daß sie erst hervorgetreten sind, nachdem das antignostische Verständnis der regula fidei im wesentlichen in der Kirche gesichert war. Hieraus ergiebt sich, daß sie selbst im allgemeinen als Erscheinungen auf dem Boden des Katholicismus zu würdigen sind, und daß somit, abgesehen von den deutlichen Kontroverspunkten, Übereinstimmung zwischen ihnen und ihren Gegnern vorauszusetzen ist. Es ist nicht überflüssig, daran von vornherein zu erinnern. Zu welchen Konfusionen die Mißachtung dieser Voraussetzung geführt hat, darüber kann z. B. der betreffende Abschnitt in [illegible]

20*

Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi belehren. Indessen so gewiß es in der Hauptsache richtig ist, die Geschichte des Monarchianismus ohne Rücksicht auf die alten vorkatholischen Gegensätze darzustellen, aber auch die Geschichte des Montanismus nur sehr behutsam herbeizuziehen, so scheinen doch manche Beobachtungen in Bezug auf die ersten uns deutlichen Gruppen der Monarchianer zu beweisen, daß sie Merkmale trugen, die man als vorkatholische — aber nicht akatholische — zu bezeichnen hat. Es gilt dies namentlich von ihrer Stellung zu gewissen neutestamentlichen Schriften. Allerdings haben wir schon hier die Dürftigkeit und Unsicherheit des geschichtlichen Materiales zu beklagen. In ebenso hohem Maße, wie die kirchlichen Berichterstatter die wahre Geschichte des sog. Montanismus verschwiegen und verdunkelt haben, haben sie auch die des Monarchianismus zu begraben oder zu entstellen versucht. Sie haben bereits sehr frühe, wenn auch nicht in den ersten Stadien des Streites, in die Thesen der Gegner Ebionitismus und Gnosticismus eininterpretiert, sie haben versucht, die theologischen Arbeiten derselben als Produkte spezifischer Verweltlichung des Christentums oder als Fälschungen zu diskreditieren und die Monarchianer selbst als Abtrünnige, welche die Glaubensregel und den Kanon preisgeben, darzustellen. Durch diese Art der Polemik haben sie der Folgezeit unter anderem das Urteil darüber erschwert, ob gewisse Eigentümlichkeiten monarchianischer Gruppen in Bezug auf den neutestamentlichen Schriftenkanon aus einer Zeit herrühren, in welcher es überhaupt noch keinen neutestamentlichen Kanon im strikten, katholischen Sinne gab, oder ob sie als Abweichungen von dem bereits Giltigen, also als Neuerungen zu beurteilen sind. Indessen unter Rücksicht auf den katholischen Gesamtcharakter der monarchianischen Bewegungen, weiter auf die Thatsache, daß, nachdem der neutestamentliche Schriftenkanon in seinem wesentlichen Umfange und seinem Ansehen fixiert erscheint, auch von keinem Widerspruch gegen denselben mehr seitens der Monarchianer berichtet ist, endlich in Erwägung, daß auch den Montanisten, ja selbst den Marcioniten und Gnostikern sehr bald Attentate auf den katholischen Kanon vorgeworfen worden sind, während dieselben doch bei ihrem Auftreten einen solchen noch gar nicht vorfanden, wird man nicht mehr zweifelhaft sein können, daß Abweichungen der Monarchianer von dem katholischen Kanon uns lediglich auf eine Zeit weisen, wo es einen solchen noch nicht gab, und daß auch sonstige „Häresien", die bei den ältesten Gruppen uns entgegentreten, unter Voraussetzung der werdenden, nicht der gewordenen katholischen Kirche zu beurteilen sind.

Nicht durchsichtiger als das Emporkommen des Monarchianismus in der Form besonderer theologischer Richtungen ist seine Geschichte. Auch hier liegen uns heute nur dürftige Fragmente vor. Selbst die jetzt durchgehends beliebte feste Unterscheidung zwischen einem dynamistischen (besser adoptianischen) und einem modalistischen Monarchianismus — jener läßt die Kraft oder den Geist Gottes dem Menschen Jesus einwohnen, dieser sieht in ihm eine Inkarnation der Gottheit selber —, kann, so berechtigt sie in mancher Hinsicht ist, doch nicht ohne Gewaltsamkeit durchgeführt werden. Gewiß liegt das Gemeinsame der monarchianischen Richtungen, soweit ein solches überhaupt vorhanden, in der Fassung des Gottesbegriffes, das Unterscheidende im Begriffe der Offenbarung; aber für eine reinlichere Sonderung in zwei Parteien ist in den Quellen nicht durchweg ein Anhalt geboten, abgesehen davon, daß die meisten und wichtigsten „Systeme" in der unsichersten Ueberlieferung vorliegen. Eine verläßliche Einteilung des Monarchianismus, der in allen seinen Formen die Vorstellung von einer physischen Vaterschaft Gottes abgelehnt und lediglich in dem in der Menschheit stehenden Jesus den Sohn Gottes gesehen hat, ist auf dem Grunde der bisher bekannten Quellenschriften nicht möglich. Von ein paar Fragmenten abgesehen, besitzen wir nur Berichte von Gegnern. Eine besondere Schwierigkeit macht noch die Chronologie. Man hat sich seit der Entdeckung der Philosophumena viel Mühe um dieselbe gegeben; aber im Detail ist das Meiste unsicher geblieben. Über die Daten für die Aloger, Artemas, Praxeas, Sabellius, die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata u. s. w. schwanken noch die Urteile. Endlich auch über den geographischen Umfang der Kontroversen sind wir schlecht unterrichtet. Wir können aber mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß in allen Centren der Christenheit des Reiches zeitweilig ein Kampf stattgefunden hat. Im folgenden soll auch der Schein vermieden werden, als ließe sich hier eine zusammenhängende Geschichte schreiben.

I. **Die sog. Aloger in Kleinasien.** Aus dem Syntagma des Hippolyt kennen Epiphanius (h. 51; nach ihm Augustin h. 30, Prädest. h. 30, Isidor h. 26, Paul. h. 7, Honorius h. 41, Joh. Damascenus —; die Angabe des liber Praedest., daß ein

Bischof Philo die Aloger widerlegt habe, kommt natürlich nicht in Betracht. Ob der Name in Rücksicht auf den alexandrinischen Juden gewählt ist, steht dahin. Und Philastrius (h. 60) eine Partei in Kleinasien, welcher der Erstere den Spottnamen „Aloger" angehängt hat. Hippolyt berichtete von ihr, daß sie das Evangelium und die Apokalypse des Johannes verwerfe, indem sie diese Schriften dem Cerinth zuschriebe — über die Briefe hat er nichts berichtet. Epiphanius wird wohl im Rechte sein, wenn er auch sie verworfen sein läßt, s. c. 34; vielleicht aber war von denselben überhaupt noch nicht die Rede —; sie erkennt aber auch nicht den Logos Gottes an, welchen der hl. Geist in dem Johannesevangelium bezeugt habe. Hippolyt, der fruchtbarste alte Ketzerbestreiter, hat gegen diese Leute außer seinem Syntagma ein besonderes Werk zur Verteidigung der johanneischen Schriften geschrieben (s. das Schriftenverzeichnis auf der lateranischen Hippolytstatue: *υπερ του κατα ιωαν[ν]ην ευαγγελιου και ἀποκαλύψεως*, und Ebed-Jesu, catal. c. 7 [Assemani, Bibl. Orient. III, 1, 15]: „apologia pro apocalypsi et evangelio Joannis apostoli et evangelistae") und vielleicht auch noch in einem Werke gegen alle Monarchianer sie bekämpft. Gewiß ist, daß Epiphanius außer dem betreffenden Abschnitt aus dem Syntagma mindestens noch eine zweite Schrift wider die „Aloger" ausgeschrieben hat, und wahrscheinlich ist, daß diese ebenfalls von Hippolyt herrührt. Die Zeit ihrer Abfassung läßt sich aus Epiphan. h. 51, c. 33 leider nicht mit Sicherheit bestimmen. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat die Berechnung — sie bedarf freilich einer Textkorrektur —, welche auf das Jahr 204/5 führt (s. meine Chronologie der altchristl. Litteratur I S. 376 ff.). Hippolyt hat in seiner Schrift seine unbenannten Gegner als Zeitgenossen behandelt; aber eine genauere Prüfung zeigt, daß er dieselben lediglich aus deren eigenen Schriften (es waren deren mehrere; s. c. 33) kennt und daher von den Verhältnissen, unter denen sie aufgetreten sind, aus eigener Anschauung nichts weiß. Ein gewisser Anhaltspunkt für das Alter dieser Schriften und somit der Partei selbst ergiebt sich aus der Thatsache, daß zu der Zeit, als dieselbe blühte, nach ihrem eigenen Zeugnis zu Thyatira lediglich eine montanistische Gemeinde existierte, während der Gewährsmann bereits von einer aufstrebenden katholischen Kirche und anderen christlichen Gemeinschaften daselbst berichten kann. Bestimmter läßt sich die Blütezeit dieser kleinasiatischen Bewegung durch Kombination der Angaben des Hippolyt mit den Nachrichten des Irenäus III, 11, 9 ermitteln, eine Kombination, deren Berechtigung Zahn (ZhTh 1875, S. 72 f.) erwiesen hat. Danach war die Partei gewiß schon zwischen den Jahren 170 und 180 in Kleinasien vorhanden. Ihr Charakter läßt sich in den Hauptzügen nach den Zeugnissen des Irenäus und Hippolyt noch bestimmen. Um das christologische Problem handelte es sich in erster Linie nicht, vielmehr um die „Stellung zur Prophetie". Die Namenlosen, die Aloger, sind eine Partei der radikalen antimontanistischen Opposition in Kleinasien (Lydien) innerhalb der Kirche gewesen — so radikal, daß sie die montanistischen Gemeinden nicht mehr als christliche anerkannten. Sie wollten alles Prophetentum von der Kirche fern gehalten wissen; in diesem Sinne waren sie entschiedene Verächter des Geistes (Iren. III, 11, 9; Epiph. 51, c. 35). Diese Stellung veranlaßte sie zu einer historischen Kritik an den beiden johanneischen Schriften (Irenäus erwähnt die Kritik an der Apokalypse nicht), von denen die eine die Ankündigung des Parakleten durch Christus, die andere prophetische Offenbarungen enthielt. Aus inneren Gründen kamen sie zu dem Schlusse, sie müßten unecht sein, *εἰς ὄνομα Ἰωάννου* verfaßt (c. 3. 18): die Schriften seien daher nicht kirchlich zu rezipieren (c. 3: *οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ*). Dem Evangelium wurde vorgeworfen, es enthalte Unwahres, es widerspreche den übrigen Evangelien (c. 4: *φάσκουσι, ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ βιβλία τοῦ Ἰωάννου τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις*, c. 18: *τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὄνομα Ἰωάννου ψεύδεται*, l. c.: *ἀδιάθετον εἶναι*), es gebe eine ganz andere Reihenfolge der Ereignisse, ermangle jeglicher Ordnung, lasse wichtige Thatsachen aus, berichte von zwei Passahfesten — ihre Kritik der Begebenheiten Jo 1. 2 und der joh. Chronologie ist uns noch erhalten — (c. 3. 4. 15. 18. 22. 26. 28. 29). Gegen die Apokalypse wurde vornehmlich eingewandt, sie enthalte absolut Unverständliches, ja Absurdes, zugleich aber auch Unwahres (c. 32—34). So spotteten sie über die sieben Engel und sieben Trompeten, über die vier Engel am Euphrat, und zu Apk 2, 18 meinten sie, es habe zu Thyatira gar keine Christengemeinde gegeben, der Brief sei also fingiert. Unter den Einwürfen gegen das Evangelium muß aber auch der Einwand gestanden haben (c. 18), daß dasselbe dem Doketismus Vorschub leiste, indem es sofort von der Fleischwerdung des Logos zu der Berufswirksamkeit Jesu übergehe. In diesem Zusammenhange spielten sie das Marcusevangelium, welches die *ἄνωθεν γέννησιν* [illegible] nicht lehre, gegen Johannes aus (c. 6) und beanstandeten den Ausdruck „Logos" für den [illegible]

Sohn Gottes (c. 28), ja sie witterten in demselben Gnosticismus und kamen schließlich zu dem Resultate, daß Schriften, die einerseits Doketisches, andererseits Jüdisch-sinnliches und Gottes Unwürdiges enthielten, von Cerinth, dem gnostisierenden Judaisten, verfaßt sein müßten (Irenäus erwähnt das nicht). Es ist bei diesem Thatbestande bemerkenswert, daß Irenäus sie nicht in den Ketzerkatalog (Buch I) eingestellt und sie trotz der scharfen Ablehnung als Schismatiker (nicht als Häretiker) behandelt. Er billigte ihren entschiedenen Widerspruch gegen alles pseudoprophetische Unwesen, aber er meint, daß sie das Kind mit dem Bade ausschütten, indem sie auch die echte Prophetie verwerfen. Ähnlich Hippolyt (nicht Epiphanius). Ausdrücklich bestätigt er, abgesehen von dem zu Rügenden, ihre von ihnen selbst (c. 3) beanspruchte Kirchlichkeit (c. 4: *δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν ... δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας*), die auch in der Forderung der *συμφωνία τῶν βίβλων* hervortrete. Er stellt sie durchaus nicht auf eine Stufe mit Cerinth, Ebion u. s. w., und unzweifelhaft hat auch er ihre christologischen Meinungen, über welche Irenäus überhaupt nichts mitgeteilt hat, milder genommen, weil er so vieles bei ihnen fand, mit dem er übereinstimmen konnte. Aber welches waren nun ihre christologischen Meinungen? Hätte Lipsius (Quellen S. 102 f. 112) Recht mit der Annahme, daß die Aloger in Jesu nur einen natürlich erzeugten Menschen gesehen hätten, dessen Existenz erst seit seiner irdischen Geburt durch Maria datiere, daß sie überhaupt nur vorgegeben hätten, an der allgemeinen Lehre zu halten, so wäre die Stellung des Irenäus und Hippolyt zu ihnen schlechthin unbegreiflich. Aber die Quelle giebt zu einem solchen Urteil keinen Anlaß. Lipsius hat sich durch die Polemik des Epiphanius täuschen lassen. Aber noch in der Bearbeitung, in welcher die Polemik des Hippolyt bei Epiphanius vorliegt, ist erkennbar, daß diesem über die Christologie der Partei aus deren eigenen Schriften nichts weiter bekannt war, als ihre Verwerfung des Logosbegriffes sowie der Geburt „von Oben" und ihr antignostisches Interesse an der Geburt, der Taufe, der Versuchung, kurz an dem menschlichen Leben des Erlösers. Hippolyt hat in seiner Polemik lediglich vor den Konsequenzen gewarnt, die aus einer Verwerfung des Logos sich ergeben mußten. Daß die Partei diese Konsequenzen gezogen habe, sagt er nirgends deutlich, ja sogar Epiphanius wagt hier keine ganz bestimmten Behauptungen. Somit kann von einer Nicht-Anerkennung der wunderbaren Geburt keine Rede sein; auch die Formel, Christus sei *ψιλὸς ἄνθρωπος*, wird die Partei nicht gebraucht haben. Möglich, ja wahrscheinlich ist, daß sie auf die Vorgänge bei der Taufe ein besonderes Gewicht gelegt hat; aber aus c. 18 (vgl. c. 20) läßt sich das nicht mit Sicherheit folgern (die *νομίζοντες ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν* sind vielleicht gar nicht die Aloger).

Die ersten uns bekannten Gegner der Logoschristologie sind Leute von ausgeprägt kirchlicher Haltung in Kleinasien gewesen. Diese ihre Haltung haben sie dargethan durch entschiedenes Auftreten sowohl gegen den Gnosticismus eines Cerinth als auch gegen die kataphrygische Prophetie. In Bekämpfung der letzteren sind sie dem Gange der kirchlichen Entwickelung um ein Menschenalter vorausgeeilt, indem sie alle Prophetie und deren Charismen verwarfen (c. 35), haben aber eben damit ihren katholischen Charakter am deutlichsten offenbart. Weil sie an ein Zeitalter des Parakleten nicht glaubten und keine sinnlichen Zukunftshoffnungen hegten, so vermochten sie sich in die johanneischen Schriften nicht zu schicken, und weil sie an dem synoptischen Christusbilde festhielten, so verwarfen sie das Evangelium vom Logos. Eine ausgesprochen kirchliche Richtung hätte dies aber nicht unternehmen können, wenn sie sich einem bereits abgeschlossenen NTlichen Kanon gegenüber befunden hätte, in welchem die johanneischen Schriften eine feste Stelle hatten. Die rücksichtslose Kritik der Partei an denselben, die innere sowohl als die äußere (Hypothese des cerinthischen Ursprungs), ist ein Beweis dafür, daß es, als sie auftrat, noch keinen allgemein anerkannten katholischen Kanon in Kleinasien gegeben hat, daß sie also ungefähr so alt als die montanistische Richtung ist, der sie wohl auf dem Fuße folgte (oder war sie nicht noch älter?). Unter dieser Voraussetzung ist die Partei innerhalb der werdenden katholischen Kirche, wenn auch nur kurze Zeit lang, legitim gewesen, und nur so erklärt sich die Beurteilung, die ihre Schriften in der nächsten Folgezeit erfahren haben. Indessen — der erste Widerspruch gegen die Logoschristologie ist innerhalb der Kirche erhoben worden von einer Richtung, die doch in mancher Hinsicht als spezifisch verweltlicht aufgefaßt werden muß. Denn der radikale Gegensatz zum Montanismus und die formale, zugleich aber spottende Kritik an der Apokalypse kann nur so beurteilt werden. Aber die Bevor-

zugung der Logoschristologie vor anderen ist freilich selbst, worüber Celsus belehrt, ein Symptom der Verweltlichung und der Neuerung in dem Glauben. Die Aloger haben sie auch als solche angegriffen, wenn sie dieselbe als dem Gnosticismus Vorschub leistend aufgefaßt haben. Aber sie haben die Logoslehre und das Logosevangelium auch mit historischen Gründen, durch Rückgang auf die synoptischen Evangelien zu widerlegen versucht. Die Vertreter dieser Richtung sind überhaupt innerhalb der großen Kirche, soviel wir wissen, die ersten gewesen, die eine historische Kritik, welche dieses Namens wert ist, an christlichen Schriften und kirchlicher Überlieferung unternommen haben. Sie haben zuerst den Johannes mit den Synoptikern konfrontiert und zahlreiche Widersprüche gefunden: „λεξιθηροῦντες" hat sie daher Epiphanius (c. 31) — wahrscheinlich schon Hippolyt — genannt. Wechselweise konnten sie und ihre Gegner sich den Vorwurf der Neuerung zuschieben; aber man wird nicht verkennen dürfen, daß das größere Maß einer solchen bei den „Alogern" zu suchen ist. Wie lange sie sich erhalten haben, wie, wann und von wem sie aus der kleinasiatischen Kirche ausgeschieden worden sind, wissen wir nicht.

II. **Der Lederarbeiter Theodotus, seine Partei zu Rom (Asklepiodotus, Hermophilus, Apollonides, Theodotus der Wechsler, Natalius) und die Artemoniten; adoptianische Lehren und Formeln im Abendland.** Als Quellen für den älteren Theodotus kommen in Betracht 1. das Syntagma Hippolyts (repräsentiert durch Epiphan. h. 54, Philastrius h. 50, Pseudotertull. h. 28; aus dem ersteren schöpften Augustin h. 33, Prädest. h. 33, Joh. Damascenus u. a.). 2. Die Philosophumena VII, 35. X, 23 (IX, 3. IX, 12. X, 27). 3. Das Fragment Hippolyts gegen Noët (c. 3), welches wahrscheinlich der Schluß eines größeren antimonarchianischen Werkes ist und von Epiphanius in seinem Artikel über Theodotus mitbenutzt wurde. 4. Das in Excerpten bei Eusebius V, 28 erhaltene sog. kleine Labyrinth, dessen Verf. unbekannt ist, jedoch von vielen mit guten Gründen für Hippolyt gehalten wird. Es ist frühestens im vierten Decennium des 3. Jahrhunderts und nach den Philosophumena geschrieben, aber schwerlich auch später (hierfür ist Caspari III, Quellen S. 318–321. 404 f. zu vergleichen), und richtet sich gegen römische dynamistische Monarchianer (um 235) unter der Führerschaft eines gewissen Artemas, die von den älteren, den Theodotianern, zu unterscheiden sind. Eusebius aber hat dem Werke ausschließlich solche Partien entnommen, in denen von den Theodotianern gehandelt wird. Eusebius' Excerpte und die Philosophumena I, X sind ausgeschrieben von Theodoret h. f. II, 4. 5; jedoch ist es möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, daß er das kleine Labyrinth selbst eingesehen hat. Die genannten Quellen, unter denen die vierte die reichhaltigste ist, differieren zwar im einzelnen nicht unbedeutend, geben aber doch in der Hauptsache ein übereinstimmendes Bild. In dem Syntagma scheint eine Schrift des Theodotus benutzt zu sein. Irenäus und Tertullian haben über ihn und seinen Anhang nichts überliefert. — Was den jüngeren Theodotus (den Wechsler) betrifft, so ist sein Name lediglich durch das kleine Labyrinth (Eusebius V, 28), die Philosophumena (VII, 36; nach beiden Theodoret h. f. II, 6) und Pseudotertull. h. 29 überliefert. Das Syntagma Hippolyts (Epiph. h. 55, Philastrius h. 52) hat zwar über eine Partei der Melchisedekianer berichtet, welche in den Philosophumena und von Pseudotertullian auf den jüngeren Theodotus zurückgeführt wird, dessen Name und Urheberschaft aber nicht genannt (darum fehlt der jüngere Theodot auch bei Augustin h. 34, Prädest. h. 34, Honor. h. 32, Isidor. h. 17, Paul. h. 15). Sehr rätselhaft nach Ursprung und Inhalt ist das von Caspari aus Pariser Handschriften edierte Stück: *περὶ Μελχισεδεκιανῶν καὶ Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων* (Tidsskr f. d. ev. luth. K. N. R. Bd VIII H. 3 S. 307—337). — Die einzige uns bekannte Streitschrift gegen Artemas (Artemon) ist das oben erwähnte sog. kleine Labyrinth. Leider aber hat Eusebius die gegen ihn gerichteten Abschnitte nicht excerpiert; in dem Syntagma und den Philosophumenen fehlt Artemas noch. Daher haben auch Epiphanius, Philastrius und Pseudotertullian keinen eigenen Artikel für ihn. Da er aber in dem Schreiben der gegen Paul von Samosata gehaltenen antiochenischen Synode an hervorragender Stelle erwähnt wird (ebenso in der ep. Alexandri bei Theodoret h. e. I, 4 und in Pamphilus' Apol. pro Orig.), so nennt ihn auch Epiphan. h. 65, 1 (gegen Paul von Samos.) und deshalb in demselben Zusammenhang Augustin h. 44, Prädest. h. 44, Pseudohieron. h. 28 (Gennadius h. 3, 22); vgl. Theodoret h. f. II, 6. Erwähnt hat ihn Photius cod. 48. Schließlich sei bemerkt, daß die Angaben im Synodicon Pappi nicht in Betracht kommen, daß die Angabe des Prädest., ein syrischer Bischof Oxanus habe die Theodotianer, Dionysius von Jerusalem die Anhänger des jüngeren Theodotus

bestritten, auf Erfindung beruht und daß die Identifikation des jüngeren Theodotus mit dem Gnostiker gleichen Namens, aus dessen Werken wir Auszüge besitzen, unstatthaft ist (gegen Neander und Dorner mit Zahn, Forsch. III, S. 123), nicht minder unstatthaft als die Identifikation mit dem Montanisten Theodotus, von welchem wir durch Eusebius (h. e. V, 3, 4. V, 16, 14 sq.) wissen. Als Quelle für die römischen Monarchianer kommt auch noch Novatian, de trinit., in Betracht.

Gegen Ende des Episkopats des Eleutherus oder am Anfang des Episkopats des Victor (gest. 190) kam der Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz nach Rom, der nachmals als „der Erfinder, Führer und Vater des gottesleugnerischen Abfalls", d. h. des dynamistischen Monarchianismus bezeichnet worden ist. Hippolyt (Epiphanius?) hat ihn ein *ἀπόσπασμα* der Aloger genannt (in den Philosoph. hat Hippolyt die Christologie des Th. mit der der Gnostiker, Cerinths und Ebions zusammengestellt), und es ist in der That nicht unwahrscheinlich, daß er mit jenen kleinasiatischen Theologen in Berührung gestanden hat. Betont wird seine ungewöhnliche Bildung (*ἐν παιδείᾳ Ἑλληνικῇ ἄκρος, πολυμαθὴς τοῦ λόγου*), um deretwillen er in Ansehen in seiner Vaterstadt gestanden habe. Das Syntagma erzählt aber nun weiter, er habe in einer Verfolgung Christum in Byzanz verleugnet. Dies habe bei einem so hervorragenden Manne doppeltes Aufsehen erregt. Weil er die Schmach nicht habe tragen können, sei er nach Rom gegangen, sei dort aber von einem Landsmanne erkannt und mit neuen Schmähungen überhäuft worden. In dieser Notlage habe er zu seiner Verteidigung gesagt, daß er nicht Gott, sondern nur einen Menschen verleugnet hätte — Christus sei ein bloßer Mensch gewesen. Die Methode, eine Irrlehre aus sittlicher Verfehlung abzuleiten, ist zu bekannt, als daß man diesem Geschichtchen Glauben schenken könnte. Möglich ist, so dürfen wir vielleicht nach der Geistesart des Mannes urteilen, daß Theodotus in der Streitfrage über den Umfang der christlichen Pflicht zum Bekenntnis den Standpunkt einnahm, welchen Tertullian in der Schrift de fuga in persec. bestritten hat, aber auch dies ist unsicher. Aus seiner Geschichte wissen wir lediglich nur noch dieses, daß ihn der römische Bischof Victor seiner in Rom verkündeten Christologie wegen exkommuniziert hat (Euseb. V, 28, 6: *ἀπεκήρυξε τῆς κοινωνίας*) — es ist der erste uns sicher bekannte Fall, daß ein auf der Glaubensregel stehender Christ doch als Irrlehrer gemaßregelt worden ist.

Die Lehre betreffend, so bezeugen die Philosophumena ausdrücklich die Orthodoxie des Theodotus in der Theologie und Kosmologie (VII, 35: *φάσκων τὰ περὶ μὲν τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς σύμφωνα ἐκ μέρους τοῖς τῆς ἀληθοῦς ἐκκλησίας, ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα ὁμολογῶν γεγονέναι*). In Bezug auf die Person Christi lehrte er also: Jesus sei ein Mensch gewesen, der nach einem besonderen Ratschluß Gottes aus einer Jungfrau geboren sei durch Wirkung des hl. Geistes, nicht aber sei in ihm ein himmlisches Wesen, welches in der Jungfrau Fleisch angenommen habe, zu erkennen. Nach einer vollkommenen Bewährung in einem frommen Leben sei in der Taufe der hl. Geist auf ihn herabgestiegen, dadurch sei er zum Christus geworden und habe die Ausrüstung zu seinem besonderen Berufe erhalten (*δυνάμεις*) und diejenige Gerechtigkeit erwiesen, kraft welcher er über alle Menschen hervorragt und ihnen Autorität sein muß. Indessen berechtige die Herabkunft des Geistes auf Jesus noch nicht dazu, zu behaupten, er sei nun „Gott". Einige von den Anhängern des Theodotus ließen Jesum durch die Auferweckung zum Gott geworden sein, andere stellten auch dies in Abrede. Die Darstellung ist wesentlich nach den Philosophumenen gegeben, mit deren Auffassung das, was im Syntagma gestanden hat, nicht streitet. Nur darf man nicht, wie Lipsius (Quellenkritik S. 235 f.) gethan hat, die boshafte Entstellung des Epiphanius, Theodotus habe die wunderbare Geburt geleugnet, in das Syntagma hineinlesen wollen. Lipsius erreicht dies nur, indem er durch eine völlig willkürliche Konjektur den Pseudotertullian genau das Gegenteil von dem sagen läßt, was er gesagt hat. Die Darstellung der Philosophumena erscheint höchstens an einem einzigen Punkte unzuverlässig, wo sie nämlich im Sinne des Theodotus das *πνεῦμα*, das bei der Taufe herabgekommen, „Christus" nennen. Allein möglicherweise ist auch hier alles in Ordnung, sofern ja auch Hermas und später der Verfasser der Acta Archelai den hl. Geist mit dem Sohne Gottes identifiziert haben (vgl. auch was Origenes *περὶ ἀρχῶν* praef. über den hl. Geist als kirchliche Tradition mitgeteilt hat). Es wäre demnach nur statt „Christus" vielmehr „der Sohn Gottes" zu sagen und anzunehmen, Hippolyt habe jenen Ausdruck gewählt, um die Lehre des Theodotus als gnostisch (cerinthisch) bezeichnen zu können. Indessen können die Theodotianer wirkich den hl. Geist „Christus" genannt haben.

Für diese Christologie suchten Theodotus und sein Anhang den Schriftbeweis zu

liefern. Philastrius sagt im allgemeinen „utuntur capitulis scripturarum quae de Christo veluti de homine edocent, quae autem ut deo dicunt ea vero non accipiunt, legentes et nullo modo intellegentes“. Epiphanius hat uns zum Glück Stücke aus den biblisch-theologischen Untersuchungen des Theodotus durch Vermittlung des Syntagma bewahrt. Dieselben zeigen, daß über den Umfang des Kanon kein Streit mehr ist; das Johannesevangelium ist anerkannt, auch in dieser Hinsicht ist Theodotus also Katholiker. Die Untersuchungen sind aber interessant, weil sie nach derselben nüchternen exegetischen Methode ausgeführt sind wie die oben besprochenen Arbeiten der kleinasiatischen Aloger. Epiphanius erwähnt die Berufung der Theodotianer auf Dt 18, 15; Jer 17, 9; Jes 53, 2 f.; Mt 12, 31; Lc 1, 35; Jo 8, 40; AG 2, 22; 1 Ti 2, 5. Aus Mt 12, 31 folgerten sie, daß der hl. Geist höher stehe als der Menschensohn. Besonders lehrreich ist die Behandlung der Deuteronomium- und Lukasstelle. Dort betonte Theodotus nicht nur das „*προφήτην ὡς ἐμέ*“ und das *ἐκ τῶν ἀδελφῶν*“, sondern auch das „*ἐγ-ρεῖ*“, und folgerte nun, die Stelle auf Christi Auferweckung beziehend: *ὁ ἐκ θεοῦ ἐγειρόμενος Χριστὸς οὗτος οὐκ ἦν θεὸς ἀλλὰ ἄνθρωπος, ἐπειδὴ ἐξ αὐτῶν ἦν, ὡς καὶ Μωυσῆς ἄνθρωπος ἦν* — also auch der auferweckte Christus ist nicht Gott. Zu Lc 1, 35 argumentierte er so: Das Evangelium selbst sagt in Bezug auf Maria: „Geist vom Herrn wird auf dich kommen“; es sagt aber nicht „Geist vom Herrn wird in deinem Leibe sein“; auch nicht: „wird in dich eingehen“. Ferner suchte er die zweite Hälfte des Satzes (*διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ*) — wenn wir Epiphanius trauen dürfen — von der ersten zu trennen, als ob die Wörtchen „*διὸ καί*“ fehlten, so daß der Sinn sich ergiebt, daß die Gottessohnschaft Christi erst später (infolge der Bewährung) eintreten werde. Vielleicht aber hat Theodotus „*διὸ καὶ*“ ganz getilgt, wie er ja auch statt „*πνεῦμα ἅγιον*“ vielmehr „*πνεῦμα κυρίου*“ gelesen hat, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden. Und wenn Hippolyt ihm entgegen hält, daß Jo 1, 14 nicht stünde „*τὸ πνεῦμα σάρξ ἐγένετο*“, so muß Theodot mindestens das Wort *λόγος* im Sinne von *πνεῦμα* interpretiert haben, und ein alte Formel lautete ja wirklich *Χριστὸς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ* (II. Clem. ad Cor. 9. 5, wo freilich später *λόγος* für *πνεῦμα* eingesetzt worden ist, s. d. Cod. Constantinop.).

Diese Lehrweise ist in Rom noch zu Lebzeiten ihres Urhebers für unerträglich gehalten worden. Gewiß unter dem Titel, er verkündige Christus als *ψιλὸν ἄνθρωπον*, ist Theodotus in Rom vom Bischof Victor exkommuniziert worden (zwischen 189 und 199).

Wie groß der Anhang gewesen ist, den Theodotus seiner Lehrweise in Rom erworben hat, wissen wir nicht. Man wird ihn wahrscheinlich als unbedeutend veranschlagen dürfen, da der Bischof sonst die Exkommunikation nicht gewagt hätte. Jedenfalls ist es durch seine Wirksamkeit noch nicht zu einer besonderen Kirchenbildung in Rom gekommen. Der ältere Theodotus hat nur erst eine Schule gegründet, in welcher bald verschiedene Streitigkeiten über das Detail der christologischen Lehre und über die exegetische Begründung derselben aufkamen. Sein bedeutendster Schüler, Theodotus der Wechsler, und ein gewisser Asklepiodotus, beide höchst wahrscheinlich ebenfalls Griechen, machten nach der Exkommunikation zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrinus (199—218), des Nachfolgers des Victor, den Versuch einer eigenen Kirchengründung in Rom. Ein Einheimischer, der Konfessor Natalius, ließ sich, wie das kleine Labyrinth erzählt, bewegen, gegen eine Besoldung von monatlich 150 Denaren, Bischof dieser Partei zu werden. Dieser Versuch mißlang. Der gepreßte Bischof wurde bald abtrünnig — wie erzählt wird durch Gesichte, die ihm zu teil wurden, schließlich durch Schläge, die ihm in der Nacht „heilige Engel“ verabfolgten — und kehrte in den Schoß der großen Kirche zurück. So interessant diese Unternehmung an sich ist als Beweis, wie groß bereits die Kluft zwischen der katholischen Kirche und diesen Monarchianern um das Jahr 210 in Rom war, noch lehrreicher ist die Schilderung, welche der Verf. des kleinen Labyrinths von den Führern der Partei entworfen hat. Sie stimmt vortrefflich mit den Berichten über die [illegible] in Asien und über die Bemühungen des älteren Theodotus zusammen. „Die heiligen Schriften haben sie ohne alle Scheu verfälscht, die Richtschnur des alten Glaubens [illegible] worfen und Christum verkannt. Denn sie untersuchen nicht, was die heiligen Schriften sagen, sondern sie sinnen sorgfältig darauf, was für eine Schlußform zum [illegible] Gottlosigkeit gefunden werden könne. Und wenn ihnen jemand eine Stelle aus der heil. Schrift vorhält, so forschen sie nach, ob die konjunktive oder die disjunktive Schlußform daraus gemacht werden könne. Die hl. Schriften Gottes legen [illegible]

beschäftigen sich dafür mit Erdmessung als Leute, welche irdisch sind und irdisches reden und denjenigen, der von oben kommt, nicht kennen. Einige von ihnen studieren darum die Geometrie des Euklides mit der höchsten Hingebung; Aristoteles und Theophrast werden bewundert, Galenus von Einigen sogar angebetet. Daß aber Leute, welche die Wissenschaften der Ungläubigen zum Beweise ihrer häretischen Anschauung mißbrauchen und mit der den Gottlosen eigenen Schlauheit den schlichten Glauben der hl. Schrift verfälschen, nicht einmal an den Grenzen des Glaubens stehen — was braucht es da Worte? Deshalb haben sie auch ihre Hände so ungescheut an die hl. Schriften gelegt unter dem Vorgeben, sie hätten sie nur kritisch verbessert (*διωρθωκέναι*). Daß dies keine Verleumdung ist, davon kann, wer will, sich überzeugen. Denn wenn jemand die Handschriften eines jeden von ihnen sammeln und sie untereinander vergleichen würde, so würde er sie in vielen Stücken voneinander abweichend finden. Wenigstens werden die Handschriften des Asklepiodotus mit denen des Theodotus nicht überinstimmen. Man kann aber Beispiele hierfür im Überfluß haben: denn ihre Schüler haben mit ehrgeizigem Eifer alles das vermerkt, was von einem jeden von ihnen (textkritisch) „berichtigt", wie sie sagen, d. h. entstellt (getilgt?) worden ist. Mit diesen stimmen hinwiederum die Handschriften des Hermophilus nicht überein; ja die des Apollonides weichen sogar untereinander ab. Denn wenn man die früher von ihnen (ihm?) hergestellten Handschriften mit den späteren, wieder geänderten vergleicht, so findet man an vielen Stellen Varianten ... Einige von ihnen aber haben es nicht einmal der Mühe wert gefunden, die hl. Schriften zu verfälschen, sondern sie haben einfach das Gesetz und die Propheten verworfen und sich unter dem Vorwande einer gesetz- und gottlosen Lehre in den tiefsten Abgrund des Verderbens gestürzt".

Ein Dreifaches ist es, was der Verfasser des kleinen Labyrinths an den Schülern des gelehrten Schusters rügt: die grammatisch-formale Exegese der heiligen Schriften, die einschneidende Textkritik und die eingehende Beschäftigung mit Logik, Mathematik und den empirischen Wissenschaften. So scheint es auf den ersten Blick, als seien diese Leute überhaupt nicht mehr theologisch interessiert gewesen. Allein das Gegenteil ist der Fall. Ihr Widersacher muß selbst bezeugen, daß sie grammatische Exegese treiben, „um ihre gottlose Sätze zu beweisen", Textkritik, um die Handschriften der hl. Schrift zu verbessern, Philosophie, „um mittelst der Wissenschaften der Ungläubigen ihre häretische Anschauung zu begründen". Er muß auch bezeugen, daß diese Gelehrten die Inspiration der heil. Schriften und den Umfang des Kanon nicht angetastet haben (V, 28, 18). Ihre gesamte Arbeit steht also im Dienste ihrer Theologie. Aber freilich die Methode dieser Arbeit — es ist dieselbe, die man schon für die Aloger und den älteren Theodotus erschließen konnte — widerspricht der herrschenden theologischen Methode. Statt Plato und Zeno werden hier die Empiriker gefeiert, statt der allegorischen Methode der Schrifterklärung soll die grammatische allein gelten, statt den überlieferten Text einfach hinzunehmen, wird hier ein ursprünglicher Text zu ermitteln versucht. Wie einzigartig und kostbar sind doch diese Mitteilungen! Wie lehrreich ist es zu sehen, daß diese Methode den Kirchenmann fremd, ja bereits häretisch anmutet, daß er zwar gegen die Beschäftigung mit Plato gewiß nichts einzuwenden gehabt hätte, aber ein Grauen ihn befällt, wenn Aristoteles, Euklid und Galen seine Stelle einnehmen sollen. Der Unterschied war freilich nicht nur ein methodischer. Bei dem damaligen Zustande der kirchlichen Theologie mußte er zu einem prinzipiellen werden. Und es ist nicht anzunehmen, daß die Kraft und Wärme der religiösen Überzeugung bei Männern, welche die gesamte religiöse Philosophie der Griechen zurückstellten, eine besonders erhebliche war. Denn von wo andersher schöpfte man damals vornehmlich frommen Enthusiasmus, wenn nicht von dort oder aus der Apokalyptik? Auch ist es wenig verwunderlich, daß der Versuch einer Kirchengründung zu Rom, welchen diese Gelehrten unternahmen, so schnell scheiterte. Sie mußten Offiziere bleiben ohne Armee; denn mit Grammatik, Textkritik und Logik konnte man selbst die vorzüglichste und durch lange Überlieferung ehrwürdige christologische Lehrform in den Gemeinden nur diskreditieren. So stehen diese Gelehrten neben der Kirche, obschon sie sich als Katholiker fühlten. Als „echte" Gelehrte — es ist das ein überaus charakteristischer Zug, der von ihnen mitgeteilt wird — haben sie auch eifrig darüber gewacht, daß jedem der Ruhm seiner Konjekturen und Verbesserungen gewahrt bleibe. Von den Arbeiten — auch das Syntagma weiß von solchen; s. Epiphan. 55, c. 11: *πλάττουσιν ἑαυτοῖς καὶ βίβλους ἀναπλάστους* — dieser ersten gelehrten kirchlichen Exegeten ist nichts auf uns gekommen. Ohne eine spürbare Wirkung auf die Kirche ausgeübt zu haben sind sie dahingegangen. Siebzig Jahre später ist unter ganz ähnlichen Verhältnissen zu Antiochien

neben der großen Kirche eine Gelehrtenschule entstanden, die die Arbeit der römischen Theologen wieder aufgenommen hat. Aber sie hat eine der gewaltigsten Krisen in der kirchlichen Dogmatik herbeigeführt.

Die methodisch-exegetische Untersuchung der hl. Schriften hat die Theodotianer in ihrer Vorstellung von Christus als dem Menschen, in welchem der Geist Gottes in besonderer Weise wirksam gewesen, bestärkt und sie zu Gegnern der Logoschristologie gemacht. Der Verfasser des kleinen Labyrinths giebt nicht an, worin sich die Lehrform des jüngeren Theodotus von der des älteren unterschieden habe. Wenn er sagt, daß Einige der Theodotianer das Gesetz und die Propheten verworfen haben, so darf man wohl annehmen, daß sie lediglich die Relativität der Autorität des AT betont haben; denn von einer Verwerfung des katholischen Kanons seitens der Theodotianer ist sonst nichts bekannt. Aus den Philosophumena ist zu ersehen, daß die Frage, ob man Christus etwa nach der Auferstehung „Gott" nennen dürfe, in der Partei kontrovers gewesen ist, die übrigens die wunderbare Geburt, d. h. überhaupt die katholische regula fidei, anerkannt hat. Nun aber hat Hippolyt im Syntagma aus den exegetischen Arbeiten des jüngeren Theodotus, ohne die Quelle näher zu bezeichnen — sie wird aber durch Pseudotertullian und die Philosophumena deutlich — eine Stelle vorgenommen, die Behandlung von Hbr 5, 6. 20 f.; 6, 20 f.; 7, 3. 17, und daraus eine kapitale Häresie gestaltet. Die späteren Berichterstatter haben dies begierig aufgegriffen und eine Sekte der Melchisedekianer erfunden, die allerdings den Christennamen kaum mehr verdiente — wenn sie überhaupt bestanden hätte. Theodotus soll gelehrt haben (Epiph. h. 55), Melchisedek sei eine sehr große Kraft (*δύναμίς τις μεγίστη*) und erhabener als Christus gewesen; dieser verhalte sich zu ihm lediglich wie das Abbild zum Urbild. Melchisedek sei der Fürsprecher der himmlischen Mächte vor Gott und der höchste Priester der Menschen (*δεῖ ἡμᾶς τῷ Μελχισεδὲκ προσφέρειν, ἵνα δι' αὐτοῦ προσενεχθῇ ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ εὕρωμεν δι' αὐτοῦ ζωήν*), Jesus sei als Priester um einen Grad niedriger; jenes Ursprung sei völlig verborgen, weil eben himmlisch (nach Hbr 7, 3), Jesus aber sei von Maria geboren. Dem weiß Epiphanius noch hinzuzufügen, daß die Partei sogar *εἰς ὄνομα τοῦ Μελχισεδὲκ* ihre Oblationen darbringt; denn er sei der Führer zu Gott, der Fürst der Gerechtigkeit, der wahre Sohn Gottes. Daß Theodotus und seine nüchternen Schüler nicht einfach so gelehrt haben können, liegt auf der Hand. Auf den ersten Blick sieht es ganz so aus, als hätte sich Theodotus hier einen exegetischen Scherz mit seinen Gegnern erlaubt, der ihm in der empfindlichsten Weise angekreidet worden ist. Vielleicht hat er zeigen wollen, daß nach derselben Methode, nach welcher seine Gegner überall die Präexistenz und das himmlische Wesen Christi in der Schrift bezeugt finden, man auch aus Hbr 5—7 einen präexistenten, ja über Christus erhabenen Melchisedek ableiten könne. Dieser Spott wäre um so weniger überflüssig, als Epiphanius selbst bekennen muß, daß unter den Katholikern Streit sei über die Beurteilung des Melchisedek (55 c. 7): *οἱ μὲν γάρ*, sagt er, *αὐτὸν νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφηνέναι*. (S. auch Clemens, Alex., Strom. IV, 161; Hierakas bei Epiphan. h. 55 c. 5, h. 67 c. 3; Philastr. h. 148. Wichtig ist Hieron. ep. 73. Um 400 hat der ägyptische Eremit Marcus eine eigene Schrift *εἰς τὸν Μελχισεδὲκ κατὰ Μελχισεδεκιτῶν* geschrieben d. h. eben gegen solche, die in Melchisedek eine Erscheinung des wahrhaftigen Sohnes Gottes gesehen haben, s. Photius, Biblioth. 200; Dict. of Christ. Biogr. III p. 827, ferner Theodoret, h. f. II, 6, Timotheus Presb. bei Cotelier, Monum. Eccl. Gr. III p. 392 etc.).

Allein so einfach kann man sich mit den Berichten des Syntagma und der Philosophumena nicht abfinden; denn augenscheinlich liegt ihnen eine schriftliche Quelle zu Grunde, und die kompromittierendsten Zeugnisse für einen Melchisedekkultus bei den Theodotianern sind mit *φασίν* eingeführt und stehen im Zusammenhang mit Aussagen, die augenscheinlich in wörtlicher Wiedergabe theodotianische sind. Unmittelbar nach den oben mitgeteilten Worten: *δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ προσφέρειν κτλ.* (Epiphanius h. 55, c. 8) folgt nämlich: *καὶ Χριστὸς μέν, φασίν, ἐξελέγη ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος, ἐπειδὴ ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδώλων καὶ ὑπέδειξεν ἡμῖν τὴν ὁδόν. Ἐξ οὗπερ ὁ ἀπόστολος ἀποσταλεὶς ἀπεκάλυψεν ἡμῖν ὅτι μέγας ἐστὶν ὁ Μελχισεδὲκ καὶ* [illegible] *τὸ ἔλασσον ἐκ τοῦ μείζονος εὐλογεῖται, διὰ τοῦτο, φησί, καὶ τὸν Ἀβραὰμ τὸν πατριάρχην εὐλόγησεν ὡς μείζων ὢν οὗ* (scil. *τοῦ Ἀβραάμ*) *ἡμεῖς ἐσμεν μύσται, ὅπως τύχωμεν παρ' αὐτοῦ τῆς εὐλογίας*. Die christologische Anschauung, wie sie in der ersten Hälfte dieser Satzgruppe formuliert ist, ist man gewiß nicht von [illegible]

wiedergegeben; sie ist genau die des Hirten (vgl. die frappanten Übereinstimmungen mit Simil. V, namentlich c. 6, 3: *αὐτὸς καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς*), ist also in der römischen Gemeinde uralt (das theologisch-philosophische Gepräge, welches die ganze Stelle im Unterschied von Sim. V hat — man beachte das über Paulus Gesagte und den Ausdruck *μύσται* — ist natürlich nicht zu verkennen). Von hier aus und unter Berücksichtigung der Polemik des Hippolyt (bei Epiphan. c. 9) empfängt der „häretische" Melchisedekkultus sein Licht. Diese Theodotianer behaupteten, wie auch ihre Exegese zu 1 Kor 8, 6 ausweist (Christus = Heiliger Geist, wie es scheint, nicht = Jesus, dessen Namen sie an dieser Stelle tilgten; von hier aus wird es wahrscheinlich, daß die Philosophumena mit Recht berichten, die Theodotianer hätten den präexistenten Sohn Gottes, den hl. Geist, auch Christus genannt), erstlich daß das einzige göttliche Wesen neben dem Vater der hl. Geist sei, der mit dem Sohne Gottes identisch ist — auch hierin halten sie die Position des Hermas fest —, sodann daß dieser hl. Geist dem Abraham in Gestalt des Königs der Gerechtigkeit erschienen sei. Daß sie mit letzterem nichts Unerhörtes aufgestellt haben, ist oben gezeigt worden; drittens, daß Jesus ein mit der Kraft des hl. Geistes gesalbter Mensch gewesen sei. Es war aber nun ganz folgerecht und nicht unkatholisch, wenn sie behaupteten, dem dem Abraham erschienenen Könige der Gerechtigkeit, der ihn und seine Nachkommen, d. h. die Christen, gesegnet habe, dem wahren, ewigen Sohne Gottes, gebühre Oblation und Anbetung. Und wenn diesem Sohne Gottes gegenüber der erwählte und gesalbte Knecht Gottes, Jesus, sofern er eben Mensch ist, zunächst als inferior erscheint, so war darin ihre Position keine ungünstigere, als es die des Hermas gewesen ist. Denn auch nach Hermas ist Jesus als der nur adoptierte Sohn Gottes dem hl. Geiste als dem ewigen Sohne eigentlich unvergleichbar, oder vielmehr er verhält sich zu ihm, um einen theodotianischen Ausdruck zu gebrauchen, wie das Abbild zum Urbild. Doch waltet insofern allerdings ein großer Unterschied zwischen Theodotianern und Hermas ob, als jene die Spekulationen über den ewigen Sohn Gottes unzweifelhaft dazu benutzt haben, um von dem historischen Menschen Jesus aufzusteigen zu jenem Sohne und das Historische überhaupt als ein Untergeordnetes zu überwinden (Epiph., h. 55 c. 8), wovon sich bei Hermas nichts findet. Somit haben sich diese Theodotianer in ähnlicher Weise wie Origenes durch die Spekulation von dem bloß Geschichtlichen befreien wollen, indem sie wie jener den ewigen Sohn Gottes dem Gekreuzigten übergeordnet haben. Die Probe auf die Richtigkeit dieser Annahme bietet die Beobachtung, daß sich die Melchisedekspekulationen gerade in der Schule des Origenes fortgesetzt haben. Wir finden sie, und zwar mit derselben auf die Herabsetzung des historischen Sohnes Gottes gerichteten Tendenz, bei Hierakas und seinem Mönchsverein sowie bei origenistischen Mönchen in Ägypten im 4. und 5. Jahrhundert. Es ergiebt sich also, daß diese Theologen die alte römische, von Hermas vertretene Christologie beibehalten, aber theologisch bearbeitet und demgemäß ihre Abzweckung verändert haben. Wurde damals der Hirte in der römischen Gemeinde noch gelesen, während doch die theodotianische Christologie verdammt war, so hat man sich die Christuslehre des Buchs umdeuten müssen. Dies konnte nach der eigentümlichen Beschaffenheit des Buchs nicht schwer fallen. Man kann aber fragen, ob die Lehre der Theodotianer wirklich als eine monarchianische zu bezeichnen ist, da sie dem heiligen Geist neben Gott eine besondere, wie es scheint selbstständige, Rolle zuweist. Indessen, es läßt sich nicht mehr feststellen, wie diese Theologen die besondere Hypostase des Geistes mit der Einpersönlichkeit Gottes vermittelt haben. Soviel ist aber gewiß, daß in der Christologie der Geist nur als Kraft für sie in Betracht gekommen ist, und daß sie die Gegenlehre, die Logoschristologie, nicht deshalb verworfen haben können, weil sie von einem zweiten göttlichen Wesen neben Gott überhaupt nichts wissen wollten. Dies wird durch ihre eigene Lehre vom hl. Geist und seiner Erscheinung im AT bewiesen. Dann aber liegt die Differenz mit ihren Gegnern nicht auf dem Gebiete der Gotteslehre, vielmehr sind sie in der Hauptsache hier mit einem Theologen wie Hippolyt einig. Ist dem so, dann sind die Gegner ihnen unzweifelhaft überlegen; sie selbst aber bleiben hinter der überlieferten Schätzung Christi zurück. Giebt es nämlich einen ewigen Sohn Gottes oder etwas dem ähnliches und ist derselbe im A. B. erschienen, so kann die überlieferte Schätzung Jesu nicht mehr festgehalten werden, wenn man ihm diesen Sohn entfremdet. Die Formel von dem geistgesalbten Menschen reicht dann nicht mehr aus, um die überragende Größe der Offenbarung Gottes in Christus festzustellen, und es ist nur folgerecht, daß die alttestamentlichen Theophanien in hellerem Lichte erscheinen. Hier zeigt es sich, warum in den Gemeinden, nachdem die theologische Reflexion einmal erwacht war, die alten christologischen Vorstellungen ver-

hältnismäßig so schnell sich ausgelebt und der vollständigen und wesenhaften Apotheosierung Jesu Platz gemacht haben. Es ist vor allem auch die eigentümliche Betrachtung des A.T.s gewesen, welche dazu geführt hat.

Sofern die Theodotianer eine einst giltige, aber enthusiastische Glaubensform auf die Stufe der Theologie zu erheben und als die einzig zutreffende zu verteidigen gesucht haben, sofern sie die Bezeichnung Jesu als *θεός* ausdrücklich abgelehnt oder doch für kontrovers erklärt haben, stellt sich ihr Unternehmen als eine Neuerung dar. In diesem Sinne, aber auch um des neuen Interesses willen, welches ihre Vertreter an der alten Formel nahmen, ist es als eine Neuerung zu beurteilen. Denn schwerlich wird man von katholischen Christen wie Hermas ein besonderes Interesse an der wesenhaften Menschheit Jesu zusprechen können. Sie glaubten gewiß in ihren Formeln die höchstmögliche Schätzung des Erlösers zu vollziehen und wußten es nicht anders. Diese Theologen dagegen verteidigten eine niedere Vorstellung von Jesus gegen eine höhere. So darf man in ihrem eigenen Sinne urteilen, denn sie ließen die Vorstellung von einem himmlischen Sohne Gottes bestehen und haben überhaupt diejenige Gesamtrevision der herrschenden Lehre nicht vollzogen, die sie berechtigt hätte, ihre christologische Anschauung als die wirklich legitime und zureichende zu erweisen. Sie haben zwar den Schriftbeweis für dieselbe angetreten und sind gewiß dabei ihren Gegnern überlegen gewesen, aber dieser Beweis deckt nicht die Lücke in dem dogmatischen Verfahren. Da sie auf dem Boden der **regula fidei** standen, so ist es ungerecht und unhistorisch zugleich, ihre Lehrform für „ebionitisch" zu erklären oder sie mit der Formel abzutun, Christus sei ihnen lediglich *ψιλὸς ἄνθρωπος* gewesen. Überschlägt man aber die Zeitverhältnisse, unter denen sie auftraten, und die exzessiven Erwartungen, welche ziemlich allgemein schon an den Besitz des Glaubens geheftet wurden — vor allem die Aussicht auf eine zukünftige Theopoiesis aller Gläubigen —, so kann man sich dem Eindrucke nicht verschließen, daß eine Lehrform für nihilistisch gelten mußte, welche es nicht einmal bei Christus selbst zu einer Apotheose brachte oder doch höchstens zu einer solchen, wie sie etwa auch für die Kaiser oder für einen Antinous von den Heiden erträumt wurde. Der apokalyptische Enthusiasmus ging allmählich in den neuplatonischen Mysticismus über. Diesen Übergang haben jene Gelehrten nicht mitgemacht, vielmehr einen Teil der alten Vorstellungen auszulösen und mit den Mitteln der Wissenschaft, wie ihre Gegner, zu verteidigen gesucht.

Noch einmal, 20—30 Jahre später, ist von einem gewissen Artemas der Versuch gemacht worden, die alte Christologie zu repristinieren — wahrscheinlich zu Rom, jedoch ist dies nicht direkt überliefert, sondern kann nur erschlossen werden. Über diese letzte Phase sind wir aber am schlechtesten unterrichtet; denn Eusebius hat aus dem Werke gegen Artemas und seinen Anhang, dem kleinen Labyrinth, fast nur Nachrichten, welche die Theodotianer betreffen, mitgeteilt. Wir erfahren hier indes doch, daß die Partei sich auf das historische Recht ihrer Lehre berufen hat, indem sie behauptete, erst der Bischof Zephyrin habe die wahre Lehre, welche sie verteidigten, verfälscht (V, 28, 3: *φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος . . ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν.* — Das relative Recht dieser Behauptung ist unbestreitbar, zumal wenn man erwägt, daß Zephyrin die gewiß neue Formel: „der Vater hat gelitten", nicht mißbilligt hat). Wenn der Verfasser des kleinen Labyrinths ihnen entgegenhält, daß ja bereits Victor den Theodotus exkommuniziert habe, so kann diese Thatsache doch den Artemoniten nicht unbekannt geblieben sein. Sieht man aber weiter, wie sich der Verf. augenscheinlich bemüht, ihnen den Theodotus als ihren geistigen Vater aufzurücken, so kommt man zu dem Schlusse, daß sich die Partei eben mit den Theodotianern nicht identifiziert hat. Worin sie von diesen unterschieden ist, läßt sich allerdings nicht mehr angeben. Nur das ist gewiß, daß auch sie das Prädikat „Gott" für Jesus abgelehnt hat; denn der Verf. sieht sich genötigt, die Berechtigung desselben aus der Tradition zu erweisen. Der Beweis wird aus den Schriften der Apologeten, des Clemens und Irenäus, sowie aus angeblich uralten kirchlichen Psalmen und Oden geführt. Artemas hat noch am Ausgange des 7. Dezenniums des 3. Jahrhunderts in Rom gelebt — aber freilich völlig von der großen Kirche getrennt und ohne bedeutende Wirk[illegible]; findet sich doch selbst in den Briefen Cyprians keine Notiz über ihn. Daß er um [illegible] noch gelebt hat, wissen wir aus dem antiochenischen Synodalschreiben wider [illegible] Samosata. Dort heißt es (Euseb. VII, 30): „Paulus mag an Artemas Br[illegible] und die Anhänger des Artemas sollen mit ihm Gemeinschaft halten", und [illegible]

„Paulus macht das Geheimnis unserer Religion zum Gespötte und thut mit der ruchlosen Häresie des Artemas groß — denn warum sollten wir nicht endlich seinen Vater nennen?" Hieraus ergiebt sich übrigens noch einmal, daß Artemas zu den dynamistischen Monarchianern zu rechnen ist. Durch die Zusammenstellung mit dem schon durch seine hervorragende Stellung ungleich bedeutenderen Paulus Samosata ist der Name des Artemas nachmals zu einer gewissen Berühmtheit im Orient gekommen und hat selbst den des Theodotus verdrängt. In der Folgezeit wird die Formel „Ebion, Artemas, Paulus (resp. Photin)" stereotyp; später wird sie durch den Namen des Nestorius ergänzt und geht in dieser Gestalt in den eisernen Bestand der byzantinischen Dogmatik und Polemik über. In der Partei des Artemas hat sich der dynamistische Monarchianismus in Rom erschöpft, ohne je zu entscheidender kirchlicher Bedeutung gekommen zu sein. In dem Werke Novatians de trinitate sind unter den Ungenannten, die Jesus für einen bloßen Menschen erklären, wohl Artemoniten zu verstehen. Ihr Stifter ist auch bei Methodius (Conviv. VIII, 10, ed. Jahn p. 37) genannt. Formeln, die denen des Hermas sehr verwandt sind, finden sich in der im Vulgärdialekt geschriebenen pseudocyprianischen Schrift „de montibus Sina et Sion", die wohl noch älter als die Zeit Cyprians ist (s. TU N. F. Bd 5 H. 3 S. 135 ff.). In c. 3 heißt es: „In monte Sion spiritus sanctus, filius dei, rex constitutus est", in c. 4: „Caro dominica a deo patre Jesus vocita est: spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus [unctus dei vivi] (a) deo vocitus est, spiritus carni mixtus Jesus Christus." Auf eine adoptianische Vorstellung von Christus geht die hübsche Parabel c. 14 f. zurück. Wie verschiedene Christologien im Abendland in der Mitte des 4. Jahrhunderts noch vorhanden gewesen sind, erkennt man auch aus dem Werk des Hilarius von Poitiers de trinitate (s. besonders X, 18 ff. 50 ff.). Es gab auch solche, die behaupteten: „quod in eo ex virgine creando efficax dei sapientia et virtus exstiterit, et in nativitate eius divinae prudentiae et opus intellegatur, sitque in eo efficientia potius quam natura sapientiae." Daß Photins Lehre im Abendland nennenswerten Beifall gefunden hat, hören wir nicht, wohl aber beiläufig, daß noch im Anfang des 5. Jahrhunderts ein gewisser Marcus wegen photinianischer Häresie aus Rom ausgewiesen worden ist und sich einen Anhang in Dalmatien verschafft hat. Sehr lehrreich ist, daß Augustin (Confess. VII, 19 [25]) noch in der Zeit, da er sich auf den förmlichen Übertritt zur katholischen Kirche vorbereitete, über Christus ungefähr wie Photin gedacht und dabei geglaubt hat, das sei die Lehre der katholischen Kirche. In dem nur arabisch erhaltenen Fragment eines Briefs des Papsts Innocentius I. an den Bischof von Gabala, Severianus (Mai, Spicil. Rom. III, p. 702), liest man noch die Warnung: „Niemand möge glauben, daß zu jener Zeit, als das göttliche Wort auf Erden zum Empfange der Taufe von Johannes hinzutrat, da erst seine göttliche Natur den Anfang genommen habe, als nämlich Johannes die Stimme des Vaters vom Himmel her hörte. Gewiß ist dem nicht so u. s. w."

III. **Die Ausscheidung der adoptianischen Christologie im Morgenland** (Beryll von Bostra, Paul von Samosata u. a.). Aus Origenes Schriften geht hervor, daß es auch im Orient viele gegeben hat, die die Logoschristologie ablehnten. Am zahlreichsten waren die Modalisten, aber es fehlte auch nicht an solchen, die dem Sohne nur ein menschliches Wesen beilegten, s. Orig. in Joh. II, 2, Lommatzsch I, p. 92; Pseudogregor Apollinaris (bei Mai, Nov. Coll. VII, 1 p. 171) spricht von Christen, die Christum mit der Gottheit erfüllt vorstellen, aber keinen spezifischen Unterschied zwischen ihm und den Propheten machen und einen Menschen mit göttlicher Kraft in Weise der Heiden anbeten. Origenes hat sie nicht als erklärte Ketzer, sondern als irregeleitete, resp. einfältige Brüder behandelt, welche zwar Verwerfliches lehren, aber doch freundlicher Behandlung bedürfen. In seiner eigenen sehr komplizierten Christologie hatte auch der Adoptianismus eine Stelle, ja seine Verteidiger haben ihn nachmals gegen den Vorwurf in Schutz nehmen müssen, er lehre, der Sohn sei eine „creatura per adoptionem" (Pamphil. Apol. bei Routh, Relig. Sacr.[2] IV, p. 368). Der Vorwurf war in der That unberechtigt: nur wenn man die Gedanken des Origenes aus dem Zusammenhang riß und isolierte, konnte man ihn begründen. Er selbst schreibt im Kommentar zum Titusbrief (Lommatzsch V, p. 287): „Sed et eos, qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo est ecclesiae numero sociari." Die Stelle kann freilich auch auf modalistische Monarchianer bezogen werden oder auf eine Übergangsform zwischen

diesen und den Adoptianern. Derselbe Zweifel erhebt sich in Bezug auf die Lehre des Beryll von Bostra, den Origenes bekämpft hat. Gewiß ist, daß dieser Bischof monarchianisch lehrte und Widerspruch bei seinen Kollegen in Arabien fand (Euseb., h. e. VI, 33, s. auch Sokrat., h. e. III, 7). Aber wie die Charakteristik seiner Lehre (bei Euseb) zu deuten ist, ist nicht ganz sicher: *τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* Doch ist es überwiegend wahrscheinlich, daß die dynamistische Lehrweise hier gemeint ist. Origenes wurde nach Arabien berufen, und es gelang ihm in einer Disputation (im Jahre 244 sagt man), den Bischof gütlich von seinem Irrtum zu überzeugen. Derselbe mag in Arabien mit allgemeineren theologischen Lehren, in denen die platonische Religionsphilosophie keine Stätte hatte, in Zusammenhang gestanden haben.

Daß auf dem semitisch-hellenistischen Boden die dynamistische Christologie auch sonst verbreitet war, zeigte sich darin, daß der Inhaber des wichtigsten Stuhls im Orient, Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, sie seit c. 260 nachdrücklich geltend machte und der Lehre von der physischen Gottheit Christi entgegensetzte. Dadurch kam es erst zu einer großen Kontroverse im Orient, die mit der Niederlage des Adoptianismus endete.

Die wichtigste Quelle für Paulus' Geschichte und Lehre sind die Akten der gegen ihn gehaltenen antiochenischen Synode (d. h. die tachygraphische Nachschrift der Disputation zwischen Paulus und dem antiochenischen Presbyter Malchion) und die Synodalschreiben. Wir besitzen dieselben, während sie noch im 6. Jahrhundert existierten, heute nur in Fragmenten und zwar bei Eusebius h. e. VII, 27—30 (Hieron. de vir. ill. 71 Chron. Hieron.), in Justinians Tract. c. Monophysit., in der Contestatio ad Clerum CP. in den Akten des ephes. Konzils, in des Leontius Byzant. Schrift adv. Nestor. et Eutych. und in dem Buche des Petrus Diaconus de incarnatione ad Fulgentium. (Alles dies bei Routh, Rel. S. III², p. 300 sq. 326 sq., wo auch die Fundorte angegeben sind.) Angezweifelt ist das Synodalschreiben von sechs Bischöfen an Paulus, welches Turrianus veröffentlicht hat (Routh l. c. p. 289 sq.); doch sprechen für die Echtheit überwiegende Gründe. Entschieden unecht ist ein Brief des alex. Dionysius an Paulus (Mansi I, p. 1039 sq.), ebenso ein angeblich nicänisches Symbol gegen ihn (s. Caspari, Quellen IV, S. 161 f.) und ein anderes, welches sich in dem Klageschreiben gegen Nestorius findet (Mansi IV, p. 1010). Aus der Schrift „Doctrinae Patrum de verbi incarnatione" hat Mai (Vet. Script. Nova Coll. VII, p. 68 sq.) fünf Fragmente von Reden des Paulus („*οἱ πρὸς Σάβινον λόγοι*") veröffentlicht, die von dem höchsten Interesse sind (nicht ganz korrekt abgedruckt bei Routh l. c. p. 328 sq.). Doch wird man, da sie bisher nicht geprüft worden, gegen ihre Echtheit Bedenken erheben können, die sich vielleicht nicht völlig erledigen lassen. Schriften des Paulus erwähnt Vincentius, Commonit. 35. In zweiter Linie kommen die Zeugnisse der großen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts in Betracht, die zum Teil auch auf den Akten, zum Teil auf mündlicher Ueberlieferung beruhen: s. Athanasius, c. Apoll. II, 3. IX, 3 de synod. Arim. et Seleuc. 26. 43. 45. 51. 93. Orat. c. Arian. II, n. 43; Hilarius, De synod. n. 86, p. 1200; Ephraem junior bei Photius, Cod. 229; Gregor Nyss., Antirrhet. adv. Apoll. § 9, p. 141; Basilius, ep. 52 (olim 300); Epiphan. h. 65 und Anaceph.; vgl. auch die 3. antioch. Formel und die form. macrostich. (Hahn, Biblioth. der Symbole, 2. Aufl. § 85. 89), sowie den 19. Kanon des Konzils von Nicäa, nach welchem Anhänger des Paulus behufs Aufnahme in die katholische Kirche noch einmal getauft werden müssen. Ein paar Notizen auch in Cramers Catene in S. Joannem p. 235. 259 sq. Einzelnes Brauchbare noch bei Innocenz I. ep. 22, bei Marius Mercator, in der Suppl. Impp. Theodos. et Valentiniano adv. Nestor. des Diakon Basilius, bei Theodorus de Raithu (s. Routh l. c. p. 327 sq. 357), Fulgentius u. s. w. Bei den späteren Ketzerbestreitern von Philastrius ab und in den Beschlüssen der Synoden vom 5. Jahrhundert ab begegnet nur Bekanntes (Philastr. h. 64; Augustin h. 44. Prädest. 44 u. s. w.). Sozom., h. e. IV, 15 und Theodoret h. f. II, 8 ist noch von Wichtigkeit. Vom libellus synodicus ist abzusehen.

Durch die alexandrinische Theologie des 3. Jahrhunderts war der Gebrauch der Begriffe *λόγος, οὐσία, πρόσωπον* etc. in der Dogmatik legitimiert und unumgänglich gemacht. Zugleich war in den weitesten Kreisen die Vorstellung zur Herrschaft gekommen, daß die ursprüngliche Natur des Erlösers nicht menschlich, sondern göttlich sei, daß derselbe mithin nicht erst von der menschlichen Geburt ab existiert habe. Hier setzt Paul ein. Nähere Nachrichten über die Voraussetzungen und die Anlässe der Kontroverse fehlen

uns. Doch bleibt es denkwürdig, daß nicht eine Provinz des römischen Reiches, sondern Antiochien, das damals zu Palmyra gehörte, der Schauplatz dieser Bewegung gewesen ist. Achtet man darauf, daß Paulus Vizekönig im Reiche der Zenobia war (s. Bernhardt, Geschichte des römischen Reiches seit dem Tode Valerians S. 170. 178 f. 306 f.), daß von nahen Beziehungen zwischen ihm und der Königin berichtet wird, daß sein Sturz den Sieg der römischen Partei in Antiochien bedeutete, so darf man annehmen, daß hinter dem theologischen Streit auch noch ein politischer lag, und daß die Gegner des Paulus zur römischen Partei in Syrien gehörten. Dem vornehmen Metropoliten und kundigen Theologen, der von den Gegnern freilich als ungeistlicher Kirchenfürst, eitler Prediger, hochfahrender Weltmann und verschlagener Sophist geschildert wird, war nicht leicht beizukommen. Die Provinzialsynode, in der er ja den Vorsitz zu führen hatte, reichte nicht aus. Aber schon in der novatianischen Angelegenheit, welche den Orient zu spalten drohte, war im Jahre 252 (253) das Experiment eines orientalischen Generalkonzils mit Glück versucht worden. Es wurde wiederholt. Eine große Synode trat im Jahre 264 — wir wissen nicht, wer sie berufen hat — in Antiochien zusammen, der Bischöfe aus verschiedenen Teilen des Orients beiwohnten, so vor allem Firmilian von Cappadocien. Der greise alexandrinische Bischof Dionysius entschuldigte sein Nichterscheinen durch ein Schreiben, in welchem er wenigstens nicht für Paulus Partei nahm. Diese erste Synode verlief resultatlos, angeblich weil der Beklagte seine falschen Lehren klug verhüllt hatte. Auch eine zweite war noch ohne Erfolg. Firmilian selbst verzichtete auf eine Verurteilung, „weil Paulus seine Meinung zu ändern versprach". Erst auf einer dritten Synode (zwischen 266 und 269, wahrscheinlich 268) zu Antiochien — Firmilian starb auf dem Wege dorthin zu Tarsus — wurde die Exkommunikation über den Metropoliten verhängt und ihm ein Nachfolger in Domnus gegeben (die Zahl der Synodalen wird verschieden angegeben, auf 70, 80, 180), nachdem namentlich ein antiochenischer Sophist und Vorsteher einer Gelehrtenschule, zugleich Presbyter der Kirche, namens Malchion, wider ihn disputiert hatte. „Er war allein unter allen im stande, jenen versteckten und trügerischen Menschen zu entlarven". Die Akten der Disputation zusammen mit einem ausführlichen Schreiben wurden von den Synodalen nach Rom und Alexandrien und an sämtliche katholische Kirchen gesandt. Von Zenobia geschützt blieb aber Paulus noch vier Jahre in seinem Amte; die Kirche zu Antiochien spaltete sich (*ἐγένοντο σχίσματα λαῶν, ἀκαταστασίαι ἱερέων, ταραχὴ ποιμένων*, sagt Basilius Diaconus [Act. Conc. Ephes. III, p. 127 Labb.]). Erst im Jahre 272 wurde Antiochien von Aurelian eingenommen, und persönlich entschied der daselbst anwesende Kaiser, an den appelliert wurde, daß das Kirchenhaus demjenigen zu übergeben sei, mit welchem die christlichen Bischöfe Italiens und der Stadt Rom in brieflichem Verkehr stünden — ein Bescheid, der natürlich aus politischen Gründen erfolgte.

Die Lehre des Paulus, welche von den Vätern als eine Erneuerung der artemonitischen, bald aber auch als neujüdisch, ebionitisch, später als nestorianisch, monotheletisch(!) u. s. w. bezeichnet wird, war diese: Gott ist schlechthin einpersönlich zu denken. Vater, Sohn und Geist sind der eine Gott (*ἓν πρόσωπον*). Wohl kann in Gott ein Logos (Sohn) resp. eine Sophia (hl. Geist) unterschieden werden (Logos übrigens bei Paulus identisch mit Sophia), aber sie sind Eigenschaften Gottes (*μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ — ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος — εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ*). Gott setzt den Logos von Ewigkeit her aus sich heraus, ja zeugt ihn, so daß man ihn Sohn nennen und ihm ein Sein beilegen kann, aber er bleibt eine unpersönliche Kraft (*λόγος προφορικός — ὁ πρὸ αἰώνων υἱός — τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινὸς οὐδενὸς ὄντος πλὴν τοῦ θεοῦ· καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος*). Er kann darum schlechterdings nicht in die Erscheinung treten (*σοφία οὐκ ἦν δύνατος ἐν σχήματι εὑρίσκεσθαι, οὐδὲ ἐν θέᾳ ἀνδρός· μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστί*). Dieser Logos hat in den Propheten gewirkt, in noch höherem Maße in Moses, auch in vielen anderen, am meisten (*μᾶλλον καὶ διαφερόντως*) in dem von der Jungfrau aus dem hl. Geist geborenen Davidssohn. Der Erlöser ist seinem Wesensbestande nach ein Mensch, der in der Zeit durch die Geburt entstanden ist, er ist also „von unten her", aber von oben her wirkte in ihn der Logos Gottes hinein (*λόγος μὲν ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν — Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρό ἐστιν — ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος. Ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ* [seil. *τῷ λόγῳ*] *εἷς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται — Χριστὸς ἐντεῦθεν*

τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκώς — λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν). Die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus ist vorzustellen als eine Einwohnung (ὡς ἐν ναῷ — ἐλθόντα τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι. hierfür berief sich Paulus auf Jo 14, 10 — **sapientia habitavit in eo, sicut habitamus et nos in domibus**) vermittelst einer von außen wirkenden Inspiration (λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν αὐτῷ — σοφίας ἐμπνεούσης ἔξωθεν), so daß der Logos das in Jesu wird, was in dem Christen vom Apostel „der innere Mensch" genannt wird; aber die Gemeinschaft, die so entsteht, ist eine *συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν*, eine ***συνέλευσις***; nicht entsteht eine *οὐσία οὐσιωμένη, ἐν σώματι*, d. h. der Logos hat in Jesus nicht gewohnt *οὐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα* (οὐ δίδωσι, sagt Malchion, *οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν μονογενῆ*). Daher ist der Logos stets von Jesu zu unterscheiden (*ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος*), er ist größer als dieser (*ὁ λόγος μείζων ἦν τοῦ Χριστοῦ· Χριστὸς γὰρ διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο*). Maria hat auch nicht den Logos geboren, sondern einen uns wesensgleichen Menschen, und in der Taufe ist nicht der Logos mit Geist gesalbt worden, sondern der Mensch (*Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκεν· οὐδὲ γὰρ ἦν πρὸ αἰώνων ἡ Μαρία, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἡμῖν ἶσον ἔτεκεν — ἄνθρωπος χρίεται, ὁ λόγος οὐ χρίεται· ὁ Ναζωραῖος χρίεται, ὁ κύριος ἡμῶν*). Indessen andererseits ist Jesus in besonderem Maße der göttlichen Gnade gewürdigt worden (*οὐκ ἔστιν ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος τῆς σοφίας*) und seine Stellung ist eine einzigartige (*ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὐχ οὕτως οἰκεῖ — κρείττων κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἡ ἐπ' αὐτῷ χάρις*). Seiner besonderen Ausstattung (Paulus sprach sogar von einer *διαφορὰ τῆς κατασκευῆς* [*συστάσεως*] *τοῦ Χριστοῦ*) entsprach aber auch seine sittliche Bewährung. Zwischen zwei Personen ist nur Einheit der Gesinnung und der Willensrichtung möglich (*αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν, ἐξ ἧς ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν οὕτως συνβιβασθέντων ἀλλήλοις ἀναφαίνεται μονάς*); solche Einheit kommt nur durch Liebe zu stande; aber diese bringt es auch gewiß zu einer vollen Einheit (*μὴ θαυμάσῃς ὅτι μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν εἶχεν ὁ σωτήρ· ὥσπερ γὰρ ἡ φύσις μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν φανεροῖ τὴν οὐσίαν, οὕτως ἡ σχέσις τῆς ἀγάπης μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ἐργάζεται θέλησιν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς φανερουμένην εὐαρεστήσεως*) und nur das, was aus der Liebe geschieht — nicht das durch die „Natur" Erreichte — hat Wert (*τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσι ἔπαινον· τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται, μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ κρατούμενα, διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας βεβαιούμενα, καὶ τῆς κατ' ἐπαύξησιν οὐδέποτε παυομένης κινήσεως*). Jesus ist durch die Unveränderlichkeit seiner Gesinnung und seines Willens Gott ähnlich und mit ihm Eins geworden, und zwar, indem er nicht nur selbst ohne Sünde blieb, sondern auch in Kampf und Mühen die Sünden unseres Vorvaters überwand (*τῷ ἀτρέπτῳ τῆς γνώμης ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ καὶ μείνας καθαρὸς ἁμαρτίας ἡνώθη αὐτῷ — ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος ὁ σωτὴρ ἀγῶνι καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἁμαρτίας· οἷς κατορθώσας τὴν ἀρετὴν συνήφθη τῷ θεῷ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς*). Wie er aber selbst fortschritt in Bewährung des Guten und in ihm beharrte, so rüstete ihn der Vater aus mit Macht und Wunderthaten, in denen er seine stetige Willensrichtung auf Gott bekundete (*Χριστὸς πάσχων κατὰ φύσιν, θαυματουργῶν κατὰ χάριν . . . καὶ ἐνηργήθη ποιεῖσθαι τὴν τῶν θαυμάτων δυναστείαν, ἐξ ὧν μίαν αὐτὸς θεῷ καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς τῇ θελήσει ἐνέργειαν ἔχων δειχθεὶς λυτρωτὴς τοῦ γένους καὶ σωτὴρ ἐχρημάτισεν*). So wurde er der Erlöser und Heiland des Menschengeschlechts und trat zugleich in eine in Ewigkeit unauflösliche Verbindung mit Gott, weil seine Liebe nicht mehr aufhörte (*κατὰ τὴν κατ' ἐπαύξησιν οὐδέποτε παυομένην κίνησιν τῆς φιλίας τῷ θεῷ συναφθεὶς ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, μίαν αὐτῷ καὶ τὴν αὐτὴν ἔχων θέλησιν καὶ ἐνέργειαν ἀεὶ κινουμένην τῇ φανερώσει τῶν ἀγαθῶν*). Nun hat er als Siegespreis sein[illegible] den Namen erhalten von Gott, der über alle Namen ist (*τὴν ἐνέργειαν ἀδιαίρετον φυλάξας τὸ ὄνομα κληροῦται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, στοργῆς ἔπαθλον αὐτῷ [illegible]θέν*), Gott hat ihm das Gericht übergeben (*χρὴ δὲ γινώσκειν*, heißt es in der [illegible] in S. Joann., *ὅτι ὁ μὲν Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς οὕτω φησίν· ἔδωκεν αὐτῷ [illegible] ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*) und hat ihn in [illegible] Würde eingesetzt [illegible] man ihn nun nennen kann „den Gott aus der Jungfrau" (Athanas.: *Παῦλος ὁ Σα-*

μοσατεὺς θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα). So dürfe man auch von einer Präexistenz Christi in der Vorherbestimmung (*τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρὲτ ἀναδειχθέντα*; daher heißt es im Schreiben der sechs Bischöfe, Christus sei von Ewigkeit her Gott *οὐ προγνώσει, ἀλλ᾽ οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει*) und Vorherverkündigung (*προκαταγγελτικῶς*) Gottes reden und sagen, daß er durch die Gnade Gottes und durch fortschreitende Bewährung zum Gott geworden sei (*κάτωθεν ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον* — *ἐξ ἀνθρώπου γεγονέναι τὸν Χριστὸν θεόν* — *ὕστερον αὐτὸν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι*). Unzweifelhaft hat Paul von Samosata in der Geistesmitteilung bei der Taufe eine besondere Stufe der Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus erkannt; ja er scheint ihm erst von ihr ab der Christus gewesen zu sein (*τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός* — *ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς οὐκ ἀλλότριός ἐστι τῆς σοφίας*). Seine Lehre stützte der Bischof durch reichliche Schriftbeweise (Vincent. Commonit. 35; für die Unterscheidung von Logos und Jesus Christus war ihnen AG 10, 36 wichtig) und ging auch polemisch auf die Gegenlehre ein. Er suchte nachzuweisen, daß die Annahme, Jesus sei *φύσει* Sohn Gottes, zur Zweigötterei (Epiphan. l. c. c. 3; s. auch den Brief der sechs Bischöfe), zur Aufhebung des Monotheismus führe (über das entschiedene Interesse an der Einheit Gottes bei Paulus s. Athanasius c. Apoll. IX, 3; Epiphan. l. c. 1); er stritt öffentlich wider die alten Ausleger, d. h. die Alexandriner (Euseb. h. e. VII, 30, 9) und er verbannte aus dem Gottesdienst alle Kirchenpsalmen, in welchen die wesenhafte Gottheit Christi ausgesprochen war (Euseb. l. c. 30, 10).

Gewiß ist die Lehre des Paulus eine Fortbildung der alten des Hermas und Theodotus, und die Kirchenväter haben ein Recht, sie nach dieser zu beurteilen; aber andererseits darf man nicht übersehen, daß Paulus sich nicht nur in formeller Beziehung stärker an die giltige Terminologie accomodiert, sondern daß er auch den alten heterodoxen Lehrtypus philosophisch, ethisch und biblisch begründet hat. Seine Ausführungen über die Natur und den Willen in den Personen, über das Wesen und die Macht der Liebe, über die allein im Berufswirken, weil in der Willenseinheit mit Gott, erkennbare Göttlichkeit Christi sind in der gesamten dogmatischen Litteratur der orientalischen Kirchen der drei ersten Jahrhunderte fast einzigartig; nur darauf ist hinzuweisen, daß in der komplizierten Theologie des Origenes sich bereits Momente fanden, an welche Paulus anknüpfen konnte und angeknüpft hat. So sagt Origenes c. Cels. VIII, 12: „Wir verehren den Vater der Wahrheit und den Sohn; es sind zwei der Person nach, Eines aber durch Übereinstimmung und Eintracht und Gleichheit des Willens". Auch verweist er, um die Einheit von Vater und Sohn verständlich zu machen, auf AG 4, 32. Diese Sätze des Origenes stützen die Hypothese der Echtheit der Maischen Fragmente des Paulus. Möglich ist auch, daß Paulus — wir wissen das nicht mehr — an den kleinasiatischen Alogern und den römischen Theodotianern Vorgänger gehabt hat (s. die drei interessanten Fragmente „Ebions" bei Mai, l. c. p. 68). Es ist vor allem die bewußte Ablehnung aller metaphysischen Spekulation, die ihn auszeichnet. An ihre Stelle hat er die geschichtliche Reflexion und die ethische Wertbeurteilung allein gesetzt. Weil er den Platonismus von der Dogmatik fernhielt, so beginnt seine Differenz mit den Gegnern schon bei dem Gottesbegriff. Diese haben die Kontroverse sehr richtig bezeichnet, wenn sie sagen, Paulus habe „das Mysterium des christlichen Glaubens verraten" (Euseb. h. e. VII, 30, 16), d. h. den mystischen Gottes- und Christusbegriff, oder sich beschweren, P. leugne, die Gottheit sei deshalb eine Einheit, weil der Vater die Quelle derselben bleibe trotz der Mehrheit der Personen (Epiphan. c. 3: *Παῦλος οὐ λέγει μόνον θεὸν διὰ τὸ πηγὴν εἶναι τὸν πατέρα*). Was heißt das anders, als zugestehen, daß Paulus bei seinem Gottesbegriff nicht von der Substanz, sondern von der Person ausgeht? Es ist das theistische Interesse, im Gegensatze zu dem akosmistisch-naturalistischen des Platonismus, welches P. hier vertritt. Und in der Schätzung der Person Jesu will er nicht in der „Natur", sondern in der Gesinnung und Willensrichtung das Einzigartige und Göttliche erkennen; denn ihm steht es fest: *τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσι ἔπαινον*. Daher ist ihm Christus nicht *κατ᾽ οὐσίαν*, sondern (gegen Origenes) *κατὰ μετουσίαν θεός*; aber deshalb ist ihm doch Christus als Person durchaus nicht *ψιλὸς ἄνθρωπος*, sondern nur die Naturausstattung Christi gilt ihm als keine absonderliche. Aber wie Christus in einziger Weise Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung gewesen ist, so hat auch gemäß den Verheißungen der Geist und die Gnade Gottes in besonderer Weise auf ihm geruht, und so ist auch sein Wirken im Beruf und sein Leben mit und in Gott ein einzigartiges gewesen. Diese Anschauung läßt Raum für ein menschliches Leben; und

hat Paulus auch schließlich die Formel gebraucht, daß Christus Gott geworden sei, so zeigt seine oben angeführte Berufung auf Phi 2, 9, in welchem Sinne dies gemeint war. Die Gegner haben ihm freilich vorgeworfen, daß er seine wahre Meinung hinter orthodox klingenden Formeln sophistisch und täuschend verhüllt habe: es ist auch z. B. angesichts der Beobachtung, daß der unpersönliche Logos von Paulus „Sohn“ genannt wird, möglich, daß an der Beschuldigung etwas wahres ist; indessen ist es nicht wahrscheinlich. Man hat den Paulus eben nicht verstanden oder vielmehr man hat ihn mißverstanden. Wird doch noch heute die Christologie des Hermas von manchen Theologen für geradezu nicänisch angesehen, obgleich sie um nichts orthodoxer ist als die des Paulus. Passiert solch ein Mißverständnis heute noch den Gelehrten — und Hermas heuchelte doch gewiß nicht —, warum konnte Firmilian nicht zeitweilig den Paulus für orthodox halten? Er lehrte doch einen ewigen Sohn Gottes, eine Einwohnung desselben in Jesus; er verkündete die Gottheit Christi, lehrte dyoprosopisch (Gott und Jesus) und lehnte mit den Alexandrinern den Sabellianismus ab. Ja in diesem Punkte scheint man ihm sogar auf der Synode eine Art von Konzession gemacht zu haben. Wir wissen, daß dieselbe den Terminus „*ὁμοούσιος*“ ausdrücklich verworfen hat — zur Zeit des arianischen Streites war dies eine bekannte Sache, auf die sich z. B. die Semiarianer zu Ancyra ausdrücklich berufen haben, s. Athanasius de synod. 43 sq.; Basilius ep. 52; Basilius de synod. 81. 86; Sozom. h. e. IV, 15 — und zwar hat sie dies nach der Vermutung des Athanasius gethan, um einem Einwurfe des Paulus zu begegnen. Dieser soll nämlich so argumentiert haben: ist Christus nicht, wie er lehre, wesentlich Mensch, so ist er *ὁμοούσιος* mit dem Vater. Gilt das aber, so ist nicht der Vater letztlich Urquell der Gottheit, sondern die *οὐσία* und es entstehen drei *οὐσίαι* (*ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης*), d. h. die Gottheit des Vaters wird selbst eine abgeleitete, der Vater mit dem Sohne in der Origination somit identisch („sie werden Brüder“). Dies kann ein Einwurf des Paulus gewesen sein — die aristotelische Fassung der *οὐσία* würde seiner Denkweise entsprechen, ebenso der Umstand, daß er die Möglichkeit einer untergeordneten Gottheit des Sohnes gar nicht in Anschlag bringt —, auch kann die Synode sehr wohl in antisabellianischem Sinne das *ὁμοούσιος* abgelehnt haben; indessen ist es doch ebenso möglich, daß, wie Hilarius sagt, das *ὁμοούσιος* verworfen wurde, weil Paulus selbst Gott und den (unpersönlichen) Logos (Sohn) für *ὁμοούσιος* erklärt hatte. Wie dem auch sei, nachdem man einmal die Ansicht des Paulus durchschaut hatte, wurde sie von der Mehrheit als im höchsten Maße häretisch empfunden. Noch war man selbst nicht darüber im klaren, welcher Art das wesenhaft Göttliche in Christus sei — daß er eine „Gottheit“ habe, zu der nicht gebetet werden dürfe, hatte noch Origenes gelehrt (de orat. 15. 16) —, aber für ein Attentat auf die regula fidei galt es, dem Erlöser die göttliche Physis abzusprechen (Euseb. h. e. VII, 30, 6. 16). Richtig fühlte man den wirklich schwachen Punkt in der Christologie des Paulus heraus, daß er nämlich eigentlich zwei Söhne Gottes lehre (Malchion bei Leontius [Routh l. c. p. 312]: *Παῦλός φησιν, μὴ δύο ἐπίστασθαι υἱούς· εἰ δὲ υἱὸς ὁ Ἰ. Χρ. τοῦ θεοῦ, υἱὸς δὲ καὶ ἡ σοφία, καὶ ἄλλο μὲν ἡ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰ. Χρ., δύο ὑφίστανται υἱοί* — (Ephraem bei Photius, cod. 229): so aber hatte auch Hermas schon gepredigt, und Paulus nahm es mit dem „ewigen Sohne“ nicht Ernst. Doch dies war ja auch nur eine Nebensache. Die entscheidende Differenz wurzelte in der Frage nach der göttlichen Physis des Erlösers.

Mit der Absetzung und Removierung des Paulus ist für die Berichterstatter seine Sache abgethan. Fortab war es nicht mehr möglich, sich auf dem großen Markte des christlichen Lebens für eine Christologie Gehör zu verschaffen, welche die persönliche selbständige Präexistenz des Erlösers leugnete. Niemand durfte sich mehr damit begnügen, sich das gottmenschliche Leben des Erlösers an seinem Wirken klar zu machen; er mußte an die göttliche Physis des Erlösers glauben. Die kleineren abgelegenen Gemeinden mußten notwendig allmählich den größeren folgen. Wir wissen aber aus dem Rundschreiben des Alexander vom Jahre 321 (bei Theodoret h. e. I, 4), daß die Lehre Pauls nicht sofort untergegangen ist (das Nicänum, can. 19, bestimmt, daß die Paulianisten noch einmal zu taufen sind). Lucian und seine Gelehrtenschule ist vom Geiste des Paulus befruchtet worden (s. den Art. Lucian Bd XI S. 659). Lucian hat während der Dauer dreier antiochenischer Episkopate als Haupt einer Schule außerhalb der großen kath. Kirche gestanden, wie einst Theodotus und sein Anhang zu Rom. Aber indem er sich zur Annahme des origenistischen Logos bequemte, hat er den Grundgedanken des Paulus gefälscht, und seine Schüler, die nachmaligen Arianer, haben in dem Bilde, das sie von

der Person Christi entwarfen, die Züge nicht mehr festhalten können, in welchen Paulus es geschaut hat, wenn sie auch das Moment des Willens in Christus betont haben. Der Arianismus ist ein schlechter Kompromiß zwischen der adoptianischen Christologie und der Logoslehre des Origenes. Nahe ist im 4. Jahrhundert Photinus dem Paulus gekommen; vor allem aber die großen antiochenischen Theologen stehen ihm nicht fern. Denn die Voraussetzung von dem persönlichen Logos Homousios in Christus, die sie allerdings bestehen lassen mußten, ließ sich viel eher mit den Gedanken des Paulus vereinigen, als die arianische Annahme eines Untergotts. So sind denn auch die Ausführungen Theodors von Mopsvestia über das Verhältnis des Logos und des Menschen Jesus, über Natur und Willen und Gesinnung hie und da wörtlich identisch mit denen des Paulus, und die Gegner des Nestorianismus, namentlich Leontius (s. bei Routh l. c. p. 347 sq.), haben mit der Beschuldigung nicht Unrecht, daß Nestorius wie Paulus lehre (s. auch die Fragmente des Nestorius und Theodor bei Mai l. c. p. 69 und Swete, Theodori in epp. Pauli comment. II p. 289 ff.). Die Ausführungen der Antiochener sind denen des Paulus so verwandt, daß man leicht gegen die Echtheit der letzteren Verdacht schöpft, der jedoch nicht aufrecht erhalten werden kann. In den großen Antiochenern ist Paulus in der That zum zweitenmale verdammt worden, und — merkwürdigerweise — noch ein drittesmal ist sein Name genannt worden in dem monotheletischen Streit. Hier wurden seine Sätze über die *μία θέλησις* (scil. Gottes und Jesu) von den Orthodoxen schnöde mißbraucht, um den Gegnern zu zeigen, daß ihre Lehre bereits in dem Erzketzer gerichtet worden sei. Wir besitzen aber noch eine alte Urkunde aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, die uns bezeugt, daß sich an der äußersten Grenze des Ostens der Christenheit, selbst bei katholischen Klerikern — wenn das Wort „katholisch" hier gebraucht werden darf — christologische Vorstellungen erhalten haben, die von der alexandrinischen Theologie unberührt geblieben sind und mit dem Adoptianismus zusammengestellt werden müssen — die Acta Archelai. Was der Verfasser c. 49. 50 über Christus ausgeführt hat, ist, soweit wir zu urteilen vermögen, der Lehre Pauls von Samosata ähnlich. Hier zeigt sich uns deutlich, daß die Logoschristologie noch am Anfang des 4. Jahrhunderts nicht über die Grenzen der im römischen Reich konföderierten Christenheit gereicht hat. Sind doch auch die athanasianisch-arianischen Kämpfe und die Bestimmungen des Konzils von Nicäa noch um das Jahr 345 nicht bis zu dem persischen Bischof Aphraates gedrungen!

IV. Der modalistische Monarchianismus in Kleinasien, Rom und Karthago (Noëtus, Epigonus, Kleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus, Zephyrinus, Sabellius, Kallistus). Der eigentlich gefährliche Gegner der Logoschristologie in dem Zeitraume zwischen 180 und 240 ist nicht der dynamistische Monarchianismus gewesen, sondern jene Lehre, nach welcher die Gottheit selber in Christus inkarniert angeschaut, er selbst als der leibhaftige Gott, der fleischgewordene Vater, aufgefaßt wurde. Gegen diese Ansicht hauptsächlich haben die großen Kirchenlehrer Tertullian, Origenes, Novatian, vor allem aber Hippolyt, kämpfen müssen (ihre Vertreter werden von Tertullian „Monarchiani" und — mit Unrecht — „Patripassiani" genannt, welche Namen im Occident später üblich geworden sind [s. z. B. Cypr. ep. 73, 4]. Die Orientalen bezeichnen sie seit der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts insgemein als „Sabelliani" nach dem berühmten Schulhaupt; doch ist ihnen der Name „Patripassiani" nicht ganz unbekannt; s. Orig. in ep. ad Tit. fragm. II ed. Lommatzsch V, p. 287: „sicut et illos, qui superstitiose magis quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere neque rursum negare salvatoris deitatem, unam eandemque substantiam patris ac filii asseverant, id est, duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientes, unam tamen *ὑπόστασιν* subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subiacentem, qui latine Patripassiani appellantur"; Athanas., De synod. c. 7 nach der formula Antioch. macrostich.). Hippolyt berichtet, daß die monarchianische Kontroverse die ganze Kirche bewege (Philosoph. IX, 6: *μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσι τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλουσιν*), und Tertullian und Origenes haben bezeugt, daß zu ihrer Zeit bei der Masse des christlichen Volkes die „ökonomische" Trinität und die Anwendung des Logosbegriffes auf Christus für verdächtig galt (Tertull. adv. Prax. 3: „Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομία* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν* . . . Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam in-

quiunt tenemus“; ähnlich Origenes, in Joann. t. II, 3, wo er von „der großen Masse der für gläubig Geltenden“ spricht, welche, „indem sie nichts kannten als Jesum Christum und zwar den Gekreuzigten, den fleischgewordenen Logos für das Ganze des Logos [d. h. der Gottheit überhaupt] hielten“). Wie verbreitet überall, namentlich aber im Abendland, der naive und der reflektierte Modalismus waren, zeigen die zahlreichen apokryphen Apostelgeschichten, die viel gelesen wurden und die fast sämtlich eine modalistische Christologie vertreten oder ihr doch nahe kommen. Sehr lehrreich ist auch die Christologie des Irenäus; sie stellt den Versuch einer eigentümlichen Verbindung der Logoschristologie mit dem Modalismus dar. Origenes unterscheidet 4 Klassen: (4) Götzenanbeter. (2) Anbeter von Engelmächten. (3) Solche, denen Christus der ganze Gott ist. (1) Solche, die sich zum höchsten Gott aufschwingen. In Rom war, wie wir jetzt aus den Philosophumena wissen und wie die Evangelienprologe bezeugen (s. Corssen, Monarchianische Prologe 1896), fast ein Menschenalter hindurch der Monarchianismus die offizielle Lehre, und daß er keine Neuerung in der Kirche gewesen ist, beweist am Besten die Thatsache, daß es unter den Montanisten eine monarchianische — es war wohl die ältere — Fraktion gab (Philosoph. VIII, 19; X, 26): speziell in Rom war Aeschines am Anfang des 3. Jahrhunderts ihr bekanntester Vertreter, während der römische Montanist Proclus „ökonomisch“ lehrte (Pseudotertull. 26). Daß auch Philastr. h. 51 auf monarchianische Montanisten zu beziehen sei, sucht Lipsius (Quellen d. Ketzergesch. S. 99 f.) nachzuweisen. — Modalistisches in der christlichen Bearbeitung der Testamente der 12 Patriarchen. Eine exklusive modalistische Lehre hat es in der Kirche erst infolge des Kampfes mit dem Gnosticismus gegeben. Auch darauf darf verwiesen werden, daß es in den Kreisen der Marcioniten Modalisten gab. Neander (K.-G. I, 2, S. 796; Gnost. Systeme S. 294) hat sogar Marcion selbst für einen solchen gehalten. Dies mag unrichtig bzw. eine falsche Fragestellung sein. Aber gewiß ist, daß spätere Marcioniten im Abendlande patripassianisch gelehrt haben (s. Ambros. de fide V, 13, 162, T. II, p. 579; Ambrosiaster ad 1 Cor. 2, 2, T. II, App. p. 117). Es mag zutreffen, daß diese modalistischen Monarchianer zum größten Teile theologische „Idioten“ waren (Tertull. l. c. und c. 1: „simplicitas doctrinae“ c. 9. Epiphan. h. 62, c. 2: *ἀφελέστατοι ἢ ἀκέραιοι*. Philosoph. IX, 7. 11: *Ζεφυρῖνος ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος*. l. c. c. 6: *ἀμαθεῖς*). Daß sie aber doch auch ihre wissenschaftlichen Gewährsmänner hatten, lehrt die Polemik der Kirchenväter. Die reflektierenden Modalisten behaupteten ihre Lehre, (1) um den Ditheismus abzuwehren (2) um die volle Gottheit Christi zu behaupten, (3) um dem Gnosticismus jeden Boden zu entziehen. Es ließe sich aber unschwer zeigen, wie schädlich der naiven Vorstellung von der Inkarnation der Gottheit des Vaters in Christus jede theologische Berührung werden mußte, und man kann sagen, daß es um sie geschehen war, als sie sich genötigt sah, anzugreifen oder sich zu verteidigen. Indem sie sich in ein theologisch-wissenschaftliches Gewand hüllen und über den Gottesbegriff reflektieren mußte, entleerte sie sich selbst und verlor ihre ursprüngliche Orientierung; was sie aber noch zurückbehielt, das entstellten ihr die Gegner vollends. Hippolyt hat in den Philosophumenen die Lehre des Noëtus als von Heraklit übernommen dargestellt. Dies ist freilich eine Übertreibung. Faßt man aber einmal das ganze Problem „philosophisch und wissenschaftlich“, so ähnelt es allerdings frappant der Kontroverse zwischen den genuinen Stoikern und den stoischen Platonikern über den Gottesbegriff. Wie diese dem heraklitisch-stoischen *λόγος — θεός* den transcendenten, apathischen Gott Platos übergeordnet haben, so hat auch z. B. Origenes den Monarchianern vor allem dies vorgeworfen, daß sie bei dem offenbaren, in der Welt wirksamen Gott stehen geblieben seien, statt zum „letzten“ Gotte vorzuschreiten und so die Gottheit ökonomisch zu fassen. Es kann deshalb auch nicht auffallen, daß der modalistische Monarchianismus, nachdem er einmal die Wissenschaft d. h. die Stoa zu Hilfe gerufen, sich in der Richtung auf einen pantheistischen Gottesbegriff bewegt hat. Aber es scheint dies doch nicht anfangs und nicht in dem Maße geschehen zu sein, als die Gegner annahmen. Die ältesten litterarischen Vertreter des Monarchianismus — von den Idioten zu schweigen — haben ein ausgeprägt monotheistisches und wirklich biblisch-christliches Interesse gehabt. Für die Gegner aber ist es charakteristisch, daß sie sofort den Gott Heraklits und Zenos gewittert haben — ein Beweis, wie tief sie selbst in der neuplatonischen Theologie steckten (über die Beziehungen zur Stoa s. Hagemann, Römische Kirche S. 351 ff. und meine Dogmengesch. Bd I[3] S. 696 f.). — Quellen: Zur Noëtus: Hippolyts Syntagma (Epiphan., Philastr., Pseudotertull.) und seine große antimonarchianische Schrift, als deren Schluß wahrscheinlich die sog. *Ὁμιλία Ἱππολύτου εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός* (Lagarde, Hippo-

lyti quae feruntur p. 13 sq.) gelten darf; beide Werke sind benutzt von Epiphan. h. 57. (Wenn Epiphan. l. c. c. 1 bemerkt, Noët sei vor + 130 Jahren aufgetreten, so ist zu schließen, daß er diese Zahl nach seiner Quelle bestimmt hat — die antimonarchianische Schrift Hippolyts. Für diese muß er ein Datum besessen haben, das er einfach auf die Zeit Noëts übertragen zu dürfen glaubte, da dieser in der Schrift als *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γενόμενος* bezeichnet ist. Dann ist aber seine Quelle um das Jahr 230—240 geschrieben worden. Möglich ist aber auch, daß das Datum sich auf die Exkommunikation des Noët bezieht. Auch dann kann die Schrift, welche dieselbe mitgeteilt hat, frühestens im 4. Decennium des 3. Jahrhunderts geschrieben sein). Auf Epiphanius' Bericht gehen zurück August. h. 36. 41; Prädest. h. 36; Isidor h. 42; Honorius h. 58; Paul. h. 27; Joh. Damasc. Selbstständig ist der Abschn. Philosoph. IX, 7 sq.; X, 27 (davon abhängig Theodoret, h. f. III, 3). — Für Epigonus und Kleomenes: Philosoph. IX, 7. 10. 11; X, 27; Theodoret. h. f. III, 3. — Für Praxeas: Tertull. adv. Prax.; Pseudotertull. 30. Die späteren lateinischen Ketzerbestreiter sind hier alle von Tertullian abhängig; doch s. Optatus, De schism. I, 9. Lipsius hat den Nachweis zu führen versucht, daß Tertullian in der Schrift adv. Prax. die Schrift Hippolyts gegen Noët benutzt habe (Quellenkritik S. 43. Quellen S. 183 f. JdTh 1868, S. 704); allein er ist nicht gelungen (s. ZhTh 1874, S. 200 f.). — Für Victorinus: Pseudotertull. 30. — Für Zephyrin und Kallist: Philosoph. IX, 11 sq. —

Wie der dynamistische Monarchianismus zuerst in Kleinasien in Spannung zu der „höheren" Christologie trat, so scheint die kleinasiatische Kirche auch der Schauplatz der ersten patripassianischen Kontroverse gewesen zu sein, und in beiden Fällen sollen Kleinasiaten den Streit nach Rom verpflanzt haben. Ist auch die Zeit des Noëtus näher nicht mehr zu ermitteln — möglich ist, daß er erst um das Jahr 230 exkommuniziert wurde, s. oben —, so scheint es doch sicher zu sein, daß er zuerst als Monarchianer die Aufmerksamkeit erregt hat, wahrscheinlich im letzten Fünftel des 2. Jahrhunderts, vielleicht in seinem Geburtsort Smyrna (Hipp. c. Noët. 1 nach dieser Stelle wurde Noëtus auf Grund des ersten Verhöres noch nicht verurteilt, sondern erst später infolge eines zweiten — ein Beweis, wie unsicher man noch war. Die Notiz, Noët hätte sich für Moses, seinen Bruder für Aaron ausgegeben, darf man auf sich beruhen lassen; Philos. IX, 7), vielleicht in Ephesus (Epiph. c. 1). Seine Exkommunikation in Kleinasien durch die Presbyter wird erst erfolgt sein, nachdem in Rom die ganze Kontroverse bereits zum Abschluß gekommen war. So erkärt es sich, daß Hippolyt ihn in der großen antimonarchianischen Schrift als letzten aufgezählt hat, während er ihn in den Philosophumenen als den Urheber der Irrlehre (IX, 6: *ἀρχηγόν*) bezeichnet. Der Umstand, daß Noët lange Jahre in Kleinasien ungestört leben durfte, hat den Theodoret (l. c.) augenscheinlich zu dem Irrtum geführt, als sei Noët ein späterer Monarchianer gewesen, der erst nach Epigonus und Kleomenes aufgetreten sei. Für Hippolyt ist übrigens in seiner Bestreitung des Noëtus dieser Name nur das Aushängeschild, um spätere Monarchianer (Noëtianer) zu bekämpfen (s. ZhTh 1874, S. 201), wie schon von c. 2 ab deutlich wird. Ein Schüler Noëts, Epigonus, kam nach Rom zur Zeit des Zephyrinus oder kurz vorher († 200) und soll dort die Lehre des Meisters ausgebreitet und eine besondere patripassianische Partei gegründet haben. Als Haupt derselben galt anfangs Kleomenes, der Schüler des Epigonus, dann, und zwar seit c. 215, Sabellius. Gegen diese trat in der römischen Gemeinde namentlich der Presbyter Hippolyt auf und suchte die von ihnen verkündete Lehre als grundstürzenden Irrtum nachzuweisen. Allein die Sympathien der großen Mehrzahl der römischen Christen, soweit sie überhaupt an dem Streite teilnehmen konnten, waren auf seiten der Monarchianer, und auch im Klerus war nur eine Minorität für Hippolyt. Der „ungebildete" Bischof Zephyrin, beraten von dem klugen Kallist, neigte selbst, wie sein Vorgänger Victor, der modalistischen Fassung zu; sein Hauptbestreben scheint aber gewesen zu sein, die streitenden Parteien zu beruhigen und um jeden Preis das Schisma zu vermeiden. Dieselbe Politik setzte nach seinem Tode der zum Bischof erhobene Kallist (217—222) fort. Allein als die Schulen nur heftiger aufeinander gerieten und eine Ausgleichung nicht mehr erhofft werden konnte, entschloß sich der Bischof, die Häupter der streitenden Parteien, Sabellius und Hippolyt, zu exkommunizieren (doch ist es möglich, daß Hippolyt und sein kleiner Anhang sich schon vorher von Kallist getrennt und ihn ihrerseits in den Bann gethan hatten. Daß dies schon unter Zephyrin geschehen, wird durch Philos. IX, 11 direkt ausgeschlossen, während aus c. 7 nur zu folgern ist, daß die Partei Hippolyts nachträglich auch den Zephyrin nicht mehr als Bischof anerkannt hat (so mit Recht Döllinger, Hippol. und Kallist S. 101 f. 223 f.;

anders Lipsius, Quellen, S. 150 f.). Die christologische Formel, welche Kallist selbst aufstellte, sollte die weniger leidenschaftlichen Anhänger beider Parteien befriedigen und hat dies auch, soviel wir vermuten dürfen, gethan. Die kleine Partei des Hippolyt, die „wahre katholische Kirche“, erhielt sich nur etwa noch 15 Jahre in Rom, die des Sabellius dagegen länger. Kallists Formel ist die Brücke gewesen, auf welcher die ursprünglich monarchianisch gesinnten römischen Christen, dem Zuge der Zeit und der kirchlichen Wissenschaft folgend, zur Anerkennung der Hypostasen-Christologie übergegangen sind. Als Novatian schrieb (s. dessen Schrift de trinitate), muß diese Lehre in Rom bereits herrschend gewesen sein, und ist seitdem dort nicht mehr verdrängt worden. Ein Politiker hat sie daselbst begründet, der für seine Person dem modalistischen Lehrbegriff mehr zugeneigt gewesen ist. — In Vorstehendem ist der Versuch gemacht worden, aus der tendenziösen Darstellung Hippolyts in den Philosophumenen den geschichtlichen Kern herauszuschälen. Hippolyts Bericht ist am korrektesten von Caspari (Quellen III, S. 325–330) wiedergegeben. Er ist schon deshalb verdächtig, weil er überall Heuchelei und Ränke wittert, wo auch jetzt noch ersichtlich ist, daß die Bischöfe die Einheit und den Frieden der Gemeinde vor der rabies theologorum habe schützen wollen. Sie thaten damit nur, was ihres Amtes war, und handelten im Geiste ihrer Vorgänger, zu deren Zeiten die Anerkennung des kurzen und weiten Gemeindebekenntnisses allein entschied, und sonst Freiheit herrschte. Ersichtlich ist auch, daß Hippolyt den Zephyrin und die übrigen deshalb für Idioten hält, weil sie auf die neue Wissenschaft und deren „ökonomischen“ Gottesbegriff nicht eingehen wollen.

Wie dürftig unsere Quellen für die Geschichte des Monarchianismus in Rom — von anderen Städten zu schweigen — trotz der Auffindung der Philosophumena sind, zeigt wohl am deutlichsten der Umstand, daß Tertullian die Namen Noët, Epigonus, Kleomenes, Kallistus niemals nennt, dagegen uns mit einem römischen Monarchianer bekannt macht, dessen Name von Hippolyt in keiner seiner zahlreichen Streitschriften erwähnt wird — mit Praxeas. Man hat diese Thatsache so auffallend gefunden, daß man sehr abenteuerliche Hypothesen aufgestellt hat, um sie zu erklären. Man hat gemeint, der Name „Praxeas“ sei ein Spottname (= Händelmacher) und unter demselben sei in Wahrheit Noëtus (nach Pseudotertull. h. 30, wo in der That dem Noëtus der Name „Praxeas“ substituiert ist) oder Epigonus (de Rossi, Bullett. 1866, p. 70), oder Kallistus (so z. B. Hagemann, Gesch. der röm. Kirche, S. 234 f.; früher schon Semler ähnlich) zu verstehen. Das Richtige findet sich bei Döllinger (a. a. O. S. 198) und Lipsius (JdTh 1868, H. 4). Praxeas ist bereits vor Epigonus nach Rom gekommen in einer Zeit, bis zu welcher die persönlichen Erinnerungen Hippolyts nicht zurückreichen, als etwa gleichzeitig mit Theodotus unter dem Episkopat des Victor, nach Lipsius sogar schon unter Eleutherus (s. auch Chronol. der römischen Bischöfe S. 173 f.). Er hat sich vielleicht nur kurze Zeit in Rom aufgehalten, ohne dort auf Widerspruch zu stoßen. Als 15 Jahre später in Rom und Karthago die Kontroverse brennend wurde, und Tertullian sich genötigt sah, wider den Patripassianismus aufzutreten, war der Name des Praxeas bereits verschollen. Tertullian aber knüpfte an ihn an, weil er der Erste gewesen, der in Karthago einen Streit erregt hatte, und weil Praxeas als entschiedener Antimontanist ihm antipathisch war. In der Polemik aber berücksichtigt Tertullian die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, wie sie um das Jahr 210 etwa bestanden — um diese Zeit ist die Schrift adv. Prax. geschrieben —, ja er spielt wie es scheint, auch auf die römischen Monarchianer, d. h. auf Zephyrinus und seinen Anhang an (s. Lipsius a. a. O.). In dieser Beobachtung beruht die Wahrheit der Hypothese, Praxeas sei nur ein Name für einen anderen bekannten römischen Monarchianer.

Praxeas war ein kleinasiatischer Konfessor, der erste, der die Kontroverse über die Christologie nach Rom trug (adv. Prax. 1: „iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam, homo et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium“). Zugleich brachte er aus seiner Heimat den entschiedenen Eifer gegen die neue Prophetie mit. Wieder werden wir hier an die Partei jener kleinasiatischen „Aloger“ erinnert, die mit einer monarchianischen Christologie den Widerwillen gegen den Montanismus verband. In Rom fanden seine Bestrebungen nicht nur keinen Widerspruch, sondern P. veranlaßte auch den Bischof durch die Mitteilungen, die er ihm über die neuen Propheten und ihre Gemeinden in Asien machte, die litterae pacis, die er diesen bereits ausgestellt hatte, zurückzunehmen und den „Charismen“ die Anerkennung zu versagen (Tertull. l. c.: „Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit,

paracletum fugavit et patrem crucifixit"). Wer dieser Bischof gewesen sei, sagt Tertullian nicht; vielleicht Eleutherus (das ist nach Euseb. h. e. V, 1 wahrscheinlich), vielleicht Victor. Bei Pseudotertullian lesen wir: „Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit". Dieser Victorinus wird mit Recht von den meisten Gelehrten für den Bischof Victor gehalten. Dafür spricht erstlich der Name (über Victor = Victorinus s. Langen, Geschichte der röm. Kirche, S. 196; Caspari, Quellen, III, S. 323, n. 102), sodann der Ausdruck „curavit", welcher auf eine hochgestellte Persönlichkeit führt, endlich der Umstand, daß die Nachfolger des Victor, wie wir bestimmt wissen (s. oben), monarchianisch gesinnt waren. Daß Victor den Theodotus exkommuniziert hat, spricht durchaus nicht dagegen; denn der Monarchianismus dieses Mannes war ganz anderer Art, als der des Praxeas. Es sind also die drei Bischöfe Victor, Zephyrin und Kallist für ihre Person monarchianisch gesinnt gewesen, und der dynamistische Monarchianismus ist durch einen Vertreter des modalistischen zuerst für akatholisch erklärt worden. Zu einer dauernden Kontroverse kam es aber in Rom durch die Wirksamkeit des Praxeas überhaupt noch nicht; er war nur der Vorläufer des Epigonus und Kleomenes daselbst. Von Rom begab sich Praxeas nach Karthago (dies ist aus den Worten Tertullians: „fructificaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae dormientibus multis in simplicitate doctrinae", zu schließen, siehe Caspari a. a. O.; Hauck, Tertullian, S. 368; Langen a. a. O. S. 199; anders Hesselberg, Tert.s Lehre, S. 21; Hagemann a. a. O.) und wirkte gegen die Hypostasenchristologie. Er wurde aber von Tertullian, der damals noch der katholischen Kirche angehörte, bekämpft und zum Schweigen gebracht, ja gezwungen, schriftlich zu widerrufen. Damit endete die erste Phase des Streits („avenae Praxeanae traductae dehinc, per quem deus voluit [scil. per me], etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium"). Praxeas' Name wird nun nicht weiter genannt. Aber erst mehrere Jahre später wurde die Kontroverse in Rom und Karthago erst recht eigentlich brennend und veranlaßte nun Tertullian zu seiner Streitschrift („Avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus"). Über den Ausgang des Monarchianismus in Karthago wissen wir nichts Sicheres.

Eine einheitliche Darstellung der Lehre des älteren modalistischen Monarchianismus ist nach dem Stande der Quellen nicht möglich. Aber es sind wohl die Quellen daran nicht allein schuld. Sobald der Gedanke, in Christus sei Gott selbst inkarniert gewesen, theologisch vermittelt werden sollte, mußten sehr verschiedene Versuche erfolgen. Sie konnten zu abenteuerlichen Verwandlungsauffassungen oder bis nahe an die Grenze des dynamistischen Monarchianismus führen und haben so weit geführt; denn sobald die Einwohnung der deitas patris in Jesus nicht im strengen Sinne als eine Inkarnation gefaßt wurde, sobald das personbildende Element in Jesus nicht ausschließlich in der Gottheit des Vaters angeschaut wurde, war der Boden der artemonitischen Ketzerei betreten. Hippolyt hat denn auch dem Kallist vorgeworfen, er schwanke zwischen Sabellius und Theodotus (Philosoph. IX, 12; X, 27; Epiph. h. 57, 2), und in der Schrift gegen Noëtus spielt er (c. 3) auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesem und dem Lederarbeiter an. In den Schriften des Origenes aber finden sich mehrere Stellen, betreffs deren man immer unsicher bleiben wird, ob sie sich auf Modalisten oder auf Artemoniten beziehen. Das kann nicht auffallen; denn die Monarchianer hatten ein gemeinsames Interesse gegenüber der Logoschristologie: sie vertraten die heilsgeschichtliche Auffassung der Person Christi gegenüber einer naturgeschichtlichen. Unter den verschiedenen Referaten über die Lehre der älteren Modalisten zeigt uns das des Hippolyt in der Schrift gegen Noët sie in ihrer einfachsten Form. Die hier geschilderten Noëtianer werden als solche vorgeführt, welche lehren, Christus sei der Vater selbst, und der Vater selbst sei geboren, habe gelitten und sei gestorben (c. 1). Ist Christus Gott, so ist er gewiß der Vater oder er wäre nicht Gott. Hat Christus also wahrhaft gelitten, so hat der Gott, der es allein ist, gelitten (c. 2). Aber es ist nicht nur ein entschiedenes monotheistisches Interesse, welches sie leitet (*φάσκουσιν συνιστᾶν ἕνα θεόν*), und welches sie bei ihren Gegnern, die sie *δίθεοι* nannten, verletzt finden (c. 11: die Gegner richten zwei Götter, ja eine successiv entstandene Vielheit von Göttern auf: *τίς τοίνυν*, sagt Hippolyt, *ἀποφαίνεται πλῆθος θεῶν παρεμβαλλόμενον κατὰ καιρούς*; s. auch c. 14), sondern es ist auch das Interesse an der Gottheit Jesu, welche, wie sie meinen, nur durch ihre Lehre behauptet werden kann

(Hippolyt legt c. 1 dem Noët das Wort in den Mund: *τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν*, s. auch c. 9). Für diese berufen sie sich lediglich auf die Schrift, und zwar auf den katholischen Kanon: so auf Ex 3, 6; 20, 2f.; Jes 44, 6; 45, 5. 14f.; Baruch 3, 36; Jo 10, 30; 14, 8f.; Rö 9, 5. Auch das Johannesevangelium ist also anerkannt; aber — und dies ist die wichtigste Mitteilung, die Hippolyt über die Schriftauslegung dieser Noëtianer macht — das Recht, einen Logos einzuführen und ihn Sohn Gottes zu nennen, finden sie nicht aus dem Evangelium zu begründen. Der Prolog des Johannesevangeliums sei allegorisch zu verstehen, wie überhaupt so manche Stellen in diesem Buche (c. 15: *ἀλλ' ἐρεῖ μοί τις* — scil. ein Noëtianer — *ξένον μοι φέρεις λέγων λόγον υἱόν. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ*). Der Gebrauch des Logosbegriffes in der Glaubenslehre wird also bestimmt abgelehnt. Mehr erfahren wir über die Noëtianer hier nicht. In den Philosophumenen aber referiert Hippolyt über den Gottesbegriff derselben und stellt ihn also dar (s. auch Theodoret): „Sie sagen, der eine und selbe Gott sei der Schöpfer und Vater aller Dinge und er sei in seiner Güte den Gerechten alter Zeit erschienen, obgleich er unsichtbar sei; sofern er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar, sofern er sich aber zu sehen giebt, sichtbar; unfaßbar, wenn er nicht gefaßt werden will, faßbar, wenn er sich zu fassen giebt. So ist er in gleicher Weise unüberwindlich und überwindlich, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich". Hippolyt fährt fort, Noët sage: Sofern also der Vater nicht gemacht worden ist, ist er zutreffend Vater genannt worden; sofern er aber geruht hat, sich einer Geburt zu unterziehen, ist er selbst als Geborener sein eigener, nicht eines Anderen Sohn". „Auf diese Weise wollte er die Monarchie begründen und sagen, was Vater und Sohn genannt wird, sei ein und derselbe, nicht ein zweiter aus dem ersten, sondern er selbst aus sich selbst; dem Namen nach werde er unterschieden als Vater und Sohn gemäß dem Wechsel der Zeiten, es sei aber der Eine, der da erschienen ist und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch unter den Menschen gewandelt ist. Er hat sich als Sohn bekannt denen, die ihn sahen, um seiner Geburt willen, sich aber auch als Vater denen, die es fassen konnten, enthüllt. Daß der an das Kreuzholz Genagelte, welcher ihm selber seinen Geist befohlen hat, der Gestorbene und nicht Gestorbene, der sich selbst am 3. Tage erweckt hat, der im Grabe geruht hat, der mit der Lanze Gestochene und mit Nägeln Befestigte — daß dieser der Gott und Vater des Alls sei, verkündet Kleomenes und sein Anhang". Der Unterschied zwischen Vater und Sohn ist also ein nomineller, insofern aber doch mehr als ein nomineller (ein heilsgeschichtlicher), als der eine Gott, sofern er Mensch geboren ist, als Sohn erscheint. Für die Identität des Erschienenen und des Unsichtbaren wird auf die alttestamentlichen Theophanien verwiesen — mit demselben Rechte, ja mit einem besseren, als die Vertreter der Logoschristologie sich auf diese beriefen. Was nun den Gottesbegriff betrifft, so hat man gesagt, „das Moment der Endlichkeit werde hier potenziell schon in Gott selbst hineingelegt", diese Monarchianer seien stoisch beeinflußt u. s. w. Indessen dürfte diese Erklärung doch dem Texte fremd sein; das letztere, der stoische Einfluß, ist dagegen nicht zu leugnen (vgl. oben und Philos. X, 27: *τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν νομίζουσι κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα*). Aber als auf die Grundlage ist zu verweisen auf jene alten Formeln liturgischer Art, wie sie Ignatius, der Verfasser des zweiten Clemensbriefes und Melito gebraucht haben (s. z. B. ad Eph. 7, 2: *εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός*, und für Clemens die Zusammenstellung in der ZKG I, S. [illegible]). Ferner kennt auch Ignatius nur eine Geburt des Sohnes, nämlich die Gottes aus der Jungfrau. Wir haben hier die Vorstellung anzuerkennen, nach welcher Gott kraft seines Willens auch endlich, leidensfähig u. s. w. werden, sich selbst somit zum Menschsein bestimmen kann und auch wirklich bestimmt hat, ohne seine Gottheit dabei aufzugeben. Es ist der alte, religiöse und naive Modalismus, der hier, mit den Mitteln der Stoa zur theologischen Lehre erhoben, exklusiv geworden ist. In der Formel aber „der Vater hat gelitten", wo sie gebraucht wurde, liegt allerdings ein Moment der Neuerung; denn sie läßt sich im nachapostolischen Zeitalter nicht nachweisen. Es ist aber sehr fraglich, ob sie je von den theologischen Vertretern des Modalismus rund gebraucht worden ist. Sie werden wohl nur gesagt haben: „der Sohn, der gelitten hat, ist derselbe mit dem Vater."

In welcher Weise diese Monarchianer die menschliche *σάρξ* Jesu gefaßt und welche Bedeutung sie ihr gegeben haben, erfahren wir nicht. Komplizierter sind bereits die monarchianischen Formeln, welche Tertullian in der Schrift adv. Prax. behandelt. [illegible]

dem Kallist in den Mund gelegt hat. Man erkennt leicht, daß sie geprägt sind in einer Kontroverse, in welcher die theologischen Schwierigkeiten, welche der modalistischen Lehre anhaften, bereits offenkundig geworden sind. Die Monarchianer Tertullians halten noch streng an der vollen Identität des Vaters und Sohnes fest (c. 2: „post tempus pater [„ob sie „pater" an dieser Stelle gesagt haben, ist fraglich"] natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur"), sie wollen von der Verwertung des Logos in der Christologie nichts wissen, denn das Wort ist keine Substanz, sondern nur ein „Schall" (c. 7: „quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aër offensus, intelligibilis auditu, ceterum vanum nescio quid"), sie teilen mit den Noëtianern das monotheistische Interesse (c. 2: „unicum deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum s. dicat"; c. 3: „monarchiam inquiunt tenemus"; c. 13: „inquis, duo dii praedicantur"), sie befürchten in der Hypostasenlehre die Wiederkehr des Gnosticismus (c. 8: „hoc si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere", sagt Tertullian, „quod facit Valentinus", sie haben dieselbe Ansicht über die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit Gottes (c. 14. 15), sie berufen sich auf dieselben Schriftstellen, wie jene (Jes 45, 5; Jo 14, 9 f., s. c. 20), aber sie haben sich doch schon genötigt gesehen, mit den Zeugnissen sich auseinanderzusetzen, in welchen der Sohn als ein eigentümliches Subjekt dem Vater gegenübertritt. Sie thun das in der Weise, daß sie sagen, Gott hat sich selbst zum Sohn gemacht durch Annahme des Fleisches (c. 10: „ipse se sibi filium fecit"), genauer: das Fleisch macht den Vater zum Sohne, oder auch: in der Person des Erlösers ist das Fleisch (der Mensch, Jesus) der Sohn, der Geist (der Gott, der Christus) aber der Vater („aeque in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, discentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum". Hierzu bemerkt Tertullian: „et qui unum eundemque contendunt patrem et filium, jam incipiunt dividere illos potius quam unare. Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere, Jesum et Christum"). Hierfür beriefen sie sich auf Lc 1, 35 („propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius dei. Caro itaque nata est, caro itaque erit filius dei"). Da nun Gott schlechthin Geist ist, so hat er nicht leiden können, sofern er aber sich in das Fleisch begeben hat, hat er mitgelitten: gelitten hat der Sohn („qui mortuus est non ex divina sed ex humana substantia", aber mitgelitten (stoischer Ausdruck) hat der Vater (c. 29: „compassus est pater filio"). Daher sagt Tertull. c. 23: „Ut sic duos divisos diceremus, quomodo jactitatis, tolerabilius erat duos divisos quam unum deum versipellem praedicare".

Es ist leicht ersichtlich, daß, sobald die Unterscheidung von caro (filius) und spiritus (pater) ernsthaft genommen wird, die Lehre sich der artemonitischen nähert; sie ist in der That „versipellis". Daß sie aber auch in dieser Fassung die Vertreter der Logoschristologie nicht befriedigen konnte, liegt auf der Hand; denn die persönliche Identität zwischen dem Vater und dem Christusgeist wird noch immer festgehalten. Überhaupt mußte jeder Versuch, auf dem Boden des Modalismus der Logoschristologie gerecht zu werden, folgerecht stets zum dynamistischen Monarchianismus führen. Von den Formeln des Zephyrin und Kallist wissen wir bestimmt, daß sie aus Kompromißversuchen entstanden sind (s. Philosoph. IX, 7, p. 440, 35 sq.; 11, p. 450, 72 sq.), wenn auch der Vorwurf der Zweigötterei gegen Hippolyt und seinen Anhang erhoben wurde (l. c. p. 452, 88; 458, 78). Zephyrins Satz (p. 450. 82 sq.): „Ich weiß nur von einem Gott, Jesus Christus, und außer ihm von keinem anderen geborenen und leidensfähigen. Nicht der Vater hat gelitten, sondern der Sohn", stimmt völlig überein mit der Lehre der Monarchianer Tertullians, ist aber schon als Kompromißformel zu verstehen. Noch weiter ist Kallist gegangen, indem er es für angezeigt befand, in seine von Sabellius (p. 458, 1 sq.) und Hippolyt (sie waren schon exkommuniziert) geschmähte Eintrachtsformel den Begriff des Logos aufzunehmen: Gott an sich ist ein unteilbares Pneuma, welches alles erfüllt (τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω), oder, was dasselbe besagt, er ist Logos; als Logos ist er dem Namen nach zweierlei, Vater und Sohn. Das in der Jungfrau fleischgewordene Pneuma ist somit realiter vom Vater nicht verschieden, sondern mit ihm identisch (Jo 14, 11). Das was in die Erscheinung tritt, d. h. der Mensch, ist der Sohn, der Geist aber, der in den Sohn eingegangen ist, ist der Vater. „Denn der Vater, der in dem Sohne ist, vergottlichte das Fleisch, nachdem er es angenommen hatte und vereinigte es mit ihm selber und stellte so ein Einiges her, also daß

nun Vater und Sohn ein Gott genannt wird, und daß diese einzige Person unmöglich mehr in eine Zweiheit getrennt werden kann, daß vielmehr der Satz gilt: der Vater hat mit dem Sohne mitgelitten" (nicht hat der Vater gelitten).

Hippolyt hat in dieser Formel ein Gemisch aus sabellianischen und theodotianischen Gedanken gefunden, und er hat Recht. (Katholische Theologen bemühen sich freilich, die Sätze des Kallist nicänisch zu deuten und Hippolyt zum Ditheisten zu machen: so Hagemann a. a. O.; Kuhn, ThQS 1855, II; Lebir, Études bibliques II, p. [illegible]; de Rossi u. v. a.) Die Annäherung an die Hypostasenchristologie und die Entfernung vom älteren Modalismus kommt hier in der That nur dadurch zu stande, daß Kallist auch einen theodotianischen Gedanken verwertet hat. Von dem platonischen Gottesbegriff hält er sich noch fern, ja es klingt wie eine stoische Reminiscenz, wenn er zur Begründung der Menschwerdung Gottes auf das Pneuma verweist, welches das All erfüllt, das Obere und das Untere. Daß aber seine Formel in Rom trotzdem den Wert einer Eintrachtsformel hat gewinnen können, ist nicht nur in der Zulassung des Logosbegriffes begründet, sondern vielmehr in dem ausgesprochenen Gedanken, daß Gott im Momente der Menschwerdung das Fleisch vergöttlicht hat, und daß der Sohn, sofern er die wesenhaft vergöttlichte σάρξ repräsentiert, als ein zweiter und doch als ein mit Gott real geeinter aufgefaßt werden soll. Hier trat das letzte katholische Interesse an der Christologie deutlich und korrekt zu Tage. So beruhigte man sich in Rom allmählich, und nur die wenigen „Extremen" von von links und rechts leisteten Widerstand. Die Formel war aber auch durch ihre Unklarheit außerordentlich geeignet, das Mysterium beim gläubigen Volke aufzurichten, unter dessen Schutze die Hypostasenchristologie allmählich ihren Einzug gehalten hat. In der Folgezeit scheint es übrigens in Rom selbst doch nicht ganz vergessen worden zu sein, daß Kallist eigentlich Monarchianer gewesen ist. So heißt es in späteren gefälschten Synodalakten (Mansi II, 621): „qui se Calistus ita docuit Sabellianum, ut arbitrio suo sumat unam personam esse trinitatis". Die später folgenden Worte „in sua extollentia separabat trinitatem" sind ohne Grund Döllinger (a. a. O. S. 247) und Langen (a. a. O. S. 215) besonders schwierig erschienen. Dem Sabellianismus ist ja vielfach eine Zerreißung der Monas Schuld gegeben worden; s. die Stellen bei Zahn, Marcell. S. 211.

Die Hypostasenchristologie ist im Gegensatze zum Modalismus von den großen Kirchenlehrern zwischen 200 und 250 auf Grund der Theologie der Apologeten ausgebildet worden. Sie hatten leichtes Spiel mit ihren Gegnern, sofern sie ihnen vorhielten, daß nach dem Zeugnisse der Schrift Vater und Sohn zwei Subjekte seien, und konnten sie mit wenig Mühe hier ad absurdum führen. Auch die Formel „der Vater hat gelitten", wenn sie von den Monarchianern wirklich gebraucht worden ist, konnte als eine Neuerung aufgewiesen werden. Aber in der Fassung des Gottesbegriffes hatten die Monarchianer die älteste christliche Überlieferung im allgemeinen für sich, wenn sie von der allmächtigen Person und nicht von der Substanz ausgingen. Ihre Gegner haben die Schwierigkeiten ihrer eigenen Auffassung wohl gefühlt. Aber um so entschlossener warfen sie sich der Spekulation in die Arme, obschon sie sich mit ihr dem Gnosticismus bedenklich näherten. Die Definition des Monotheismus, welche Tertullian adv. Prax. 3 gegeben hat, darf hier als Beispiel gelten: „ego monarchiam nihil aliud significare scio quam singulare et unicum imperium; non tamen praescribere monarchiam ideo quia unius sit eum cuius sit aut filium non habere, aut ipsum se sibi filium fecisse, aut monarchiam suam non per quos velit administrare. Atquin nullam dico dominationem ita unius [sui] esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi". Bekanntlich ist diese Auffassung die heidnische (Tertullian hat dies selbst unklar gefühlt; s. c. 13), und genau so hat der Neuplatonismus mit dem Polytheismus kapituliert. Aber in das gleiche Fahrwasser ist auch Hippolyt geraten, wenn er (c. Noët. 11) behauptete, im letzten Grunde seien auch Valentin und Marcion als Monotheisten anzuerkennen, weil ja auch bei ihnen „τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει" (!). Die Zauberformel „κατ' οἰκονομίαν", die von Hippolyt und Tertullian ein paar Dutzendmal gebraucht wird, soll freilich den Monotheismus gegen den Polytheismus abgrenzen, und sofern sie diesen Dienst so ziemlich geleistet hat, muß man sie respektieren. Aber sie leistete ihn doch nur, indem sie statt des Gottes der Offenbarung den Gott des Geheimnisses setzte. Aber auch in der Christologie gelang es Tertullian und Genossen nicht, die christlichen Ansprüche zu befriedigen und ihre Gegner zu überbieten. Ihr Logos ist zwar wesenseins mit Gott, aber er ist doch durch seine Tri-

gination, die erst behufs der Weltschöpfung erfolgte, ein inferiores göttliches Wesen. Diese Auffassung aber stritt mit der kultischen Ueberlieferung, welche Gott selbst in Christo anschauen lehrte, ebensosehr wie der Versuch, den Sohn-Gottesnamen für Christus nicht von seiner wunderbaren Geburt, sondern von einem vorweltlichen Akte abzuleiten, die dogmatische Tradition gegen sich hatte. Einen gemeinsamen Boden mit ihren Gegnern behaupten übrigens die älteren Bestreiter des Monarchianismus noch dadurch, daß für sie die Selbstentfaltung Gottes zu mehreren Hypostasen durchaus noch offenbarungsgeschichtlich bedingt ist. Der Unterschied zwischen ihnen und den Monarchianern, wenigstens den späteren, ist hier nur ein gradueller. Diese beginnen bei der Menschwerdung (resp. bei den Theophanien im AT) und datieren von ihr ab eine nominelle Mehrheit, jene lassen die „ökonomische" Selbstentfaltung Gottes unmittelbar vor der Weltschöpfung ihren Ursprung nehmen. Es ist das kosmologische Interesse, welches auch hier wieder bei den katholischen Lehrern hervortritt und das geschichtliche verdrängt, indem es dasselbe angeblich auf eine höhere Stufe hebt. Aber die Theologie Tertullians und Hippolyts ist auch des Monarchianismus noch nicht Herr geworden. Dies gelang erst Origenes und der alexandrinischen Theologie. Soweit sich die Logoslehre im 3. Jahrhundert durchsetzte, wurde die Antwort auf die Frage, ob das Göttliche, welches auf Erden in Christus erschienen ist, mit der Gottheit identisch sei, unsicher. Erst Athanasius gab auf dem Boden der Logoslehre eine sichere Antwort. Bis dahin vertraten die Modalisten ein uraltes und wertvolles Interesse in der Kirche.

V. Die Ausgänge des Modalismus im Abendland. Seit der Kompromißformel des Kallist und der Exkommunikation des Sabellius trat der aggressive Modalismus im Abendland zurück (die Lehre des Sabellius wird daher im nächsten Abschnitt beim Morgenland dargestellt werden). Aber auch Hippolyts Sekte erlosch nach kurzer Zeit. Denn modalistische Tendenzen und modalistische Formeln haben sich zähe unter der Hülle der Logoschristologie erhalten, ja bestimmte modalistische Lehren fanden sich noch hin und her. Um die Patripassianer auszuschließen, erhielt nach dem Zeugnis des Rufin (Expos. Symb. Apost. c. 19) das Symbol von Aquileja den Zusatz: „(Credo in deo patre omnipotente), invisibili et impossibili". Dionysius von Rom bezeichnet die Lehre von der Identität von Vater und Sohn als eine „Blasphemie" (bei Routh, Reliq. Sacrae III² p. 373), und Cyprian nennt die Patripassianer neben Gnostikern und Marcioniten eine „Pest" (ep. 73, 4). Das modalistische Element kann man besonders in den „Instruktionen" des Commodian studieren sowie an seinem „Carmen apologeticum". Christus heißt hier stets „deus omnipotens" bzw. „Christus omnipotens"; er ist der „deus pristinus ipse"; „pater in filio venit, deus unus ubique"; „idcirco nec voluit se manifestare, quid esset, sed filium dixit se missum fuisse a patre". Epiphanius berichtet (h. 62, 1), daß es zu seiner Zeit zu Rom noch Sabellianer gebe, und im Jahre 1742 wurde bei Tor Marancia an dem Wege nach S. Paolo in einem jetzt nicht mehr aufzufindenden Cubiculum eine Inschrift entdeckt (4. Jahrhundert), die da lautete: „Qui et filius diceris et pater inveniris". Der eigentliche Ausgang des abendländischen Modalismus liegt in der festen Haltung, welche das Abendland im römischen Kampf angenommen hat, in dem energischen Eintreten für die Homousie und in der Ablehnung der Formel von drei Hypostasen. Augustins Christologie, die allmählich in der abendländischen Dogmatik die herrschende wurde, muß sogar als eine Überordnung monarchianischer Gedanken über die Logoschristologie aufgefaßt werden.

VI. Die modalistischen Monarchianer im Morgenland, der Sabellianismus. Da der Name „Sabellianer" seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts im Orient die allgemeine Bezeichnung für die modalistischen Monarchianer geworden ist (auch im Occident wird er hier und da in dieser Bedeutung im 4. und 5. Jahrhundert gebraucht), so ist die Überlieferung über die Lehrweise des Sabellius selbst und seiner nächsten Anhänger eine sehr getrübte. Es ist Zahns Verdienst, gezeigt zu haben, wie namentlich Sätze, welche Marcell von Ancyra zuerst aufgestellt hat, von den Gegnern als sabellianisch, weil als monarchianisch, bezeichnet und nun in der Folgezeit dem älteren Theologen imputiert worden sind. Aber nicht nur Marcellisches geht unter dem Namen des Sabellius bis heute noch; der Monarchianismus hat in dem Jahrhundert zwischen Hippolyt und Athanasius unzweifelhaft sehr verschiedene Formen angenommen; er ist von der philosophischen Spekulation durchtränkt worden; kenotische und Verwandlungs-Lehren sind ausgebildet worden — und das alles haben die Berichterstatter mit einer und derselben Etiquette versehen; sie haben zugleich Konsequenzmacherei getrieben und so Lehrformen gebildet, die in dieser Weise höchst wahrscheinlich gar nicht existiert

haben. Es ist deshalb auch bei sorgfältigster Beachtung aller überlieferten Nachrichten leider nicht mehr möglich, eine Geschichte des Monarchianismus von Kallist bis Marcellus zu schreiben. Denn das Material ist ein zu fragmentarisches. Gelingt es doch sogar kaum, die Geschichte der Logoschristologie von Origenes bis Athanasius-Arius zu entziffern, obgleich hier die Überlieferung relativ viel reichhaltiger ist. So viel steht aber fest, daß im Orient der Kampf wider den Monarchianismus mindestens zwischen 220 und 270 ein sehr heftiger war, und daß selbst die Ausbildung der Logoschristologie durch diesen Gegensatz direkt beeinflußt wurde. Ja der Umstand, daß der Name „Sabellianismus" fast der einzige ist, unter welchem der Orient den Monarchianismus kennt, weist darauf hin, daß es erst durch das Auftreten und die Wirksamkeit des Sabellius, resp. seit derselben, im Orient zu Kirchenspaltungen gekommen ist, d. h. erst seit dem 1. Dezennium des 3. Jahrhunderts (Euseb., h. e. VII, 6).

Quellen: In den Schriften des Origenes finden sich nicht ganz selten Mitteilungen über Monarchianer; so *περὶ ἀρχῶν* I, 2, in Mt. XVI, 8. XVII, 14, in Joann I, 23; II, 2. 3; X, 21, in ep. ad Titum frgm. II., c. Cels. VIII, 12 etc. Für Sabellius ist der Bericht der Philosophumena (l. IX) trotz der Dürftigkeit von grundlegender Bedeutung. Hippolyt führt ihn übrigens in einer Weise ein, die es offenbar macht, daß Sabellius damals der römischen Gemeinde hinreichend bekannt war, daher keiner näheren Charakterisierung bedurfte (s. Caspari, Quellen III, S. 327). Aus guten Quellen schöpfte Epiphanius h. 62. Die wichtigsten Urkunden über S. und seinen libyschen Anhang würden die Briefe des Dionysius Alex. (Euseb. h. e. VII, 6. 26) an Ammon, Telesphorus, Euphranor und Euporus, sowie die Korrespondenz dieses Bischofs mit seinen römischen Kollegen sein, wenn wir dieselbe noch besäßen. Aber wir haben nur Fragmente, teils bei Athanasius (de sentent. Dionys.), teils bei späteren (nicht vollständig gesammelt von Routh, Rel. S. p. 371—403). Fragmentarisch aber doch unentbehrlich ist alles, was Athanasius mitteilt (namentlich in den Schriften de synod.; de decret. Nic. synod. und c. Arian. IV. Diese Rede ist durch unvorsichtige Benutzung Anlaß zur Entstellung der sabell. Lehre geworden; doch s. Rettberg, Marcell. Praf.; Kuhn, Kathol. Dogmatik II, S. 344; Zahn, Marcell. S. 198 f.). Einzelne wichtige Angaben noch bei Novatian, de trinit. 12 sq.; Methodius, Conviv. VIII, 10; Arius in ep. ad Alex. Alexandriae (bei Epiphan. h. 69, 7); Alexander v. Alex. (bei Theodoret, h. e. I, 3); Eusebius, c. Marcell. und Praepar. ev.; Basilius, ep. 207. 210. 214. 235; Gregor von Nyssa, *λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου* (Mai, V. P. nov. coll. VIII, 2 p. 1 sq.) — vorsichtig zu benutzen —; Hilarius, l. ad Constant. II, 9. de trinit. VII, 39; Ambrosius, de fide (passim); Augustin, tract. in Joann. (pass.); Philastr. h. 54; Pseudogregor (Apollinaris) bei Mai, l. c. VII, 1 p. 170 sq.; Theodoret, h. f. II. 9; Vigilius von Tapsus, Dial. adv. Arian. etc. (Biblioth. PP. Lugd. VIII); in der anonymen Schrift *πρὸς τοὺς Σαβελλίζοντας* (in Athanas. Opp. ed. Montf. II, p. 37 sq.); bei Niceph. Call., h. e. VI, 25. Die lateinischen Häresiologen, von Epiphanius abhängig, bringen kaum etwas Beachtenswertes; s. Augustin h. 41 (hier sind die Bemerkungen über das Verhältnis des Sabellius zu Noët interessant. Augustin vermag nicht einzusehen, warum die Orientalen den Sabellianismus neben dem älteren Monarchianismus als eine besondere Häresie zählen); Prädest., h. 41; h. 70 werden Priscillianer und Sabellianer zusammengestellt (so schon bei Leo I.); Isidor, h. 43; Gennadius, eccl. dogm. l. 4 („Pentapolitana haeresis"); Pseudohieron., h. 26 („Unionita"); Honorius, h. 39; Paul, h. 28 („contra hanc haeresim tempore Aurelii exortam scripsit Dionysius Alex."). Für den Monarchianismus überhaupt kommen noch einige Stellen bei Gregorius Thaumat., Philastr., h. 51 und ein paar Inschriften (de Rossi, Bullet. 1866 p. 86 sq. 95) in Betracht.

Wahrscheinlich noch während des Episkopats des Zephyrin trat Kleomenes vom Schauplatze ab und Sabellius, vielleicht von Geburt ein Libyer (aus der Pentapolis; doch taucht diese Nachricht erst bei Basilius auf, dann bei Philastrius, Theodoret und Nicephorus, und rührt möglicherweise daher, daß die Lehre des Sabellius später in Libyen besonders Anklang fand —, trat an die Spitze der monarchianischen Partei (Schule) in Rom. Sabellius soll anfangs noch zu Vermittelungen geneigt gewesen sein (Philos. IX p. 451, 75 sq.). Allein im Gegensatz zu Kallist entschied er sich für die monarchianische Lehrform in strenger Fassung. Es ist schon bemerkt worden, daß sich Kallist, zum Bischof erhoben, genötigt sah, den Sabellius aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen. So bestand in Rom nun eine schismatische monarchianische Partei unter der Führung des Sabellius, die es an Vorwürfen gegen Kallist als gegen [illegible]

nicht fehlen ließ (l. c. p. 158, 78 sq.). Als Hippolyt die Philosophumena schrieb, befand sich Sabellius allem Anscheine nach noch in Rom. Wir wissen auch nicht, daß er die Stadt je verlassen hätte, denn nirgendwo wird es berichtet. Doch muß er von Rom aus eine bedeutende Wirksamkeit nach auswärts entfaltet und namentlich Beziehungen mit dem Orient gepflegt haben. Als mehrere Jahre nach dem Tode des Origenes, um das Jahr 260, in der libyschen Pentapolis die monarchianische Lehre die dortigen Gemeinden erregte (Dionysius bei Euseb., h. e. VII, 6), war Sabellius schwerlich mehr am Leben, und doch ist sein Name damals an die Spitze gestellt worden (Athanas., de sentent Dionys. 5). Es scheint aber, als sei dies um 260 zum ersten Male geschehen. Origenes wenigstens hat, so viel mir bekannt ist, den Namen des Mannes bei seinen Auseinandersetzungen mit dem Monarchianismus nicht erwähnt. Diese beginnen schon um das Jahr 215. Damals, noch unter dem Episkopat des Zephyrinus, ist Origenes in Rom gewesen. Aus den Beziehungen, in welche er dort mit Hippolyt getreten ist — wissen wir doch, daß er eine Predigt desselben angehört hat —, hat man mit Recht geschlossen (Döllinger a. a. O. S. 254 f.; Caspari a. a. O. S. 351 f.; Langen a. a. O. S. 241 f.), daß Origenes den Kämpfen in Rom nicht fern geblieben ist und für Hippolyt Partei ergriffen hat. Auf die spätere Verdammung des Origenes durch Pontian (im Jahre 231 oder 232) in Rom mag dieses sein Verhalten nicht ohne Einfluß gewesen sein. Wir lesen aber auch bei Origenes einen scharfen Tadel über Bischöfe, welche, um Gott zu verherrlichen, den Unterschied zwischen Vater und Sohn zu einem nur nominellen machen. Dies scheint auch nicht ohne Beziehung auf römische Verhältnisse gesagt zu sein. Die Theologie des Origenes machte ihn zu einem besonders energischen Gegner aller monarchianischen Lehrweisen; denn die neuen, von ihm aufgestellten Lehrsätze, daß der Logos, auf den Inhalt seines Wesens gesehen, die volle Gottheit besitze, und daß er von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei, näherten sich zwar scheinbar einer monarchianischen Denkweise, wiesen dieselbe aber in Wahrheit viel energischer ab als dies Tertullian und Hippolyt möglich gewesen war. Wer der philosophischen Theologie des Origenes folgte, war gegen allen Monarchianismus gefeit. Es ist aber wichtig zu bemerken, daß an allen Stellen, wo Origenes auf Monarchianer zu sprechen kommt, er ihre Lehrweise lediglich in einer höchst einfachen Form ohne jede spekulative Verbrämung zu kennen scheint. Immer sind es Leute, welche „leugnen, daß Vater und Sohn zwei Hypostasen sind" (sie sagen *ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ*), welche Vater und Sohn „verschmelzen" (*συγχέειν*), welche nur in der „Auffassung" und im „Namen", nicht in der „Zahl", Unterschiede in Gott zulassen wollen u. s. w. Origenes hält sie darum auch für untheologische Köpfe, für bloß „Glaubende". Er hat also die Lehre des Sabellius nicht gekannt und hatte wohl auch auf dem syropalästinensischen Boden keine Gelegenheit, sie kennen zu lernen.

Diese Lehre war unzweifelhaft, wie auch Epiphanius richtig gesehen hat (haer. 62, 1), der des Noët sehr verwandt; sie unterschied sich aber von ihr sowohl durch sorgfältigere theologische Ausführung als durch die Berücksichtigung des hl. Geistes. Die Annahme von Nitzsch und anderen, man müsse zwischen zwei Stadien in der Theologie des S. unterscheiden, wird unnötig, sobald nur die unzuverlässigen Quellen ausgeschieden sind. Der Hauptsatz auch des Sabellius lautete, daß derselbe der Vater, derselbe der Sohn, derselbe der hl. Geist sei. An einem und demselben Wesen haften also drei Namen. Es ist das monotheistische Interesse, welches auch Sabellius leitet: *τί ἂν εἴπωμεν*, sagen die Sabellianer bei Epiphanius, *ἕνα θεὸν ἔχομεν, ἢ τρεῖς θεούς;* — *οὐ πολυθεΐαν εἰσηγούμεθα*, erwidert Epiphanius. Ob S. den Vergleich mit dem trichotomischen Wesen des Menschen und mit der Sonne (ein Wesen, drei Energien: *τὸ φωτιστικόν, τὸ θάλπον, τὸ σχῆμα*) selbst gebraucht hat, steht dahin (Epiph. l. c.). Das eine Wesen ist von S. auch *υἱοπάτωρ* genannt worden, ein Ausdruck, der sicherlich gewählt worden ist, um jedes Mißverständnis, als handle es sich doch irgendwie um eine Zweiheit, abzuschneiden. Dieser *υἱοπάτωρ* ist nach S. letzte Bezeichnung für Gott selbst und nicht etwa nur für gewisse Erscheinungen einer im Hintergrunde ruhenden *μονάς*. Wohl aber lehrte S. (s. Epiphanius und Athanasius), daß Gott nicht gleichzeitig Vater und Sohn ist; vielmehr ist er in drei aufeinander folgenden Energien wirksam gewesen, zuerst im Prosopon des Vaters (Prosopon = Erscheinungsform, Gestalt, nicht = Hypostase) als Schöpfer und Gesetzgeber, sodann im Prosopon des Sohnes als Erlöser — dieses beginnt mit der Menschwerdung und findet sein Ende in der Himmelfahrt —, endlich und bis heute im Prosopon des Geistes als Lebendigmacher und Lebensspendender. Ob es Sabellius möglich gewesen ist, den Gedanken der strengen Succession der Prosopen, so daß das eine die Grenze des anderen ist (Epiph. c. 3: *οὐ γὰρ ὁ υἱὸς αὐτὸν ἐγέννησεν, οὐδὲ ὁ πατὴρ*

μεταβέβληται ἀπὸ τοῦ πατὴρ εἶναι υἱός), wirklich durchzuführen, steht dahin. Möglich, ja nicht unwahrscheinlich ist, daß er nicht umhin gekonnt hat, eine fortgehende Energie Gottes als des Vaters in der Natur anzuerkennen (s. Zahn a. a. O. S. 213). Daß Sabellius und sein Anhang den katholischen Kanon anerkannt hat, versteht sich von selbst, wird aber von Epiphanius noch ausdrücklich konstatiert. Auf Stellen wie Dt 6, 4; Ex 20, 3; Jes 44, 6; Jo 10, 38 sollen sie sich besonders berufen haben. Epiphanius bemerkt aber außerdem noch, daß die Sabellianer ihre ganze Irrlehre und die Kraft derselben aus gewissen Apokryphen schöpfen, hauptsächlich aus dem sog. Ägypterevangelium (ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα). Diese Notiz ist lehrreich; denn sie orientiert nicht nur über eine verschollene Litteratur des 2. Jahrhunderts, speziell über das Ägypterevangelium (im 2. Clemensbrief, wo dasselbe vielfach gebraucht ist, finden sich mehrere modalistische Formeln), sondern sie bestätigt auch, daß die Christologie des Sabellius nicht wesentlich von der älteren sog. patripassianischen verschieden gewesen ist. Von dieser unterscheidet sie sich nicht durch die Annahme einer hinter den Prosopen ruhenden transcendentalen Monas, auch nicht durch die Einführung des Logosbegriffes, der vielmehr von Kallist, nicht aber von Sabellius verwertet worden ist, ferner nicht durch eine spekulative, der Stoa entlehnte Theorie über die verschlossene und wiederum sich entfaltende Gottheit, endlich auch nicht durch eine irgendwie geartete Trinitätslehre (da vielmehr eine Trias bei Sabellius ausdrücklich nicht zu stande kommen soll) oder durch den Ausdruck υἱοπάτωρ (der im Sinne des Sabellius doch nur die Einpersönlichkeit Gottes konstatiert), sondern die allein beachtenswerten Unterschiede von dem älteren Modalismus liegen 1. in dem Versuche, die Succession der Prosopen nachzuweisen, 2. in der Reflexion auf den hl. Geist, 3. in der formellen Parallelisierung des Prosopon des Vaters mit dem der beiden anderen Prosopen. Jener Versuch (ad 1) darf als eine Rückkehr zu der strengen Form des Modalismus gelten, welche durch Formeln wie die „compassus est pater filio“ als verletzt erscheinen konnte. In der Reflexion auf den hl. Geist folgt Sabellius lediglich der neuen Theologie, welche den Geist eingehender zu berücksichtigen begann. Am wichtigsten ist der sub 3 genannte Punkt. Denn indem das Prosopon und die Energie des Vaters in eine Reihe mit den beiden anderen gestellt wird, ist nicht nur die Kosmologie in die modalistische Doktrin als eine Parallele zur Soteriologie eingeführt, sondern es ist auch mit der Bevorzugung des Vaters vor den anderen Prosopen im Prinzip gebrochen und damit in eigentümlicher Weise die athanasianische und noch mehr die augustinische Christologie vorbereitet. Hier liegt ohne Zweifel der entscheidende Fortschritt, welchen der Sabellianismus innerhalb des Monarchianismus bezeichnet. Er hat das exklusive ὁμοούσιος vorbereitet; denn daß sich Sabellianer dieses Ausdrucks bedient haben, ist wahrscheinlich. Sie konnten ihn mit vollem Recht anwenden. Ferner, während innerhalb der modalistischen Theologie bisher kein deutliches Band Kosmologie und Soteriologie verknüpfte, wird nun durch Sabellius die Welt- und Heilsgeschichte zu einer Geschichte des sich in ihr offenbarenden Gottes. Anders ausgedrückt: Dieser Monarchianismus wird der den Logosbegriff verwendenden Theologie formell ebenbürtig, und hierin nicht zum mindesten mag die nicht geringe Anziehungskraft bestanden haben, welche der Sabellianismus im 3. und im Beginn des 4. Jahrhunderts ausübte. (Zur Zeit des Basilius gab es in Neo-Cäsarea noch Sabellianer; Epiphanius weiß von solchen nur in Mesopotamien [h. 62 c. 1]. Dort hat sie auch der Verf. der Acta Archelai kennen gelernt, der sie als erklärte Häretiker [c. 37] behandelt hat). Indessen ist nicht zu verhehlen, daß gerade die auf das Prosopon des Vaters sich beziehenden Lehren des Sabellius ganz besonders undeutlich sind. Ja der Satz, welchen Athanasius (Orat. IV, 25) dem Sabellius in den Mund legt: ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα, scheint dem zu widersprechen, was oben ausgeführt worden ist. Indessen in verschiedenen Charismen sind ja der Geist selbst, der sich in ihnen so entfaltet, daß er nicht ein hinter ihnen ruhendes bleibt, sondern total in ihnen aufgeht. Ebenso entfaltet sich der Vater in den Prosopen. Die Zeugnisse für die Succession der Prosopen bei Sabellius sind zu stark, als daß man aus dieser Stelle folgern dürfte, daß der [illegible] dem πλατυσμός zum Sohne noch Vater bliebe. — Marcellus hat die Lehre des Sabellius, die er genau kannte, verworfen. Es war die Anerkennung des Logos, die er bei S. vermißte; deshalb sei auch der Gottesbegriff von ihm nicht richtig [illegible] (Euseb. c. Marcell. p. 76 sq.). Allein die Gestalt, welche Marcell dem Monarchianismus [illegible]

mus gegeben hat, hat demselben wenige Freunde erworben. Allerdings — die Zeiten waren andere geworden. Bereits war das rettende Wort von der Einwesentlichkeit (Homousie) des Vaters und des Logos gesprochen, welches, so bedenklich monarchianisch es anfangs schien, eben deshalb das Mittel geworden ist, um den Monarchianismus in der Kirche überflüssig zu machen und zum Aussterben zu bringen.

Der Streit der beiden Dionyse, der an sich nicht hierher gehört, sondern in die Vorgeschichte des arianischen Streits, kann doch nicht ganz übergangen werden, da die sabellianischen Neigungen in der Pentapolis den alexandrinischen Dionysius zur starken Aussprache seiner Lehre bestimmt haben. Der hl. Geist ist in diesem Streite bereits mit berücksichtigt. Die Unsicherheit der Terminologie, in welcher Origenes selbst noch die ganze Frage gelassen hatte, zeigt sich besonders deutlich in der Rechtfertigungsschrift des alex. Dionysius. Hier finden wir unter anderem den Satz: *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα* — eine Formel, die selbst monarchianisch gedeutet werden kann, was Dionysius gewiß am wenigsten beabsichtigte. Auch in der Christologie eines zweiten Schülers des Origenes, Gregorius Thaumaturgus, die nach allem, was wir über sie wissen und vermuten können, ganz wesentlich die origenistische gewesen ist, fanden sich Sätze, die nachmals als monarchianische gedeutet wurden. So erzählt uns Basilius (ep. 210), daß in der verlorenen Schrift Gregors, *διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν*, ein Satz gestanden habe, ungefähr folgenden Inhaltes: *πατὴρ καὶ υἱὸς ἐπινοίᾳ μέν εἰσι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν*, und daß sich zu seiner Zeit neocäsareische Sabellianer auf denselben beriefen (s. Caspari, Quellen IV, S. 36 f.). Da Gregor den Logos andererseits als *κτίσμα* und *ποίημα* bezeichnet hat, so läßt sich jene Ausdrucksweise wahrscheinlich so erklären, daß im Gegensatz zu einer dem Tritheismus sich nähernden Ansicht von den göttlichen Hypostasen Gregor auf Grund des origenistischen Gedankens von der Homousie des Sohnes die substantielle Einheit der Gottheit auf diese Weise hervorheben zu müssen gemeint hat (andere Erklärungen giebt Basilius selbst, dem der Satz große Verlegenheiten bereitet hat). Es ist aber überhaupt unumgänglich anzunehmen, daß in der Zeit der ärgsten dogmatischen Konfusion und der drohenden theologischen Auflösung und völligen Ethnisierung des Evangeliums, d. h. zwischen 250 und 320, auch Neigung zum Tritheismus bei einigen vorhanden gewesen ist, resp. umgekehrt dauerndes Mißtrauen gegen die Logos-Theologie als die Monarchie gefährdend, und daß deshalb Schüler des Origenes das *κήρυγμα τῆς μοναρχίας* bestimmter zu betonen sich genötigt sahen. Dies geht nicht nur aus der Korrespondenz der Dionyse hervor, sondern auch aus den Werken des Gregor Thaumaturgus. Zwar ist die Echtheit der dem Gregor beigelegten Schrift an Philagrius über die Wesensgleichheit (s. Ryssel, Gregor, S. 65 f., 100 f., dazu aber Dräseke, JpTh 1881, H. 2; Overbeck, ThLZ 1881, Nr. 12) noch nicht entschieden, jedenfalls gehört sie aber der Zeit vor Athanasius an. In dieser Abhandlung sucht der Verf. die Einfachheit und Einzigartigkeit Gottes zu begründen unter der Voraussetzung einer gewissen hypostatischen Verschiedenheit. Er nähert sich aber zusichtlich dabei monarchianischen Gedanken, ohne doch in sie einzumünden. In dem sehr merkwürdigen Traktat ferner über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit (Ryssel a. a. O. S. 71 f., 118 f.) an Theopompus (ob echt?) wird sogar über dies Thema gehandelt, ohne daß eine Scheidung zwischen Vater und Sohn in diesem Zusammenhang auch nur angedeutet wird — der Verf. stellt sie freilich auch nicht in Abrede. Es gehört eben zu den Eigentümlichkeiten der origenistischen Theologie, daß alle ihre Formeln in utramque partem interpretiert und verwertet werden, daß nicht nur auf dem Wege der Halbierung etwa, sondern schon auf dem der Gruppierung die Sätze des Origenes den verschiedensten dogmatischen Absichten dienstbar gemacht werden konnten. So trat in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts bei der Flüssigkeit aller dogmatischen Begriffe ein Zustand theologischer Versumpfung ein, der auch die monarchianischen Lehrweisen mitbetraf; denn das, was z. B. Athanasius und die späteren als Sabellianismus kennen, ist ein Sammelbegriff für verschiedene Lehrweisen, welche durch philosophische, selbst alexandrinische Philosopheme bereits entstellt sind, sich aber allerdings in dieser Gestalt besonderen Beifalls bei den spekulativen Theologen unserer Tage erfreuen. Der kühne Versuch des Paul von Samosata, auf die älteste Tradition zurückzugehen, scheiterte sofort, und auch das Unternehmen Marcells, die gesamte alexandrinische Theologie bei seite zu lassen und durch Wiederaufnahme biblischer Gedanken und der irenäischen Theologie das christologische Problem zu lösen, kam zu spät. Das Problem blieb auf dem Boden der origenistischen Theologie gebannt und wurde auf diesem entschieden.

Adolf Harnack.

Monate bei den Hebräern s. d. AA. Jahr bei den Hebr. Bd VIII S. 524,50ff. und Mond unten.

Monate, päpstl. s. d. A. Menses papales Bd XII S. 629.

Mond bei den Hebräern. — Vgl. die Artikel „Mond" von Winer, RWB, 1848; von J. G. Müller in Herzogs RE.[1], Bd IX, 1858; von Kuenen in Schenkels BL IV, 1872; von Riehm in seinem HWB., 11. Liefer. 1879, 2. A. 1894, Bd II; Art. Moon von T. G. Pinches in Hastings' Dictionary of the Bible III, 1900 und von A. C. Paterson in der Encyclopaedia Biblica III, 1902.

Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, 1890, S. 101—108: „Der Mond"; Zimmern in: Die Keilinschriften und das Alte Testament von E. Schrader[3], 1903, passim, besonders S. 361—367: „Der Mondgott Sin". — Über die „Mondfeste": Wellhausen, Geschichte Israels, Bd I, 1878 (2. Auflage 1883 und später: Prolegomena zur Geschichte Israels), S. 115—119; Benzinger, Hebräische Archäologie, 1894, S. 464—466; Nowack, Hebräische Archäologie, 1894, Bd II, S. 138—144. — J. Hildesheimer, Die astronomischen Kapitel in Maimonidis Abhandlung über die Neumondsheiligung, in dem Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin pro 5641 (1880—1881), S. 3—64.

Der Mond wird in der poetischen Sprache des AT לְבָנָה „der Weiße" genannt, vielleicht von seinem im Gegensatz zur Sonne matten Lichte, vielleicht aber ein uraltes Wort von nicht mehr durchsichtiger Bedeutung (vgl. unten § III, 2 über Laban). Auf die Farbe könnte auch verweisen der gewöhnliche Name יָרֵחַ, etwa „der Fahle" (vgl. ירק „grün, gelb sein", Gesenius); eher aber wohl bezeichnet dies Wort den „Wanderer" (vgl. ארח mit de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen ... übliche Bildung der Nomina, AGG XXXV, 1889, S. 16 und dazu noch assyr. arhu „Monat"). Der Neumondtag, eigentlich der Neumond selbst, heißt חֹדֶשׁ „der Neue", חדש auch im Phönicischen, und der Vollmond oder die Vollmondszeit כֶּסֶא oder כֶּסֶה, eine Bezeichnung, die wahrscheinlich zu erklären ist nach dem assyrischen kusê'u „Mütze", nämlich aus der Vorstellung, daß der Mondgott zur Vollmondszeit eine Kopfbinde (agû) trägt (Jensen S. 101. 104; Zimmern S. 362; vgl. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen II, 1900, S. 271).

Daß Jes 14, 12 unter הֵילֵל der Mond zu verstehen sei (Zimmern S. 565 Anmerkg. 7 nach Wincklers Vorgang), ist schwerlich anzunehmen, da arab. hilâl die Neumondsichel bezeichnet, bei dem „Sohn des Morgengrauens" aber nur etwa an die Sichel des abnehmenden Mondes gedacht werden könnte, weil nur diese am Morgen sichtbar ist. Es ist also doch wohl bei der alten Erklärung vom Morgenstern zu verbleiben.

Mondfinsternisse stellte man sich, wie es scheint, im hebräischen Altertum, wie bei vielen andern Völkern (s. Roscher, Über Selene und Verwandtes, 1890, S. 92 und N. G. Politis bei Roscher a. a. O., S. 186 ff.), vor als verursacht durch einen den Mond verschlingenden Drachen. Jedenfalls besteht jetzt in Syrien dieser Glaube, wobei der Drache mit حوت bezeichnet wird (Littmann, Mit und Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins 1901, S. 21). Hi 26, 13 mag darauf hinweisen (s. A. Drache zu Babel Bd V S. 8,9ff.). — Ausführliche Darstellungen des Mondes in seinem Umlauf und seinem Verhältnis zur Sonne werden im Buche Henoch gegeben c. 72, 3. 37; c. 73 f.; c. 78 f.

Der Mond war im Leben der Hebräer nicht nur als Zeitmesser und wegen des ihm zugeschriebenen physischen Einflusses auf die Erdwelt von Bedeutung, sondern auch in der Verehrung der abgöttischen Israeliten nahm er eine nicht unbedeutende Stelle ein. Vielleicht that er es schon im Kultus der ältesten Hebräer.

I. Der Mond als Zeitmesser. Die in regelmäßigen Perioden wechselnden Phasen des Mondes haben alle Völker veranlaßt, nach ihm die Zeit zu bestimmen, und genauer und schon früher wohl, als das selbe geschah nach den erst in langern Zeitabschnitten wahrnehmbaren Veränderungen des Sonnenlaufs. Jer 31, 35 ist die Rede von den Satzungen des Mondes und der Sterne, nicht von denen der Sonne, weil jene sich in ihrem regelmäßigen Wechsel viel deutlicher beobachten lassen als diese. Der Mond heißt von der Berechnung der Zeit nach ihm in indogermanischen Sprachen „der Messer" (sanskrit. mâs von mâ „messen", s. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, bearbeitet von C. Böttger, Bd I, 1866, S. 6). Bei den Ägyptern ist der Mondgott Tehuti (Thoth) der Gott des Maßes, dann der Wissenschaft, von ...

identifiziert mit dem vieler Dinge kundigen Hermes (ſ. Pietſchmann, Hermes Trismegiſtos, 1875).

1. Monat und Woche (vgl. A. Woche). Wie andere Völker rechneten auch die Hebräer nach den Perioden, in welchen der Mond die verſchiedenen Stadien ſeiner Erſcheinung für die Erde durchläuft, und benannten eine ſolche Periode nach dem Monde mit dem altſemitiſchen Namen (ſ. Dillmann, Über das Kalenderweſen der Israeliten vor dem babyloniſchen Exil, Monatsbericht der kgl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, 27. Okt. 1881, S. 929) ירח oder nach dem Namen des zum erſten Male wieder erſcheinenden Mondes חדש, letzteres Wort im Phöniciſchen nur in der Bedeutung „Neumondtag" nachweisbar neben ירח „Monat". Die Araber und Hebräer rechneten wie andere Völker, die reine Mondmonate zählen (ſ. Ideler, Handb. der Chronologie, Bd I, 1825, S. 80), den Tag von Abend zu Abend, wie für das AT aus dem Feſtkalender und auch aus Pſ 104, 19ff. erſichtlich iſt (nicht dagegen, wie mir ſcheint, aus Gen. c. 1). Dieſe Voranſtellung der Nacht hängt zuſammen mit ihrer Wichtigkeit für das Leben der Jäger- und Nomadenvölker (vgl. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern, 1876, S. 74ff.). Die entſprechende, bei den Arabern und noch ſonſt bei Völkern niederer Kulturſtufe übliche Zählung der Nächte und nicht der Tage läßt ſich im AT, deſſen Ausſagen ſämtlich aus der Periode des Ackerbaus ſtammen, nicht mehr nachweiſen.

Wahrſcheinlich beruht auch die ſiebentägige Woche zunächſt auf dem Mondumlauf, nämlich auf der Vierteilung des Mondumlaufs von 29 Tagen und 12 Stunden, indem man für die ſich daraus ergebenden $7\frac{3}{8}$ Tage in runder Summe 7 Tage ſetzte (ſo Ideler a. a. O., S. 60).

Es wäre aber andererſeits nicht undenkbar, daß die möglicherweiſe in Babylonien aufgekommene ſiebentägige Woche von Haus aus ſich vielmehr auf die ſieben Planeten gründet, die man in Babylonien frühzeitig beobachtete und als Gottheiten verehrte (Kuenen, De Godsdienst van Israël, Haarlem 1869f., Bd I, Kap. IV Anmkg. 5; engl. Ausgabe Bd I, S. 264). F. v. Andrian (Die Siebenzahl im Geiſtesleben der Völker, Mt der anthropologiſchen Geſellſchaft in Wien, Bd XXXI, 1901, S. 225—274) nimmt an (S. 262ff.), daß überhaupt „die kosmiſch-myſtiſche 7 von den älteſten Culturſitzen in Meſopotamien nach den verſchiedenſten Weltrichtungen ausſtrahle". Doch läßt ſich die Kombinierung der ſieben Tage mit den ſieben Planeten erſt ſehr ſpät nachweiſen, erſt ſeit der römiſchen Kaiſerzeit. Den dies Saturni nennt zuerſt Tibull (geb. 59 v. Chr.). Dio Caſſius um 200 n. Chr. iſt dagegen nicht, wie ſich bei Frühern angegeben findet, der erſte, welcher die ſieben Planetennamen der Tage nennt. In Kleinaſien kommen ſie ſchon um 100 Jahre früher vor: Apollonius von Tyana beſaß ſieben Ringe für die ſieben Tage mit dem Planeten jedes Tages (Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, 1902, S. 240). Plutarch in der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts hat ſich mit dem Problem der Reihenfolge der Planeten in den Tagenamen beſchäftigt (Maaß S. 268). Schon ein pompejaniſches Wandgemälde, das ungefähr um 50 n. Chr. angeſetzt wird, zeigt die ſieben Planeten, mit Saturn beginnend, in der Folge der Tagenamen (Maaß S. 265). Es iſt immerhin denkbar, daß dieſe Benennung der Tage den Abendländern, wie man vermutet hat, aus Babylonien, etwa durch Vermittelung der Syrer zugekommen war (ſo Schrader, Der babylon. Urſprung der ſiebentägigen Woche, ThStK 1874, S. 343ff.; Nöldeke, Die Namen der Wochentage bei den Semiten, Zeitſchrift für Deutſche Wortforſchung I, 1901, S. 161—163).

Nachweiſen läßt ſich aber ein Zuſammenhang der Tagenamen mit irgendwelcher bei den Babyloniern gebräuchlichen Planetenfolge nicht, und babyloniſche Herkunft der Tagenamen iſt ſchon deshalb nicht wahrſcheinlich, weil bei den Babyloniern wohl die Bedeutſamkeit eines ſiebenten, aber nicht jedes feſtſtehenden ſiebenten Tages zu konſtatieren iſt. Vielmehr finden ſich Spuren dafür, daß der bedeutſame ſiebente Tag der Babylonier ſich nach dem dreißigtägigen Monat richtete, da in babyloniſchen Hemerologien der 7., 14., 21. und 28. Tag und daneben der 19. Tag ausgezeichnet werden, nämlich die betreffenden Tage jedes Monates, der 19. deswegen, weil er mit den 30 Tagen des vorhergehenden Monates zuſammen der 49. Tag iſt und ſo den 7mal ſiebenten Tag darſtellt (Jenſen, Die ſiebentägige Woche in Babylon und Niniveh, Zeitſchr. f. Deutſche Wortforſch. I, S. 150—160). Übrigens hat auch die hebräiſche Woche, wenn ſie aus der Vierteilung des Mondumlaufs entſtanden iſt, ſich gewiß urſprünglich innerhalb eines jeden Monates bewegt und iſt erſt ſpäter eine feſte, von dem Mondumlauf unabhängige geworden (Wellhauſen¹ S. 116). Die nicht an den Monat gebundene Weiterbewegung der Woche wendet Nöldeke (a. a. O., S. 160) ein

gegen ihre Entstehung aus dem Mondmonat. Aber die Unbequemlichkeit einer an den Mondumlauf gebundenen und deshalb variierenden Wocheneinteilung konnte doch sehr wohl Veranlassung geben, die Woche zu einer festen zu machen. Eher kann sich mit Nöldeke daran zweifeln, daß „das alte israelitische Bauernvolk" diese „geniale Erfindung" gemacht haben sollte.

Jedenfalls ist der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche und ihre Entstehung aus dem Planetendienst Babels sehr zweifelhaft. Die Annahme besitzt große Wahrscheinlichkeit, daß zuerst im Hellenismus des Orients die Kombinierung der Planetengötter babylonischen Ursprungs mit der siebentägigen Woche der Juden vollzogen worden ist (Maaß a. a. O., S. 278 f.). Vielleicht aber fand diese Kombinierung doch schon ältere Anknüpfungspunkte vor in westsemitischen Anschauungen. Es läßt sich dafür vielleicht an die Siebenzahl der phönicischen Kabiren denken. In einer phönicischen Tempelinschrift aus Kition anscheinend etwa aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert ist die Rede von Tagesgöttern, nämlich von „Herren der Tage", [illegible] (Corpus Inscriptionum Semiticarum, I n. 86 B 1), wobei es an sich nahe läge, darunter Gottheiten eines kleinern Zeitabschnittes, wie etwa der Woche, zu verstehen. Da aber in der vorhergehenden Zeile von Göttern des Neumondtages die Rede ist, wird man doch wohl bei den „Herren der Tage" an Gottheiten der übrigen Monatstage zu denken haben. Hier könnte ägyptischer Einfluß vorliegen. Irgendwie scheinen aber auf kanaanäischem Boden die Zahlen schon in alter Zeit mit Heiligem und Göttlichem in Verbindung gebracht worden zu sein. Dafür läßt sich geltend machen der Ortsname Beerscheba „Siebenbrunnen", wohl auch Kirjat-Arba „Vierstadt", wahrscheinlich ferner der phönicische Gottesname Esmun, der doch wohl mit der Acht zusammenhangt, schwerlich dagegen der Ortsname Baal-Schalischa, der kaum mit der Zahl drei direkt etwas zu thun hat. Für den Namen Beerscheba hat man freilich geglaubt an eine Rundzahl denken zu sollen; aber da dieser Ort seit alten Zeiten ein Heiligtum war (Gen 21, 31), ist es doch sehr wahrscheinlich, daß der Name mit kultischer Bedeutung in Zusammenhang steht. Die beiden Namen Beerscheba und Kirjat-Arba scheinen nach ihrer Bildung und dem in der Genesis über sie Angegebenen vorisraelitisch zu sein. Planetengötter waren etwaige kanaanäisch-phönicische Zahlengötter von Haus aus kaum, da Planetendienst überhaupt nicht kanaanäisch gewesen zu sein scheint. Da ich aber nicht wüßte, was anderes als die sieben Planeten der Heiligkeit speziell der Siebenzahl auf kanaanäischem Boden zu Grunde liegen sollte, so könnte hier uralter babylonischer Einfluß anzunehmen sein. Die für die israelitische Anschauung vielleicht ausreichende Herleitung der Heiligkeit der Sieben aus der des Sabbats kann hier nicht in Betracht kommen. Indessen werden Bedenken gegen alte Heiligkeit gerade der Siebenzahl auf phönicischem Boden dadurch nahe gelegt, daß in den gewiß nach phönicischem Vorbild gewählten Zahlen des Salomonischen Tempels die Sieben keine Rolle spielt, sondern nur die Zehn und Zwölf: zehn Becken, zweimal fünf Leuchter und zwölf Rinder unter dem „Meer". Daß die zehn Leuchter siebenarmig waren, wie der eine Leuchter der Stiftshütte und des nachexilischen Tempels, läßt sich nicht nachweisen und ist, weil diese Besonderheit gewiß angegeben sein würde, nicht wahrscheinlich. Sehr hohes Alter der Heiligkeit der Sieben bei den Hebräern ist dagegen ersichtlich aus dem Worte „sich siebnen" in der Bedeutung von „schwören".

Auch wenn die Heiligkeit der Siebenzahl auf semitischem Boden von den Planeten abzuleiten sein sollte, könnte doch die Kombinierung der sieben Tage mit den Planeten erst sehr spät aufgekommen sein, als die Woche längst feststand. Und selbst wenn die Wochentage schon verhältnismäßig frühzeitig mit den Planeten kombiniert worden sein sollten, bleibt doch die einfachste Erklärung für die Entstehung der siebentägigen Woche das von dieser Kombinierung unabhängige Bedürfnis nach Unterabteilungen des Mondmonates.

2. Monat und Jahr (vgl. A. Jahr Bd VIII, S. 524 ff.). Wie immer die Woche entstanden sein möge, das hebräische Jahr war sicher ein Mondjahr von 12 Mondmonaten. Aus nachbiblischer Zeit wissen wir, daß die Juden den Anfang eines neuen Monats variierend nach dem Ablauf von 29 oder 30 Tagen ansetzten, je nachdem der neue Mond am dreißigsten Tage am Himmel gesehen oder nicht gesehen wurde (s. Bd VII S. 1[illegible] vgl. Maimonides bei J. Hildesheimer a. a. O., S. [illegible]). Daß die Rechnung nach Mondmonaten und dann doch auch nach Mondjahren bei den Hebräern die gewöhnliche schon in sehr alten Zeiten war und wohl die ursprüngliche, zeigen deutlich genug die von dem Mond entlehnten Namen für den Monat, namentlich [illegible]

S. 931; dagegen beantwortete Seyffarth die Frage: „Haben die Hebräer schon vor Jeru

salems Zerstörung nach Mondmonaten gerechnet?" ZdmG II, 1848, S. 344–355 aus unzureichenden Gründen verneinend).

Allerdings finden sich im AT Spuren von Bekanntschaft mit dem Sonnenjahr, so in der Angabe der Lebensdauer des Henoch (חנוך, vielleicht ursprünglich ein Gott des Jahresanfangs, von חנך „einweihen", so Ewald) in der priesterlichen Schrift auf 365 Jahre (Gen 5, 23), die Zahl der Tage des Sonnenjahrs; so ferner in der Berechnung der Dauer der großen Flut in derselben Quellenschrift auf 1 Jahr und 11 Tage, d. h. ein Mondjahr (= 354 Tage) + 11 Tage, also 365 Tage oder ein Sonnenjahr (vom 17. Tage des zweiten Monates bis zum 27. des zweiten Monates im andern Jahre, Gen 7, 11; 8, 14), wobei deutlich ist, daß dem Verfasser des uns vorliegenden Referates die Berechnung des Jahres auf 365 Tage nicht geläufig war, da er jene andere Zählungsart substituierte (Dillmann, Genesis[6], 1892, S. 130 f.). Es wäre danach möglich, daß das Sonnenjahr wirklich bei den Hebräern das ältere war und erst später durch das Mondjahr verdrängt wurde; doch können jene beiden Spuren von Bekanntschaft mit dem Sonnenjahr zu erklären sein aus Berührungen mit dem Ausland, etwa mit den Ägyptern, die das Jahr auf 12 dreißigtägige Monate und 5 Zusatztage, also auf 365 Tage berechneten.

Aber gerade jene Ansetzung der 365 Tage in der priesterlichen Schrift auf ein Jahr und 11 Tage zeigt unabweisbar, daß der Erzähler nach dem Mondjahr von 354 Tagen zu rechnen gewohnt war. Daß überhaupt andere Monate und Jahre als Mondmonate und Mondjahre in der im AT wirklich angewandten Zeitrechnung zur Geltung kommen, läßt sich nirgends direkt erkennen. Indirekt allerdings verweist auf ein Jahr von 360 Tagen (also von 12 dreißigtägigen Monaten, somit nicht reinen Mondmonaten), wie es die Babylonier und Ägypter gebrauchten, die Ansetzung von Perioden der Sintflut in einer besondern Quelle der priesterlichen Schrift zu 150 Tagen (Gen 7, 24; 8, 3). Freilich ist die Zahl 150 nicht aus 5mal 30 entstanden, wie man gewöhnlich angenommen hat (so A. Jahr Bd VIII, S. 526, 10 ff.; Dillmann, Kalenderwesen, S. 930). Winckler („hamuštu", Altorientalische Forschungen, II. Reihe, Heft 1, 1898, S. 99) hat gegen diese Annahme mit Recht eingewendet, daß auf diese Weise die Einführung der Fünfzahl unerklärt bleibe. Vielmehr scheint hier die von Winckler doch wohl konstatierte Berechnung nach einer fünftägigen Woche, **hamuštu**, zu Grunde zu liegen, nämlich die Zwölfteilung einer Jahres-**hamuštu** von 1800 = 360 × 5 Tagen. Eben dieselbe Berechnung (nicht etwa eine nicht zu erklärende Dreiteilung des Monates, so A. Jahr a. a. O.; Dillmann, Kalenderwesen, S. 930 f.) ist wohl auch zu erkennen in der im AT mehrfach vorkommenden Angabe eines zehntägigen Zeitraums (Gen 24, 55; Ex 12, 3 u. s. w., Winckler a. a. O., S. 100). Andernfalls wäre auf die ägyptische zehntägige Woche (s. Lepsius, Die Chronologie der Aegypter, Bd I, 1849, S. 132 f.) zu verweisen, die aber wohl ihrerseits aus der **hamuštu** entsprungen sein wird. Diese wird ferner die Grundlage sein für den Monat von 30 = 6 × 5 Tagen. — Jedenfalls lassen sich Perioden von 150 Tagen einem Mondjahr nicht eingliedern. Aber auch die Angabe der Perioden von 150 Tagen zeigt nur, daß dem Berichtenden ein Jahr von 360 Tagen bekannt, nicht daß es bei den Hebräern gebräuchlich war.

Bei der Einhaltung eines Jahres von 12 Mondmonaten mußte man beobachten, daß dieses Jahr sich mit dem Kreislauf der Jahreszeiten nicht deckte, daß die Jahreszeiten sich nach dem Sonnen-, nicht nach dem Mondumlauf bestimmen, und die Einrichtungen des Landmanns mußten auf jenen Bezug nehmen, nicht auf diesen. Daher die Ausgleichung des Mondjahrs mit dem Sonnenumlauf durch den erst aus nachalttestamentlicher Zeit bezeugten, gewiß aber in irgendwelcher, vielleicht ziemlich willkürlichen, Ansetzung schon ältern Schaltmonat (vgl. Dillmann a. a. O., S. 933). Er ist nach babylonischem Vorbild aufgekommen. Die Babylonier setzten auf 19 Jahre 12 Gemeinjahre und 7 Schaltjahre mit einem dreizehnten Monat an (s. F. X. Kugler, Die Babylonische Mondrechnung, Zwei Systeme der Chaldäer über den Lauf des Mondes und der Sonne, 1900, S. 69 ff.).

Von der im AT vorliegenden und, wie es scheint, allgemein- und altsemitischen Zeiteinteilung nach dem Mondlauf hat sich bei den Mandäern, wohl direkt aus babylonischer Quelle, eine Erinnerung erhalten, die das Prinzip dieser Einteilung deutlich geltend macht, indem in einer der mandäischen Schriften der Demiurg Ptahil spricht: „Ich gab den Mond zur Rechnung für die Welt" (Brandt, Die Mandäische Religion, 1889, S. 61).

3. Neumondtag und Festkalender. Die Wiederkehr des neuen Mondes wurde von den Hebräern bei der Wichtigkeit, die er für die Ordnung des Lebens hatte, mit be-

sonderer Freude begrüßt und einstmals festlich gefeiert, vielleicht ein Rest alter göttlicher Verehrung des Mondes (Kuenen a. a. O., S. 211 f., 266 f.; vgl. unten § III, 1). Das Fest des Neumondtages ist eines der ältesten unter den hebräischen Festen und wurde wie der Sabbat durch Ruhe gefeiert (Am 8, 5). In der Geschichte Davids (1 Sa 20, 5 f. 24) und in der Elisa-Geschichte (2 Kg 4, 23) wird das Neumondfest genannt. Bei den ältern Propheten (Am 8, 5; Ho 2, 13; Jes 1, 13; vgl. 2 Kg 4, 23) wird es in Parallele mit dem Sabbat erwähnt (Ho 5, 7 dagegen ist schwerlich vom Neumondtag die Rede; der Text ist offenbar korrupt, wahrscheinlich gerade in dem Worte חדשׁ). Wenn das hebräische Verbum הלל, das den Festjubel bezeichnet, mit der arabischen Benennung des Neumondes hilâl zusammenhängen sollte (Wellhausen, Prolegomena[2], S. 117), so ergäbe sich daraus sehr hohes Alter der Neumondsfeier. Der Zusammenhang ist aber doch zweifelhaft (Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes[1], 1887, S. 107 ff.).

In dem jehovistischen Gesetz, dem Bundesbuch, und im Deuteronomium wird der Neumondtag nicht genannt, sondern als Feste nur der Sabbat und die drei alten Jahresfeste. Die Nichterwähnung ist namentlich im Bundesbuch auffallend, da doch noch Jesaja den Neumondtag als Festtag kennt. Offenbar ist die Tendenz jener Gesetzgebungen dahin gegangen, den Neumondtag durch den Sabbat, mit dem ihn seine wechselnde Ansetzung in Kollision brachte, zu verdrängen. Auch mögen abergläubische Gebräuche, die sich mit der Beobachtung des neu erscheinenden Mondes etwa verbanden, die Feier seines Tages anstößig gemacht haben (Wellhausen). Der Neumondtag hat sich aber, wie aus den Propheten zu sehen ist, im volkstümlichen Bewußtsein und Brauche noch länger als Fest behauptet. In Ezechiels Gesetz (Ez 46, 1 ff.) und im Priesterkodex (Nu 28, 11 ff.), dessen Festkalender in der vorliegenden Form nachdeuteronomisch ist, kommt der Neumondtag auch für den legalen Kultus zur Geltung, jedoch in anderer Weise als in der ältesten Zeit. Er ist nicht mehr, wie früher, ein Ruhetag, wird aber durch Vermehrung der Opfer über die täglichen hinaus ausgezeichnet. Dies neue Hervortreten des Neumondtages hat gewiß darin seinen Grund, daß der gesamte Festkalender der spätern priesterlichen Gesetzgebung bestimmt nach dem Mondlauf geordnet ist, was im Bundesbuch und im deuteronomischen Gesetz nicht der Fall ist. Es ist demnach speziell der Mond gemeint, wenn nach der priesterlichen Schrift des Pentateuchs zu den Aufgaben der von Gott erschaffenen Himmelslichter die Bestimmung der Feste (למועדים) gehört (Gen 1, 14; vgl. Ps 104, 19; Sir 43, 6 ff.). — Nach dem Schema der heiligen Siebenzahl hat im Priesterkodex der Neumondtag des siebenten Monates vor den andern die Auszeichnung eines wirklichen Festtages erhalten (Le 23, 24; Nu 29, 1 ff.).

Das Bewußtsein, daß die Festzeiten, wenigstens daß die des siebenten Monates, nach dem Mondlauf geordnet seien, spricht sich deutlich in Ps 81, 4 aus. Der Chronist erwähnt mehrfach das Neumondsopfer als eine bestehende Ordnung (1 Chr 23, 31; 2 Chr 2, 3; 8, 13; 31, 3; Esr 3, 5; Neh 10, 34). Noch im spätern Judentum spielt der Neumondtag als ein geweihter Tag eine Rolle (Kol 2, 16) und neben den Numenien auch die Pronumenien, entsprechend den Vorsabbaten (Judit 8, 6).

Auf den 15. des Monates, also auf den Vollmondtag, fallen im Priesterkodex zwei der großen Jahresfeste, Mazzot- und Laubhüttenfest, von denen wahrscheinlich das letztere Ps 81, 4 mit dem Fest am Vollmondtag gemeint ist. Vielleicht wird Pr 7, 20 die Rückkehr des verreisten Ehemanns am Vollmondtag deshalb erwartet, weil er zu diesem Tag als zu einem Festtag daheim sein will.

Auch auf griechischem Boden ist nach Diels („Ein orphischer Demeterhymnus" in der „Festschrift Theodor Gomperz dargebracht", 1902, S. 9) „im Apollocult . . . in Folge der Bedeutung des Mondes und seiner Phasen für die alten Feste ein Cult der siebentägigen Fristen entstanden". Diese mit semitischen, speziell mit den hebräischen, Festzeiten parallel gehende Ordnung der Feste in siebentägigen Fristen und zugleich mit Berücksichtigung der Mondphasen — mag sie nun spontan auf griechischem Boden entstanden oder von semitischen Einflüssen abhängig zu denken sein — kann der Anschauung zur Bestärkung dienen, daß die hebräische Woche auf nichts anderm als auf der Vierteilung des Mondumlaufs beruhe.

II. Physischer Einfluß des Mondes auf die Erdwelt. Im Altertum schrieb man wohl aller Orten dem Mond einen Einfluß zu auf das Wachstum der Pflanzenwelt, eine Annahme, die begründet wird mit der Behauptung, daß der Mond den Taufall befördere, und auf der Thatsache beruht, daß in mondhellen Nächten der Taufall besonders reichlich ist (s. Belege: Baudissin, Jahve et Moloch, 1874, [illegible] Anmkg. 3; Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 241; II, [illegible]

S. 151 Anmkg. 3; wozu ferner: Cornutus [Phurnutus], De natura deorum c. 34, S. 233 ed. Gale; Appulejus, Metamorph. XI, 1, S. 205 ed. Eyssenhardt; vgl. Welcker, Griech. Götterlehre, Bd I, 1857, S. 552 f.; Goldziher, Der Mythos, S. 185 f. und besonders Roscher, Über Selene, S. 19 ff.). Unter den griechischen Zeugnissen für diese Auffassung ist namentlich beachtenswert die Darstellung der Ersa, der Göttin des Taus, bei Alkman als einer Tochter der Selene und des Zeus. Wachsen und Gedeihen nicht nur der Pflanzen sondern auch der Tiere leitete man in Griechenland und anderwärts bei den Indogermanen von dem zunehmenden Mond ab, dessen eigenes Wachsen auch Wachstum zu befördern schien (Roscher S. 61 ff.). Von diesen Anschauungen findet sich im AT keine direkte Spur. Dt 33, 14, wo von den „Spenden des Triebes der Monde (ירחים)" neben den „Spenden der Erzeugnisse der Sonne" die Rede ist, denkt schwerlich an den vom Monde bewirkten Taufall (so Steuernagel z. d. St.), da dann nicht der Plural ירחים stehen würde, auch v. 13 schon von dem Tau als einer Spende des Himmels die Rede war. Die Aussage wird sich beziehen auf die in der Reihenfolge der Monate gespendeten verschiedenen Jahreserträgnisse. Der immerhin neben שמש auffallende Plural ירחים wird daraus zu erklären sein, daß der Verfasser des vorliegenden Textes von Dt 33, 14 in dem Jakobssegen (Gen 49, 25 statt ורחם שדים fälschlich ירחים שמש gelesen hat (vgl. Bertholet z. d. St.).

Auf den Mond als den Urheber der Fruchtbarkeit deutet in westsemitischen Kulten die Verehrung der weiblichen Naturgottheit, wenn diese wirklich als Mondgottheit aufgefaßt wurde (s. A. Astarte Bd II, S. 154 f.). Überall erscheint hier die weibliche Gottheit als die das Leben der Erd- und namentlich der Pflanzenwelt begünstigende. In der Gestalt der Atargatis wurde sie als die Urheberin der befruchtenden Feuchtigkeit geradezu in eine Wassergottheit umgewandelt (s. A. Atargatis Bd II, S. 171 f. 177, 47 ff.). Die weiblichen Gottheiten der Westsemiten waren wohl ferner Helferinnen bei den menschlichen Geburten. Daher wird es kommen, daß in Juda die als Himmelskönigin bezeichnete Göttin besonders von den Weibern verehrt wurde (s. A. Astarte, S. 155 f.). Bei den Indogermanen spielten Mondgottheiten diese Rolle; man brachte mit den Geburten den Mond in Zusammenhang, ausgehend von der Beobachtung des Monatlichen beim Weibe und der nach Monaten zu berechnenden Entwickelung im Mutterleib (Cicero, De nat. deor. II, 16, 119: Luna graviditates et partus adferat maturitatesque gignendi; vgl. Roscher S. 55 ff.).

Doch das Mondlicht hielt man unter Umständen nach Ps 121, 6 bei den Hebräern auch für schädigend (anders Hupfeld z. d. St.), wie es zu allen Zeiten bei wohl allen Völkern mit dem Erd- und Menschenleben in fördernde und zugleich schädigende Beziehung gesetzt worden ist, in schädigende unter anderm wegen seiner nachteiligen Einwirkung auf die Augen. Auch stellte der abnehmende Mond an sich selbst das Vergehen dar, wie der zunehmende das Wachstum (vgl. Roscher S. 66 ff.). Wohltätigen Einfluß des Mondes auf die Gesundheit dachte man wohl verbunden mit dem ihm zugeschriebenen Taufall: in der syrischen Baruch-Apokalypse (73, 2) „steigt Gesundheit herab im Tau".

Erst aus der neutestamentlichen Zeit haben wir in der Bezeichnung *σεληνιαζόμενοι* „Mondsüchtige" für bestimmte Kranke (Mt 4, 24; 17, 15) ein direktes Anzeichen dafür, daß die Juden, wie seit alters auch andere Völker, von dem Monde gewisse Krankheitserscheinungen abhängig dachten. Gemeint sind mit den Mondsüchtigen in den evangelischen Berichten (vgl. Mc 9, 22) unverkennbar, wie mir scheint, Epileptische. Man könnte etwa diese Darstellung aus einer ältern entstanden denken, welche Fieberkranke beschrieben hätte. Bei den Babyloniern lassen der Mondgott Sin und der andere Mondgott Nergal in Wasser und in Feuer fallen. Nach Zimmern (a. a. O., S. 363 f. 366) soll dies von Fieberfrost und Hitze zu verstehen sein, was als richtige Erklärung kaum zu beanstanden ist, da neben dem „Fallen in Wasser und in Feuer", wie es scheint als anderer Ausdruck für dieselbe Sache, vom „Erglühen und Erblassen des Gesichtes" die Rede ist (Zimmern S. 364 Anmkg. 1; vgl. S. 112 Anmkg. 1). Ebenso fällt der *σεληνιαζόμενος* in Feuer und in Wasser (Mt 17, 15; Mc 9, 22). Aber da man anderwärts im Altertum zweifellos die Epilepsie vom Mond ableitete (s. Roscher S. 68 f. 167 und N. G. Politis bei Roscher a. a. O., S. 185), so liegt doch kein Grund vor, die deutlichen Angaben der Evangelien aus einem Mißverständnis zu erklären. — Zimmerns (a. a. O., S. 366. 415) Deutung des שָׁרָב Jes 49, 10 als vom Mond ausgehende Fieberglut scheint mir auf nicht ganz sichern Kombinationen zu beruhen, auch für den Zusammenhang in Jes 49, 10 weniger gut zu passen als die Erklärung vom Glutwind der Wüste.

Mit der Vorstellung von verderblichem Einfluß des Mondes hängt es wohl zusammen, daß bei den Mandäern der Mond mit dem Todesengel Sawriël identifiziert wird (Brandt, Die Mand. Religion, S. 126; ders., Mandäische Schriften, 1893, S. 15. 85). Der babylonische Gott Nergal, der sekundärer Weise als Mondgott gedacht wird, ist ein Gott der Seuchen und des Totenreiches (Zimmern S. 412 f.). Bei den Griechen wird der Mond, namentlich in der Gestalt der Hekate, zu den Seelen der Abgeschiedenen in Beziehung gesetzt (Roscher S. 90 f.).

Einen rabbinischen Einfall über die Stellung des Mondes im Kosmos s. bei Ferd. Weber, Jüdische Theologie², 1897, S. 201.

III. Kultische Verehrung des Mondes. 1. Monddienst bei den Hebräern. Nicht nur in den von abgöttischen Israeliten verehrten weiblichen Gottheiten wurde vielleicht der Mond angebetet, also indirekt — denn der nächste Gegenstand der Anbetung waren dabei Baumstamm oder Bild der Göttin (s. AA. Astarte und Atargatis Bd II, S. 147 ff. 171 ff.) —, sondern daneben fand auch direkte Verehrung des am Himmel stehenden Mondes statt. Die bestimmten im AT erwähnten Fälle der Verehrung von Sonne und Mond wie überhaupt des eigentlichen Gestirndienstes beruhen auf spätern Berührungen mit den Assyrern und Babyloniern, obgleich jedenfalls diese Art der Anbetung an sich ursprünglicher ist als die Verehrung der Sonne und des Mondes in personifizierter Gestalt. Von direkter Anbetung des Mondes wie der Gestirne überhaupt ist im AT erst seit dem Ende der Königszeit die Rede. Die Anbetung des Mondes wird im Deuteronomium verboten neben der Verehrung von Sonne und Himmelsheer (c. 4, 19; 17, 3). König Josia that in Befolgung dieses Gesetzes denjenigen Einhalt, welche der Sonne, dem Monde, dem Tierkreis und dem ganzen Himmelsheer räucherten (2 Kg 23, 5). Über den Dienst der Sonne, des Mondes und des ganzen Himmelsheeres in Jerusalem klagt Jeremia c. 8, 2, allgemein über den des Himmelsheeres c. 19, 13, ebenso Zephania c. 1, 5. Unter der zu Jeremias Zeit verehrten Himmelskönigin ist keinenfalls direkt der Mond, vielleicht aber eine Personifikation desselben in einer weiblichen Gottheit zu verstehen (s. A. Astarte Bd II, S. 155 f.). Wenn es schon von Josias Vorgänger Manasse heißt, daß er dem ganzen Himmelsheer diente (2 Kg 21, 3), so wird auch hier der Mond eingeschlossen zu denken sein. Dagegen hat der Redaktor des Königsbuches 2 Kg 17, 16 den ihm aus der letzten Periode Judas bekannten Dienst des Himmelsheeres gewiß fälschlich auch dem alten Reich Ephraim zur Last gelegt. Aber die vielleicht schon von Jesaja, vielleicht allerdings von einem Interpolator, genannten Monde, שַׂהֲרֹנִים (von arab. šahr „Mond“), als Schmuckgegenstand der Jerusalemerinnen (Jes 3, 18) hängen doch wohl zusammen mit Mondverehrung und ebenso die Saharonim als Schmuck der Kamele der Midianiter (Ri 8, 21. 26; vgl. unten § 2 über den aramäischen Gott Sahar und den südsemitischen Gottesnamen Sahrân). Diese Schmuckgegenstände werden eigentlich Amulete gewesen sein, wie sie in der Form des Vollmondes oder der Mondsichel bei indogermanischen Völkern vorkommen (Roscher a. a. O., S. 72 f.).

Die Mondverehrung im Reiche Juda wird (in den angeführten Stellen) dargestellt als bestehend in Sichniederwerfen und Räuchern. Anders ist Hi 31, 26 f. von Kußhänden für Sonne und Mond die Rede, eine Kultusart, welche der Verfasser des Buches, der bestrebt ist, die ältesten Sitten darzustellen, in die patriarchalische Zeit verlegt. Die Sitte, den Göttern Kußhände zuzuwerfen, kommt auch sonst im Altertum vor (Plinius, Nat. hist. XXVIII, 2 [5], 25; Lucian, Saltat. § 17; Encom. Demosth. § 19; vgl. 1 Kg 19, 18; Ho 13, 2). Die Räucheropfer für das Himmelsheer wurden nach Jer 19, 13 auf den Dächern der Häuser vorgenommen, ebenso überhaupt die Verehrung des Himmelsheeres nach Ze 1, 5 (vgl. 2 Kg 23, 12; Jer 32, 29), natürlich deshalb, weil man von dort die Gestirne schauen konnte. Es ist dies Nachahmung babylonischer Opfersitte (s. Zimmern S. 601).

Sichere Spuren dafür, daß der Monddienst schon von den Hebräern der ältesten Zeit geübt wurde, haben wir nicht. Allerdings könnte in der alttestamentlichen Feier des Neumondtages sich ein Rest alten Monddienstes erhalten haben (s. oben § 1, 4). Indessen ist dies Fest doch nicht für Monddienst beweisend, da die Feier vielleicht nur dem Anfang eines durch den Mond bezeichneten Zeitabschnittes gilt und der Gefeierte nicht notwendig ursprünglich der Mond selbst sein muß, sondern etwa der Himmelsgott sein kann, der das neue Licht des Mondes erstehen läßt. Nach der Analogie anderer semitischer Religionen liegt es aber freilich sehr nahe, hier alten Monddienst zu Grunde liegend zu denken. Auch darauf mag hingewiesen werden, daß der den alten Hebräern heilige Berg Sinai, wo er denn gelegen haben mag, vielleicht von dem babylonischen altsemitischen Mondgott Sin seinen Namen trug. Aber dieser Berg konnte [illegible]

als Gottesberg gelten, ohne daß sie gerade den speziellen Kultus ausübten, welcher dem Berge den Namen gegeben hatte; überdies läßt sich der Name des Berges und ebenso der der Wüste Sin auch noch anders erklären (s. Dillmann zu Ex 3, 1).

G. Margoliouth (Hebrew-Babylonian affinities, London 1899) allerdings und Hommel (Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung, 1901, S. 14 ff.) sehen Monddienst als die wesentliche Religionsform der ältesten Hebräer an. Aber die beiden Argumente, auf welche Hommel diese Annahme hauptsächlich stützt, sind nicht oder doch noch nicht gesichert. 'Ābî „mein Vater" und ʿamm „Oheim" in hebräischen Eigennamen sollen ursprünglich nach südsemitischen Anhaltspunkten Namen des Mondgottes gewesen sein (vgl. Hommel, Die Südarabischen Altertümer des Wiener Hofmuseums ... Mit einem längeren Exkurs über den Mondkultus der alten Araber, 1899, S. 30 ff., abgedruckt mit Erweiterungen: Aufsätze und Abhandlungen II, s. das. S. 158 ff.). Aber wenigstens in einem der mit 'ābî zusammengesetzten hebräischen Namen, Abimelek, ist höchstwahrscheinlich nicht in 'ābî sondern in dem zweiten Teile der Gottesname zu erkennen (vgl. über die Namensbildungen mit 'abî A. Moloch § II, 2 b). Wenn überhaupt in andern Namen die Gottheit mit 'ābî und ʿamm eigennamenartig bezeichnet sein sollte (was z. B. für den Namen Amminadab wahrscheinlich ist; vgl. über babylonisches hammu und ammi = עם als Gottesname: Zimmern S. 480 f.), so konnte doch auch irgendwelche andere Gottheit außer dem Mondgott mit diesen Verwandtschaftsbezeichnungen benannt werden (wobei es einstweilen dahingestellt bleiben muß, ob wirklich bei den Südsemiten 'ab und ʿamm ausschließlich oder doch speziell Namen des Mondgottes waren, der allerdings auch bei den Babyloniern öfters als abu bezeichnet wird, s. Zimmern S. 362). Daß ferner (wie Hommel und auch Margoliouth a. a. O., S. 12 ff. annehmen) die wahrscheinlich aus den ältesten Zeiten der Hebräer stammende Auffassung der Gottheit als eines Stieres diese als Mondgottheit charakterisiere, ist noch nicht daraus zu entnehmen, daß gelegentlich anderwärts auf semitischem Boden der Stier den Mondgott repräsentiert, der vermutlich mit Bezug auf die Hörner des Mondes bei den Babyloniern als „junger Stier" vorgestellt wird (Zimmern S. 362). Auch die griechische Selene wird stier- oder kuhgestaltig gedacht und auf einem Stiere reitend oder auf einem von Rindern gezogenen Wagen fahrend dargestellt (Roscher a. a. O., S. 31 ff.) Aber an andern Stellen repräsentiert der Stier andere Gottheiten, so bei den Babyloniern neben dem Mondgott den Gewittergott. Für den althebräischen heiligen Stier liegt ein Zusammenhang mit dem Stier des altsemitischen Gewittergottes Hadad viel näher als mit dem des Mondgottes (s. A. Kalb Bd IX, S. 708 ff.; vgl. unten § 2 Ende). – Winckler (Geschichte Israels, Teil II, 1900, S. 57 ff.; vgl. S. 22 ff.) findet in verschiedenen Zahlen der Patriarchensagen Hinweisungen auf den Mondlauf, auf die 12 Monate, die 30 Tage des Monates, die 5 Schalttage; aber zunächst ist die Herkunft jener Zahlen in den Sagen aus dem Monat und Jahr unsicher und dann würden sie, wenn auch wirklich auf den Mond, doch noch nicht unbedingt auf Mondkultus verweisen.

Immerhin liegt es nahe, in der alttestamentlichen Darstellung, wonach Abraham aus Ur-Kasdim über Haran nach Kanaan zog, eine Erinnerung zu erkennen an irgendwelchen Zusammenhang der Hebräer mit den beiden Centren des Monddienstes Uru und Haran (s. unten § 2). Die Identität von Ur-Kasdim und Uru wird freilich auch bestritten (Jensen bei Zimmern S. 365 Anmkg. 1). Für Zusammenhang aber der hebräischen Patriarchengeschichte mit Haran hat man noch darauf aufmerksam gemacht, daß der Name des Weibes Abrahams, der Sara, zusammenhängen könne mit dem Epitheton šarratu für die Gemahlin des Mondgottes von Haran, die Nikkal (Zimmern S. 364). Auch in dem Patriarchennamen Laban mag etwa ein mit לְבָנָה zusammenhängender Mondname zu erkennen sein (s. unten § 2). Dann könnten hierher ferner gehören der alttestamentliche Personname לִבְנִי, LXX Λοβενί, Λοβεννί, schwerlich dagegen der nur spät, in Esr und Neh, vorkommende Personname לְבָנָה. Der Name Libni läßt sich aber, wie auch Laban, in der Bedeutung „weiß" verstehen, vgl. den arabischen Namen 'Abjad und Λεῦκος, Albinus (vgl. Nöldeke, A. Names in der Encyclopaedia Biblica III § 66).

2. **Monddienst bei andern semitischen Völkern.** Der Monddienst war im Semitismus uralt, vielleicht älter als der Sonnendienst. An eine Abhängigkeit des Mondes und seines Lichtes von der Sonne wurde nicht gedacht. Der Mond regiert nach alttestamentlicher Vorstellung in selbstständiger Herrschaft die Nacht (Gen 1, 16; Jer 31, 35; Ps 136, 9). Man beobachtete freilich, daß der Mond der Sonne gegenüber das kleinere Licht sei (Gen 1, 16), und fast überall, wo im AT Sonne und Mond neben einander genannt werden, steht der Mond an zweiter Stelle (Gen 37, 9; Dt 4, 19; 17, 3; Jos

10, 12 f.; 2 Kg 23, 5; Jes 13, 10; 60, 19 f.; Jer 8, 2; 31, 35; Ez 32, 7; Joel 2, 10; 3, 4; 4, 15; Hab 3, 11; Ps 72, 5; 121, 6; 136, 8 f.; 148, 3; HL 6, 10; Prd 12, 2; vgl. Dt 33, 14; Hi 31, 26). Eine einzige Ausnahme ist die späte Stelle Jes 24, 23, wo die Beschämung des Mondes (לבנה) vor der der Sonne (חמה) erwähnt wird; man kann hier aber eine Steigerung erkennen: nicht nur der Mond sondern sogar die Sonne wird sich schämen müssen im Endgericht, wann Jahwe allein die Königsherrschaft an sich nimmt. Dagegen ist überhaupt nicht als Ausnahme anzusehen Ps 104, 19, wo allerdings vom Monde vor der Sonne die Rede ist: der Mond ist hier als Zeitmesser vorangestellt; dann folgt als etwas anderes der Wechsel von Tag und Nacht, anhebend mit dem Sonnenuntergang. Daß die Sonne im Sprachgebrauch den Vorrang vor dem Monde hat, wird schwerlich erst einer spätern Entwickelungsstufe der Hebräer angehören; denn in solchen Dingen ist doch wohl der einmal entstandene Brauch unerschütterlich. Besonders kommt die höhere Rangstufe der Sonne zur Geltung in dem Traume Josephs Gen 37, 9, wo Sonne und Mond Vater und Mutter repräsentieren und zwar unter der deutlichen Voraussetzung, daß der Vater das Familienhaupt ist. Aber der Vorrang der Sonne vor dem Mond in Anschauung der Natur schließt höheres Alter der Verehrung des Mondes vor der der Sonne nicht aus.

Für die Annahme dieses höhern Alters hat man auf den Mondgott Sin verwiesen, der im babylonisch-assyrischen Pantheon eine höhere Stellung einnimmt als der Sonnengott Šamaš. Es sind freilich in den Göttergestalten, die dem Sin seinerseits übergeordnet sind, vielleicht Züge zu erkennen, welche auf eine ursprünglich solare Bedeutung hinweisen, eher jedoch nur allgemein auf eine mit dem Himmel zusammenhängende. Aber dies ganze System der Götterfolge ist in verhältnismäßig später Zeit künstlich gebildet. Ursprünglich wurde an bestimmten Kultusstätten Sin, an andern Samas als der größere oder auch als der überhaupt größte Gott verehrt. In den babylonischen Personennamen aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie scheinen die Gottesnamen Sin und Samas ungefähr gleich häufig vorzukommen (s. H. Ranke, Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie, 1902, S. 14).

Unwahrscheinlich ist es indessen nicht, daß Jägervölker und nomadisierende Völker die Gestirne der Nacht und unter ihnen besonders den Mond früher als die Sonne verehrt haben. Die südländischen Nomaden beginnen ihre Wanderungen in der kühlern Abendzeit. Die Jagd wird überall großenteils zur Nachtzeit ausgeübt. Als die Gottheit der Jäger ist bei den Griechen die Mondgöttin selbst eine Jägerin. Wenn wirklich in der germanischen Sage von dem zur Nachtzeit jagenden Grönjette unter diesem der Mond zu verstehen sein sollte, so ginge daraus für sich allein noch nicht hervor, daß man den Mond grün dachte, wie E. Stucken (Grün die Farbe des Mondes, Mt der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1902, S. 39–45) es daraus und aus andern Indicien für das Altertum überhaupt entnehmen will, sondern nur daß man den Mond als einen Jäger darstellte; für diesen ist Grün die entsprechende Farbe als die des Waldes. Auf der Wichtigkeit der Nacht für die Lebensentfaltung der Jäger- und Nomadenvölker beruht jene bei den Arabern und teilweise auch im AT vorliegende Rechnung nach Nächten und nicht nach Tagen (s. oben § I, 1).

Auch abgesehen von den Bedürfnissen des Jäger- und Nomadenlebens konnte der Mond besonders den Bewohnern heißerer Gegenden vor der Sonne als das für das menschliche Leben und das Erdenleben überhaupt wohltätige Gestirn erscheinen (vgl. oben § II). Ferner wird HL 6, 10 der Mond als „schön" bezeichnet und nicht so die Sonne, ohne Frage weil dem menschlichen Auge der milde Glanz des Mondes wohltuend ist im Gegensatz zu der blendenden Sonne.

Wenn es nach allem als wohl möglich erscheint, daß namentlich bei Jäger- und Nomadenvölkern der Mond vor der Sonne und ihrer Glut Gegenstand der Verehrung war, so darf doch diese Annahme kaum generalisiert werden. Jedenfalls hat man Unbeweisbares behauptet, wenn man bei allen Völkern mit Sterndienst die Verehrung des Mondes zeitlich vor die der Sonne ansetzte (so z. B. Fritz Schultze, Der Fetischismus, 1871, S. 234 ff.).

Im allgemeinen ist es mindestens ebensogut denkbar, daß die Völker mit der Verehrung der Sonne anfingen, da, abgesehen von vereinzelten Situationen, die Sonne das Leben des Menschen — und nicht erst dann, wenn er zum Ackerbau fortgeschritten ist — vielfacher und eingreifender beeinflußt als der Mond. Darauf ist allerdings für [illegible]tische Anschauung kein Gewicht zu legen, daß in Ps 104 v. 22 f. die Zeit der Sonne, der Tag, als die Zeit des Menschen dargestellt wird im Gegensatz zu der Nacht [illegible]

Zeit der Tiere der Wildnis. Abgesehen davon, daß dieser Psalm sehr jung ist, können überhaupt die alttestamentlichen Aussagen wenigstens nicht direkt für die Auffassungsweise vor der Periode des Ackerbaus verwertet werden. Das gilt auch für die Aussage Dt 33, 14, wo die segensreichen Erzeugnisse der Sonne gepriesen werden, obgleich gewiß diese Wertschätzung der Gaben der Sonne viel älter ist als das in der israelitischen Königszeit entstandene Lied Dt c. 33. Aber auch der Jäger und Nomade kann sich ohne die Sonne nicht Leben und Gesundheit erhalten, der Nomade ohne sie seine Herde nicht gedeihen sehen. Zahlreiche zum Leben notwendige Hantierungen auch der niedersten Kulturstufen können nur im Lichte des Tages verrichtet werden, und obgleich man nach der in Gen c. 1 niedergelegten gewiß alten Anschauung das Licht an sich von der Sonne unabhängig dachte, so ist doch ebendort die Sonne dargestellt als das in der bestehenden Weltordnung über den Tag herrschende Licht.

Auf Grund dieser Erwägungen scheint es mir durchaus nicht zulässig, anzunehmen daß überall der Monddienst dem Sonnendienst zeitlich vorangegangen sei. Jedenfalls aber ist auch Priorität des Sonnendienstes vor dem Monddienst mindestens auf semitischem Boden nicht zu erweisen (vgl. C. P. Tiele, „Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft", Leipzig 1871, S. 11 ff., wo der Monddienst zeitlich vor den Sonnendienst gestellt wird, nicht aber vor die Verehrung des Himmels; überhaupt vgl. A. Sonne).

Der berühmteste Tempel des babylonischen Mondgottes Sin stand zu Ur (s. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausg., Bd I, 1896, S. 164 ff.; Fr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte², 1897, Bd I, S. 170 f., vgl. S. 178 f.; Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, deutsche Uebersetzung, 1. Liefer. 1902, S. 72 ff.). Der andere Name, den *Οὐρίη* nach Eupolemus trug, *Καμαρίνη* (Eusebius, Praep. ev. IX, bei C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum, Bd III, S. 212), wird zu erklären sein nach arab. ḳamar „Mond". Aus der babylonischen Religion haben die Mandäer den Namen Sin, סין, als den des Mondes überkommen (Brandt, Die Mand. Religion, S. 52. 126; ders., Mand. Schriften, S. 45. 85). Neben dem männlich gedachten Mondgott Sin hätten die Babylonier auch eine weibliche Mondgottheit verehrt, wenn, wie Hommel (ZdmG LV, 1901, S. 529) u. A. annehmen, die neben dem Sonnengott Samas genannte Gottheit AA als Mondgottheit zu erkennen sein sollte (anders Jensen [s. A. Moloch § I, 3 b] und Jastrow a. a. O., S. 71 f.). Den Kultus des Sin leitet man bei dieser Annahme zum Teil (so Hommel) von westsemitischem Einfluß her. Neben Sin ist jedenfalls gelegentlich auch der babylonische Nergal, sonst Gott der Glutsonne und des Planeten Mars, ein Mondgott, der Gott der Mondsichel, speziell des abnehmenden Mondes — eine wahrscheinlich erst sekundäre Bedeutung (Zimmern S. 363. 413). Wohl aber scheint von Haus aus die Neumondsichel darzustellen der Gott Nusku (Zimmern S. 416). In elali als Bestandteil altbabylonischer Namen will H. Ranke (a. a. O., S. 51 nach einer Andeutung von Hommel, Die Altisraelitische Überlieferung, 1897, S. 116) das arabische hilâl „Neumond" als Gottesnamen und darin eine Spur westsemitischen Einflusses erkennen. Ich lasse die mir zweifelhafte Worterklärung und die daraus gezogene Folgerung dahingestellt.

Auf aramäischem Boden war der Kultus des Mondes uralt. Ein Mittelpunkt desselben war Haran. In den Keilinschriften wird diese Stadt als „aramäische" genannt (Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament², 1883, S. 134) und das Bestehen des Kultus des Sin in ihr vorausgesetzt (Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878, S. 536). In welchem geschichtlichen Verhältnis dieser Kultus zu dem von Ur stand, bleibe hier unentschieden. Der Gottesname Sin scheint ferner zu Palmyra vorzuliegen in dem noch unerklärten Eigennamen oder wohl eher Stammnamen אחרסנכין oder ארחסנכין (bei de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—1877, S. 60 n. 87 a und b). Auf den Gottesnamen Sin könnte etwa auch zurückgehen das Si'- oder Sî- in keilschriftlichen Namen aramäischer Bildung, wie Si'-zabadu, wo Si'- jedenfalls ein aramäischer Gottesname zu sein scheint (Jensen, Wochenschrift für klassische Philologie 1900, K. 1389 f.).

Mondkultus stand zu Haran in hoher Blüte noch in der römischen Kaiserzeit und später (s. Chwolsohn, Die Ssabier, 1856, Bd I, S. 399—413; Bd II, S. 156—158; zu dem Bild auf einer der Stadt Haran zugeschriebenen Münze des Septimius Severus s. Geo. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriologie XI, 1896, S. 289 ff.: „Idole des Mondgottes"). Es ist eine nicht unwahrscheinliche Vermutung, daß auch in dem alttestamentlichen Aramäer Laban von Haran ein Mondgott zu erkennen sei: לָבָן = לְבָנָה „Mond". Die Assyrer nennen

einen Gott La-ban oder La-pan (Schrader, Keilinschr. u. d. AT³, S. 149; Jensen, Zeitschr. f. Assyriologie XI, S. 298 Anmkg.; Zimmern S. 363).

An einem Relief aus Sendschirli aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert, das den König Barrekub von Samal darstellt, sind Mondsichel und Vollmond angebracht. Auf wen diese Zeichen hinweisen, besagt die Inschrift מראי בעלחרן „mein Herr ist Baal Haran". Mit dem Baal Haran ist der Gott Sin gemeint, dessen Kultus demnach von Haran zu den Aramäern Westsyriens vorgedrungen war (s. Sachau, Baal Harrân in einer Altaramäischen Inschrift, SBA 1895, S. 119—122). Sin erhielt diese Bezeichnung nicht etwa erst im Reiche Samal als ein aus Haran importierter Gott, sondern wurde, wie es scheint, schon in Haran so genannt; denn in assyrischen Eigennamen seit der Zeit Sanheribs kommt Bêl-Harrân vor (Zimmern S. 363).

Ob man im Reiche Samal für den Mondgott auch seinen eigentlichen haranischen Namen Sin gebrauchte, ist zweifelhaft. Auf zwei altaramäischen Stelen von Nerab bei Aleppo, die vielleicht etwas jünger als jene Inschrift von Sendschirli sind, wird eine Gottheit שהר Śahar, offenbar der Mondgott, genannt; vgl. alttestamentlich שהרנים (s. oben § III, 1), שהר HL 7, 3 und namentlich den sabäischen Sahrân (s. weiter unten; vgl. Geo. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. XI, S. 210). Es sind Grabstelen für zwei Priester des שהר בנרב, des Mondgottes zu Nerab; auf der einen wird die Götterreihe Śahar, Šemeš, Nikal (נכל) und Nušk (נשך), auf der andern ebendieselbe mit Auslassung des Šemeš genannt (s. Halévy in der Revue Sémitique, Jahrg. IV, 1896, S. 279 ff. 371 f.; Clermont-Ganneau, Les stèles Araméennes de Neîrab in dessen Études d'archéologie orientale, Bd II, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 113, Paris 1897, S. 193—195. 211—215). Da der Name Śahar in der großen Inschrift von Sendschirli nicht vorkommt, wird man mit Clermont-Ganneau annehmen dürfen, daß der Kultus des Mondgottes im westlichen Syrien im achten Jahrhundert noch neu und erst kürzlich von Haran aus importiert war.

Übrigens ist auch נשך, dem babylonischen Nusku (s. oben) entsprechend, ein Mondgott. Nusku kommt keilschriftlich vor in dem Götterkreis um den Sin von Haran (Zimmern S. 416). Zunächst dorther kam auch die Gottheit נכל, die der sumerischen Nikkal, Ningal, der „großen Herrin", der Gemahlin des Sin entspricht (Jensen, „Nik[k]al-Šarratu — שרת in Harran", Zeitschr. f. Assyriologie XI, 1896, S. 293—301; Zimmern S. 363).

Der Name des Mondgottes Śahar scheint sich erhalten zu haben in dem des Mondengels Σαριήλ im Buche Henoch 6, 7 S (vgl. 8, 3 S ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τῆς σελήνης, G Σεριὴλ [ἐδίδαξε] σεληναγωγίας), den man aus שהריאל erklärt hat. Daran kann erinnern der Name des Mondes als Todesengel bei den Mandäern Sawrī'ēl (s. oben § II), obgleich er allerdings eher aus צוריאל (Brandt, Mand. Schriften, S. 150) entstanden zu sein scheint. Auch der rabbinische Engelname שהרריאל (mit doppeltem ר, s. M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux etc., in den Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, I. Série, Bd X, 1897, S. 365) könnte mit einem jener Namen oder auch mit beiden zusammenhängen. Zu diesen späten Engelnamen wird auf die vorliegende Schreibweise besonderes Gewicht nicht zu legen sein.

Für den Kultus von Hierapolis erklärt Lucian (Syria dea § 34) ausdrücklich, daß Bilder der Sonne und des Mondes dort nicht gezeigt würden und zwar deshalb nicht, weil man angebe, dieser Bilder bedürfe man nicht, da ja Sonne und Mond selbst Allen sichtbar seien. Damit scheint er eine direkte Anbetung des am Himmel stehenden Mondes vorauszusetzen.

In Palmyra sind die Gottheiten Jarchibol und Aglibol deutlich Mondgottheiten. Für Aglibol ist dies ersichtlich aus der ihm beigegebenen Abbildung der Mondsichel (s. A. Baal Bd II, S. 329, 11 ff. 331, 11 ff.), für Jarchibol aus dem Namen, der aus ירח „Mond" und בול, palmyrenisch für hebräisch-phönicisches בעל (s. A. Baal S. 324, 17 ff.), zusammengesetzt ist (s. Belege für den Gottesnamen ירחבול bei Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 87). Auch als menschlicher Eigenname kommt palmyrenisch ירחבול, ירחבולא, ירחבא vor, und ebenso verweist auf Mondverehrung der palmyrenische Eigenname ירחי, vielleicht auch ירחת (Belege bei S. A. Cook, A glossary of the Aramaic inscriptions, Cambridge 1898 und Lidzbarski, Handb. der nordsemitischen Epigraphik, 1898, S. 290; vgl. noch Drexler, A. Hierobolus in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd I, Liefer. 15, 1889). In einer griechischen Inschrift in Palmyra

wird mitgeteilt, daß ein gewisser Bolanos zum Epimeleten der Quelle Ephka von dem Gott Jariboles erwählt worden sei (Drexler a. a. O., vgl. de Vogüé, Syr. Centr., Inscr. Sém., S. 65). Jedenfalls war die Quelle dem Jariboles, d. i. Jarchibol, heilig, und dieser wurde also angesehen, der anderweitigen Auffassung des Mondes entsprechend, als ein Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit spendender Gott. Überdies handelt es sich vielleicht um eine Heilquelle (s. de Vogüé a. a. O.).

Auf phönicischem Boden weiß ich keine sichern Spuren für direkte Verehrung des Mondes anzuführen. Der Personname עבדירח „Diener des Mondes" auf einem Siegel mesopotamischer Herkunft mit „phönicischer" Schrift (s. Clermont-Ganneau, Journal Asiatique, VIII. Série, Bd I, 1883, S. 144) beweist seiner Herkunft wegen nichts für speciell phönicischen Kultus. Es mag sich hier um aramäischen Kultus handeln, der mit dem palmyrenischen Jarchibol zusammenhing. Dagegen gehört der Stadtname Jerecho oder Jericho, der doch wohl „Mondstadt" bedeutet (Osiander, ZdmG VII, 1853, S. 467) und auf Monddienst verweist, schwerlich den Hebräern sondern wahrscheinlich den vorhebräischen Kanaanäern an; das Wort ירח ist die gewöhnliche phönicische Bezeichnung für den Monat. Ebenso könnte der Name der alten Königsstadt לִבְנָה, LXX *Λεβνά*, *Λόβνα*, *Λοβενά* im Stamme Juda, der gewiß vorhebräisch ist, von לְבָנָה abgeleitet, auf kanaanäischen Monddienst verweisen; aber die masoretische Aussprache legt es näher, an לִבְנֶה „Pappel" zu denken. Chwolsohn (Ssabier, Bd II, S. 808) nennt eine Reihe palästinischer Namen, in welchen der des Mondgottes Sin enthalten sein könnte; daß es wirklich der Fall ist, läßt sich aber nicht ersehen. Der Name des aramäischen Mondgottes שהר ist phönicisch nicht nachzuweisen. Man könnte ihn etwa erkennen wollen in dem phönicischen Stadtnamen כסהר (Corp. Inscript. Semiticarum, I n. 113), vgl. סהר HL 7, 3; da aber die betreffende Inschrift ägyptischem Boden angehört, ist gewiß an eine ägyptische Stadt und an Erklärung des Namens aus dem Ägyptischen zu denken. [Das jährliche Fest, welches nach Hieronymus (Vit. Hilar. c. 25) an dem priesterlichen Heiligtum zu Elusa, sechs Stunden südlich von Beerseba, gefeiert wurde, war nicht ein Fest des Mondes (Dillmann zu Ex 3, 18) sondern der „Venus" oder des „Lucifer", wahrscheinlich ein durch die Nabatäer dorthin verpflanztes Fest arabischen Ursprungs, vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], 1897, S. 42.]

Den wiederholt vorkommenden phönicischen Personnamen בנחדש und den entsprechenden auf Cypern gebrauchten Namen *Νουμήνιος* muß man nicht gerade (mit Baethgen, Beiträge S. 61) auf Monddienst beziehen; es kann damit der am Neumondtag Geborene bezeichnet worden sein (so Fr. Jeremias bei Chantepie de la Saussaye a. a. O., Bd I, S. 239). Ebenso wird der ebenfalls durch *Νουμήνιος* wiedergegebene Personname בנחדש in einer Bilinguis aus Athen zu verstehen sein (die Belege bei Lidzbarski a. a. O. unter „Wortschatz").

Obgleich sich auf kanaanäisch-phönicischem Boden Monddienst direkt nicht nachweisen läßt, spricht doch manches dafür, daß die weibliche Gottheit der Phönicier, die Astarte oder Atargatis, die eigentlich Repräsentantin der Fruchtbarkeit überhaupt war, wenigstens hie und da mit dem Mond als dem Spender der Fruchtbarkeit kombiniert wurde (s. oben § II). Die Bedeutung als Mondgöttin könnte zusammenhängen mit der Stellung, welche der Istar, dem babylonisch-assyrischen Pendant der Astarte, im babylonischen Pantheon zugewiesen ist als Tochter des Mondgottes Sin.

Bei den Südarabern ist der Kultus des babylonisch-aramäischen Mondgottes Sin unter eben diesem Namen vereinzelt bezeugt (Osiander, Zur himjarischen Altertumskunde, ZdmG XIX, 1865, S. 212 ff.; XX, 1866, S. 286 f.), wie sich auch sonst auffallende Berührungen zwischen südarabischem und babylonischem Kultus finden. Auf Monddienst verweist ferner zweifellos das Epitheton Sahrân, das dem südarabischen Gott Wadd beigelegt wird (s. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen II, S. 158), da es sich wohl nur aus arabischem śahr „Mond" erklären läßt (vgl. oben den aramäischen Gott Śahar).

Ebenso ist zu deuten in einer der nabatäischen Inschriften vom Sinai der in einem menschlichen Personnamen enthaltene Gottesname אל־שהרי als Genetiv zu אל־שהרו (s. Tuch, Sinaitische Inschriften, ZdmG III, 1849, S. 201 ff.); trotz der arabischen Kasusendung ist es aber sehr die Frage, ob dieser Gott als ein arabischer anzusehen ist. Es liegt nahe, den aramäischen Gott darin zu vermuten. Ob die arabischen Familiennamen banû hilâl „Söhne des Neumondes" und banû badr „Söhne des Vollmondes" (Tuch S. 202 f.) auf Mondkultus verweisen, ist zweifelhaft. Ebensowenig bezieht sich ein seine Farbe wechselndes marmornes Götzenbild am Sinai („Horeb"), das Antoninus Martyr im 6. Jahrhundert beschreibt (Tuch S. 203), notwendig auf den Mondwechsel, obgleich

Antoninus allerdings das Fest des Bildes mit dem Mond in Verbindung bringt. Ob das zweimal in den nabatäischen Inschriften des Wadi Mukattab vorkommende שלם ירחה besagt: „er hat beendet seinen Monat“ und auf festlicher Bedeutung eines bestimmten Monates beruht, wie Tuch (a. a. O., S. 203 f.) annahm, scheint mir recht zweifelhaft; überdies wäre auch hier nach der mutmaßlichen Herkunft dieser Inschriften von Reisenden, die aus der Ferne gekommen waren, nicht mit Sicherheit an arabische Kultussitte zu denken. Dagegen ist zuversichtlicher auf die Saharonim bei den Midianitern zu verweisen (s. oben § III, 1).

Von Mondkultus der Araber reden ausdrücklich Abulfaradsch (Historia dynastiarum ed. Pococke S. 160) und Dimeschki (bei Chwolsohn, Die Ssabier II, S. 404); beide sagen übereinstimmend, ohne nähere Angabe, daß der Stamm Kenana den Mond verehrt habe. Die Stelle im Koran dagegen (41, 37): „Zu seinen (Gottes) Zeichen gehören Nacht und Tag, Sonne und Mond; aber betet weder Sonne noch Mond an, sondern Gott, der sie geschaffen hat“ ist doch nicht unbedingt ein Zeugnis dafür, daß Muhammed speziell Monddienst bei den heidnischen Arabern beobachtet hatte, sondern nur dafür, daß er überhaupt von Sonnen- und Mondverehrung wußte. (Über arabischen Monddienst vgl. Osiander, Studien über die vorislämische Religion der Araber, ZDMG VII, 1853, S. 468 f.)

Mit voller Bestimmtheit ist für die ältesten Zeiten der Semiten Monddienst nur in Ur und Haran zu erkennen. Er ist anscheinend von Ur aus zu den Südsemiten übertragen worden, von Haran aus deutlich nach Westsyrien. Ob in Westyrien schon vor der Einführung des Kultus des Mondgottes Baal-Haran der Mond unter einem andern Namen verehrt wurde, läßt sich bis jetzt mit Deutlichkeit nicht ersehen. Daß in Phönicien spezieller Mondkultus einheimisch war, ist unwahrscheinlich. Den weiblichen Gottheiten Phöniciens mag eine nicht sehr deutlich erkennbare und jedenfalls nicht allgemeine Beziehung zum Mond erst später aufgeprägt worden sein. Bei den Arabern haben wir für alten Monddienst sichere Spuren ebenfalls nicht.

Bei dieser Sachlage scheint es mir einstweilen, vor Auffindung weiterer deutlicher Anzeichen, nicht geraten, aus den bisher vorhandenen immerhin mehrdeutigen Spuren auf alten Monddienst der Hebräer zu schließen. Auffallend ist nur, daß in der Darstellung von der mesopotamischen Heimat der Väter Israels gerade die beiden Centren des Monddienstes, Ur und Haran, genannt werden. Diese Darstellung kann aber, ihrer wahrscheinlichen Entstehungszeit nach, doch wohl höchstens besagen, daß an einem verhältnismäßig frühen Zeitpunkt des Aufenthaltes Israels in Kanaan der babylonisch-ostaramäische Mondkultus auf Israel einen Einfluß ausgeübt hat, schwerlich daß der älteste Hebräergott ein Mondgott war. Viel eher als zu Sin steht der Gott der Hebräer seiner Bedeutung nach in einer Beziehung zu dem babylonisch-aramäischen und, wie es scheint, auch kanaanäischen Gott Hadad (s. A. Moloch § III, 3 Ende). Den Wettergott Hadad aber ebenfalls für einen Mondgott zu erklären (Hommel, Aufsätze und Abhandlungen II, S. 159 Anmkg. 2), liegt meines Erachtens keinerlei Veranlassung vor. Der Stier als Tier des Hadad charakterisiert diesen durchaus nicht notwendig als einen Gott des Mondes, obgleich allerdings auch der Mondgott durch den Stier repräsentiert wird (s. oben § III, 1). Aber ebenso wird der babylonische Himmelsgott Anu mit dem Stier, nämlich dem „Himmelsstier“ (vgl. Zimmern S. 572), in Verbindung gebracht. Indessen wenn der Stammgott der alten Hebräerstämme nicht als Mondgott anzusehen ist, so konnte doch neben seinem Kultus Verehrung des Mondes in irgendwelcher Form bestanden haben.

Wolf Baudissin.

Mongolen, Christentum unter denselben. — Solange die Mongolen in ihren ursprünglichen Sitzen südlich vom Baikalsee verharrten, hingen sie dem im nördlichen Asien weit verbreiteten Schamanismus an, welcher an die Stelle des unmittelbaren Verkehrs mit der Gottheit Geisterbeschwörungen, Tieropfer und Wahrsagereien setzt. Dschingiskhan selbst, der Gründer ihres Weltrufes, wandelte noch in den Fußstapfen der Schamanenpriester. Als er sich zu seinen Eroberungszügen aufmachte, hatte das Christentum wahrscheinlich inmitten des Mongolenstammes selbst noch keine Anhänger gewonnen, wohl aber war es durch nestorianische Missionäre zu ihren nächsten Nachbarn, den Kerait und den Uiguren, gelangt. Eben diese Nachbarstämme waren nun auch unter den ersten, die sich dem mongolischen Reiche freiwillig oder gezwungen angliederten. So kam es, daß das Königshaus der Kerait in ein Vasallenverhältnis zum mongolischen Herrscherhause trat und daß zwischen Gliedern beider Ehebündnisse sich knüpften, welche [illegible]

deutenden Einfluß auf die Behandlung der Christen in vielen Teilen des mongolischen Reichs üben sollten. Ungleich mannigfaltiger gestalteten sich die Berührungen der Mongolen mit fremden Nationalitäten und Glaubensweisen durch die Eroberungszüge Tschingiskhans und seiner Heerführer. Indem sie sich Chinas bemächtigten, stießen sie auf größere Massen von Bekennern des Buddhismus (Lamaismus), während andere Bewohner des Landes sich an die Lehren des Kongfutse oder des Laotse hielten. Daneben bestanden auch seit Jahrhunderten zerstreute nestorianische Christengemeinden. Wenden wir uns aber vom äußersten Osten Asiens zur Mitte, so finden wir, daß die Mongolen ihrem Reiche Länder annektierten, wo der Islam blühte, in Turkestan unter Sultanen, in Persien unter Khalifen. Auch hier übrigens lebten, im wesentlichen geduldet, viele nestorianische, jakobitische, griechische Christen, zum Teil in einflußreichen Stellungen als Staatsmänner, Prinzenerzieher, Leibärzte, Künstler und Handwerker, zerstreut, aber mit wohl organisiertem Kirchenwesen. Noch weiter gegen Westen vordringend stießen endlich die Eroberer auf Ländergebiete, wo Herrscher und Volk von alters her sich zum Christentum bekannten, wie die Armenier, die Georgier, die Russen.

Die Mongolenkhane waren weit entfernt, ihren Schamanismus den von ihnen unterworfenen Völkern aufzuzwingen. Die Weltherrschaft, von der sie träumten, war wesentlich politischer Natur; Religionskriege führten sie nicht. Tschingiskhan war überzeugt, daß es der Gottheit ziemlich gleichgiltig sei, mit welchen Ceremonien man ihr Verehrung darbringe, und so befahl er denn auch seinen Nachfolgern keine Glaubensweise zu bevorzugen. Sein Enkelsohn, der Großkhan Mangu, ließ sich dem Mönch Rubruk gegenüber so vernehmen: „Wir Mongolen glauben, daß nur Ein Gott sei, durch welchen wir leben und sterben, aber wie Gott der Hand verschiedene Finger gegeben hat, so gab er den Menschen verschiedene Wege, euch [Christen] gab Gott die hl. Schriften, uns aber Wahrsager“.

Eine ähnliche Äußerung berichtet Marco Polo von Mangus Bruder, dem Großkhan Kubilai: „Es giebt vier Propheten, welche von den verschiedenen Geschlechtern der Welt verehrt werden: die Christen betrachten Jesum Christum als ihren Gott, die Sarazenen Mohammed, die Juden Moses und den Heiden ist Sogomombar-Chan (d. h. Shakyamuni der Herr = Buddha) der höchste ihrer Götter. Ich achte und verehre alle vier, und bitte den, welcher in Wahrheit der Höchste unter ihnen ist, daß er mir helfen wolle“.

Solange solche Anschauungen im Hause der Tschingiskhaniden vorherrschten, — und dies war wenigstens bei den zwei ersten Generationen der Fall — konnten die Priester und Mönche der verschiedenen Bekenntnisse des Orients sicher sein, daß sie im Gebiete derselben ihre Kulthandlungen ungehindert vollbringen durften, ja sie fanden zum Dank für die Gebete, die sie zum Himmel sandten und für die Segenssprüche, die sie spendeten, ihren Lohn durch regelmäßige Präbenden in Geld oder Lebensmitteln. Wie die Mollahs der Muhammedaner und die Bonzen der Buddhisten, so genossen die Priester der Nestorianer, welche bei den Mongolen den aus dem Griechischen „Archonten“ abgeleiteten Namen Arkaun führten, bestimmte Fruchtrationen, waren militärfrei, zahlten keinerlei Abgabe, ausgenommen Grundsteuer, wenn sie Ackerbau, Zoll, wenn sie Handel trieben. Wie die Herrscher sie behandelten, das mögen die Beispiele der Großkhane Kuyuk (1246 bis 1248) und Mangu (1251—1259) zeigen. Ersterer duldete in nächster Nähe seines Zeltes eine christliche Kapelle mit täglichem Gottesdienst, besoldete die darin fungierenden Priester und hatte Minister und Leibärzte christlichen Bekenntnisses. Von Mangu wird erzählt, wie er von den nestorianischen Priestern sich beräuchern ließ, wie sein Sohn und seine Tochter mit den Christen fasteten und das Kreuz küßten. Aber wenn die Nestorianer solchen Annäherungen tiefere Bedeutung beilegen wollten, so täuschten sie sich selbst oder wollten andere täuschen. Gerade Kuyuk z. B. lehnte die Zumutung, Christ zu werden, in einem Brief an den Papst schroff ab. Die Behauptung eines armenischen Mönchs, Mangu glaube bloß den Christen, verkehrte der kritischere Abendländer Rubruk in den gewiß richtigeren Satz, der Khan glaube vielmehr keinen. Nicht selten begab es sich, daß ein mongolischer Prinz etwa unter dem Einfluß einer christlichen Mutter als solcher getauft und erzogen worden war, aber dieser Religion nicht treu blieb, wenn er zur Regierung kam. Dann wählte er den Buddhismus oder den Islam zu seiner Privatreligion, wobei in der Regel der im jeweiligen Herrschaftsgebiet dominierende Glaube den Ausschlag gab. Wie weit neben dem Privatbekenntnis des Regenten die Schonung der anderen Religionen gewahrt wurde, das hing von der Individualität desselben und von Zeitströmungen der verschiedensten Art ab; am wenigsten vertrug sich der Muhammedanismus mit dem Aufrechthalten des alten Toleranzprinzips.

Bei diesem Sachverhalt ist es schlechterdings unmöglich, eine für das ganze weite Mongolenreich zutreffende Schilderung der Geschicke der in demselben lebenden Christenheit zu geben. Es müssen die einzelnen Provinzen ins Auge gefaßt werden. Beginnen wir mit der Mongolei und China. In der alten mongolischen Hauptstadt Karakorum, wo der Mönch Rubruk die Osterzeit des Jahres 1254 zubrachte, waren damals nicht weniger als 12 Götzentempel (ydolatrie) von verschiedenen Nationen und zwei Moscheen. Die eine christliche Kirche wurde von nestorianischen Geistlichen bedient. Wir können uns die Gemeinde, die sich hier versammelte, nicht als auf Einheimische beschränkt denken; denn ebendamals lockte der Ruf des Khans Kuyuk als eines Christenfreundes viele Mönche aus Kleinasien, Syrien, Bagdad, dem Land der Asen (Alanen) und Rußland herbei, auf der andern Seite waren als Kriegsgefangene Ungarn, Alanen, Ruthenen, Georgier, Armenier nach Karakorum geschleppt worden. Die Umgebung der Stadt war weithin unwirtlich. Mehr gegen das Meer hin lag besseres Land mit höherer Kultur, China, von welchem die größere nördliche Hälfte (Cathay) dem Enkel Dschingiskhans Kubilai als Kriegsbeute zufiel. Während Kubilai unter dem Titel Großkhan die Oberherrschaft über das ganze Mongolenreich führte, wurde China sein unmittelbares Herrschaftsgebiet, seine Residenz Peking, damals Khanbaligh genannt (1264 ff.). Unter den Mitgliedern seiner Dynastie war er der erste, der den Schamanismus abschüttelte. Im Einklang mit einem großen Teil der Landesbewohner wählte er zu seinem Privatbekenntnis den Buddhismus. Dabei blieb er aber dem Toleranzprinzip seiner Vorgänger treu, bezeugte den Priestern aller Konfessionen gleiche Gunst und wählte seine Beamten ohne Rücksicht auf ihren Glauben, wie er denn mit der Verwaltung einer Provinz auf drei Jahre bald den Nestorianer Mar Sarghis, bald den römisch-katholischen Marco Polo betraute.

Der Mönch Rubruk, welcher nicht selbst bis in den äußersten Osten vordrang, erfuhr, daß in 15 Städten von Cathay Nestorianer wohnen, und daß sie einen Bischof in Segin haben; damit ist wahrscheinlich Singanfu gemeint, weitere Städtenamen nennt er nicht. Marco Polo, der zwischen 1275 und 1292 im Lande verweilte, fand die Bevölkerung der Städte meistens gemischt aus Buddhisten, Muhammedanern und (nestorianischen) Christen. Hiervon mögen nur drei erwähnt werden: die große Handelsstadt Kinsai (Hangtschau) mit einer Kirche, Kenchu (Hauptstadt der Provinz Kansu) mit drei Kirchen und Chingianfu, wo der soeben genannte Sarghis im Jahre 1278 für seine Glaubensgenossen zwei Kirchen bauen ließ. Doch der schismatische Nestorianismus war damals schon nicht mehr alleiniger Repräsentant der Christenheit auf dem Boden Cathays. Dem Großkhan Kubilai hatte sein Erzieher chinesische Gelehrsamkeit beigebracht, aber vielleicht infolge von Gesprächen mit Europäern stieg in ihm die Ahnung auf, daß das abendländische Wissen vollkommener sei. Als nun die Gebrüder Niccolo und Maffio Polo, venetianische Kaufleute, sich anschickten von Khanbaligh aus heimzukehren, gab ihnen der Großkhan den Wunsch mit auf den Weg, der Papst möge etwa hundert gelehrte Männer nach China schicken, welche mit den sieben Künsten (Trivium und Quadrivium als Summe des abendländischen Wissens) vertraut und im stand wären, die Superiorität der christlichen Religion allen übrigen Glaubensweisen gegenüber darzuthun. Diese Mitteilung hatte zur Folge, daß zwei Dominikaner auf päpstliches Geheiß nach China aufbrachen; sie kehrten aber erschreckt durch Kriegswirren schon in Kleinarmenien wieder um. Glücklicher war ein anderer päpstlicher Sendbote, der Franziskaner Johannes von Monte Corvino, welcher im Anfang des Jahres 1305 nach Haus schreiben konnte, er habe in Khanbaligh vor sechs Jahren eine Kirche im Bau vollendet und sei im Begriff, eine zweite zu errichten. Er klagt sehr über die Nestorianer, welche durch lügnerische Ausstreuungen sein Wirken haben untergraben wollen, lobt dagegen den Großkhan (Togan Temur 1294—1307), welcher ihn beschützt und in seine Umgebung gezogen habe, auch den Christen überhaupt viel Gutes erweise, obgleich er selbst im Heidentum (Buddhismus) viel zu sehr verhärtet sei, um der päpstlichen Aufmahnung zur Annahme des Christentum Folge zu leisten. In einem zweiten Brief vom J. 1307 meldet Johannes, daß auf einem von dem Kaufmann Petrus de Lucalongo erkauften Terrain eine weitere (dritte) Kirche halbvollendet dastehe. Ein anderer Berichterstatter zählt als seine Gründungen in Khanbaligh drei Häuser der Franziskaner (wohl die ebengenannten Kirchen?) und zwei andere in dem von vielen Christen bewohnten und von fremden Kaufleuten viel besuchten Quinsai (Hangtschau) auf. Im Hinblick auf solche Verdienste um die Christengemeinde im fernen Osten (5000—6000 Täuflinge!) wurde Johannes von Monte Corvino vom Papst Clemens V. zum Erzbischof von Khanbaligh erhoben (1307).

Papst sorgte auch dafür, daß es ihm nicht an Suffraganen fehle, indem er gleichzeitig und später Ordensmänner hierfür bestimmte und absandte. Als den bedeutendsten der Bischofsitze des neuen Sprengels können wir ohne weiteres die riesige Handelsstadt Zayton (Tsiuantscheufu) bezeichnen. Hier stand bereits, von einer Armenierin gestiftet, eine große Kirche, welche sich für eine Kathedrale eignete, und der dritte Bischof Andreas von Perugia fügte hierzu eine Walderemitage mit Raum für 22 Mönche. Sonst haben wir über Johanns Suffragane und deren Sitze fast keine Kunde. Er selbst starb im Jahr 1328. Die Lücke wurde schwer empfunden von der Gemeinde in Khanbaligh, als deren Wortführer merkwürdigerweise eine Gruppe Alanen auftritt, die in den Kriegszeiten aus ihrer kaukasischen Heimat nach China versprengt waren. Erst im Winter 1341—1342 erschien wieder als päpstlicher Legat in Khanbaligh ein Franziskaner Johannes von Marignola mit zahlreicher Begleitung. Allerdings wurde damit kein wirklicher Ersatz für den verstorbenen Erzbischof geschaffen, indem Marignola schon nach 3—4 jähriger Missionsarbeit China wieder verließ. Wir verdanken ihm die letzten Nachrichten über die katholische Christenheit im äußersten Osten des Mongolenreichs, freilich beschränkt auf deren Bestand in der Hauptstadt mit einer Kathedrale und mehreren anderen Kirchen, in der Hafenstadt Zayton mit drei reich ausgestatteten Kirchen, einem Bad, einem Fondaco (Warenhalle). Daß sich dieselbe bis ans Ende der ungeminderten Gunst der Großkhane erfreute, ist gleichfalls aus Marignolas Schilderungen zu entnehmen. Aber die Mongolenherrschaft selbst nahm infolge von unaufhörlichen Thronstreitigkeiten ein jähes Ende, so daß zu zweifeln ist, ob der im Jahr 1370 zum Erzbischof für Khanbaligh ernannte Wilhelm von Prato seinen Sitz wirklich einzunehmen im stande war, da jede Spur einer Fortexistenz der römisch-katholischen Mission zu Anfang der Mingdynastie fehlt.

Dem ersten Khan von Persien Hulagu ging unter der Christenheit dieses Landes ein guter Ruf voraus. Er rechtfertigte denselben, indem er den altmongolischen Traditionen aus dem Hause seines Großvaters Dschingiskhan ebensowohl als dem Einfluß zweier aus dem christlichen Königsgeschlecht der Kerait stammenden Frauen, deren eine seine Mutter, die andere seine Gemahlin war, bei sich Raum gab. Als er das Khalifat Bagdad über den Haufen warf und damit einem Centralsitz der geistlichen und weltlichen Macht des Islam zerstörte (1258), kam dies der Christenheit selbstverständlich zu gute. Gleich zu Anfang seines Regiments zeigte er sich den Christen freundlich, indem er bei Eroberung der Städte Bagdad und Damaskus die Wohnungen und Kirchen derselben schützte. Auch erleichterte er viele Lasten, welche ihnen die islamitischen Gewalthaber auferlegt hatten. Sein Nachfolger Abaka (1265—1282), welcher eine griechische Prinzessin geheiratet hatte, verfuhr nach denselben Grundsätzen. Seine äußere Politik kehrte ihre Spitze gegen Ägypten, welches nunmehr die Hauptmacht des Islam war. Gegen denselben Feind traten nun aber im Abendland auf der Papst, die Könige von England, Frankreich und Neapel, kurz alle, die das hl. Land ungern in die Gewalt der Sarazenen versinken sahen. Ein gemeinsames Vorgehen wurde zwischen den ungleichen Bundesgenossen geplant, Gesandte und Korrespondenzen gingen hin und her. Die Kurie benützte diese Verbindungen, teils um dem Khan zu danken für die freundliche Behandlung seiner christlichen Unterthanen teils um ihn, seine Familie, ja sein ganzes Volk zur Annahme der Taufe zu bewegen. Abaka ließ sich hierzu für seine Person so wenig herbei als sein Vorgänger. Nach ihm bestieg mit dem Sultan Ahmed sogar ein fanatischer Muhammedaner den Thron der persischen Chane; er machte gewaltsam Propaganda für den Islam, verwandelte Kirchen in Moscheen und marterte Kleriker und Mönche. Zum Glück für die persischen Christen dauerte dieses Regiment nicht lange (1282—1284). Noch einmal, aber zum letzten Male erstand ihnen ein wohlwollender Herrscher in der Person des Khans Argun, des ältesten Sohnes von Abaka (1286—1291). Er nahm die äußere Politik seines Vaters wieder auf und erklärte sich bereit, mit seinen Truppen und den Streitkräften der Könige von Armenien und Georgien zu dem abendländischen Kreuzheer zu stoßen, sobald ein solches in Sicht sei; wenn dann die Wiedereroberung Jerusalems gelungen sei, wolle er sich taufen lassen. Der hervorragendste unter den Gesandten, welche dies den abendländischen Fürsten vortragen sollten, war der Nestorianer Bar Sauma von uigurischer Herkunft. Zu einem Resultat führten diese Verhandlungen nicht.

Als Argun gestorben war, kam durch den langwierigen Streit um die Nachfolge und dessen endlichen Ausgang klar zu Tage, daß ein zum Christentum hinneigender Mann nicht mehr mit Erfolg den Thron einnehmen konnte. Schon von Anfang an war die Bevölkerung des Khanats überwiegend muhammedanisch gewesen. Neuerdings aber hatte

der Religionszwang Sultan Ahmeds noch viele Christen und Buddhisten ins Lager des Islam getrieben. Auch der Sieger im Thronstreit Gasan (1295—1304) war ursprünglich nicht Muhammedaner gewesen; er hatte in seinem Machtbereich mit großem Aufwand buddhistische Tempel gebaut. Aber um obzusiegen hielt er für nötig auf die Seite der muhammedanischen Fanatiker zu treten, welche schon die Kirchen in Tauris zerstört hatten, und sein erstes Edikt nach der Thronbesteigung gebot die Götzentempel, die Kirchen, die Synagogen, die Tempel der Feueranbeter niederzureißen. Die buddhistischen Priester wurden mit dem Tod bedroht, wenn sie bei ihrer Religion beharrten. Die Christen wurden durch demütigende Abzeichen der Verachtung preisgegeben, die Steuerfreiheit ihrer Priester aufgehoben u. s. w. Doch erwirkte später die Fürsprache König Hethums II. von Armenien, daß der Befehl, die christlichen Kirchen zu zerstören, zurückgenommen wurde.

Obgleich Gasans Nachfolger Oeldschaitu getauft und im Christentum erzogen worden war, erholten sich die Christen unter seinem Regiment (1304—1316) keineswegs, denn er trat zum Islam über. Abu Said war gleichfalls Muselmann und soll wieder Kirchen zerstört haben. Die kleinen Tyrannen nach ihm bereiteten vollends dem persischen Khanat überhaupt ein Ende.

Wenn in diesem Abschnitt von persischen Christen gesprochen wird, so sind darunter Nestorianer gemeint, welchen wir stillschweigend die Jakobiten und andere Schismatiker als Schicksalsgenossen anreihen. Es erübrigt nur noch zu konstatieren, daß trotz aller Unbilden, die ihnen widerfuhren, doch ihre Kirchenverfassung unverletzt blieb, kraft deren Patriarchen (zur Mongolenzeit Makika, Denha, Jaballaha) mit dem Sitz in Bagdad geistliche und weltliche Jurisdiktion über ein Netz von mehr als zwanzig Metropolen ausübten. Aber ihr Sprengel breitete sich so weit aus, daß davon nur in größerem Zusammenhang die Rede sein könnte. Dagegen darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß eben zur Zeit der Mongolenherrschaft neben der nestorianischen Kirche die römische ihre Bistümer, geistliche Orden und Laiengemeinden etablierte.

Gelegentlich der Bündnisverabredungen mit den Päpsten sprachen einige Khane den Wunsch aus, es möchten aus dem Abendland Männer in die mongolischen Herrschaftsgebiete gesandt werden, welche im stande wären, das Volk mit der christlichen Lehre bekannt zu machen. Die Päpste ergriffen dies mit Freuden und die opferwilligen Männer waren in den Bettelmönchen zur Hand. So zogen denn nicht wenige Mönche, ausgestattet mit der Befugnis auch priesterliche und bischöfliche Funktionen auszuüben, nach Persien. Bekannt sind uns viele Namen von solchen, aber weniger, wo sie sich niederließen. Sie mögen ursprünglich mehr gewandert sein als sich seßhaft gemacht haben. Ihre Aufgabe erkannten wohl die meisten nicht so sehr darin, die Zahl der Christen zu vermehren, als vielmehr darin, möglichst viele Schismatiker der römisch-katholischen Kirche zuzuführen. So richteten sie denn ihr Augenmerk für die bleibende Niederlassung (Klöster, Kirchen) vorzugsweise auf Städte, in welchen schon Gemeinden orientalischer Christen waren. Andererseits widmeten sie sich der Pastorierung abendländischer Kaufleute, Handwerker, Soldaten u. s. w., welche sich länger oder kürzer in den Städten Persiens aufhielten. Die bedeutendsten dieser Pflanzungen der römischen Kirche in Persien befanden sich in Tauris und in Sultaniah. Beide Bettelorden hatten in jener älteren Hauptstadt ihre Klöster gegründet. Aus neuestens bekannt gewordenen Akten geht hervor, daß Mitglieder der Sekte der Fraticellen, welche als Anhänger einer von der Kirche verworfenen Lehre von der evangelischen Armut verfolgt wurden, sich in Tauris einnisteten und dort ihre Häresie auf die Kanzel brachten, nicht ohne auf Widerspruch aus der Mitte der dort ansässigen italienischen Kaufleute zu stoßen (1332—1334). Eine andere Hauptstadt Sultaniah gründete im Jahr 1303 der Khan Gasan; Oeldschaitu vollendete sie 1305. Hier stiftete Papst Johann XXII. einen erzbischöflichen Sitz mit weit ausgedehntem Sprengel und verlieh denselben dem Dominikaner Franco von Perugia (1318), welchem später Wilhelm Adá (1323) und Johann de Core (1328) folgten. Sechs Suffragane teilte der Papst dem neuen Erzbischof gleich zu, weitere, zu denen auch ein Bischof für Tauris gehört, wurden später ernannt. Ein langer Bestand dieser römischen Kolonie läßt sich jedoch nicht annehmen, da das Khanat bald zerfiel.

Gehen wir zurück in die Zeit, da Dschingisthans Reich unter seine Nachkommen verteilt wurde, so finden wir, daß dem dritten Sohn, Ogotai, das an China [illegible] östliche Turkestan mit dem südlichen Teil Sibiriens, dem zweiten Sohn, Dschag[illegible] westliche Turkestan als Erbe zufiel. Den größeren Teil dieser Gebiete hatten [illegible] seldschuckische Sultane beherrscht und es ist als Nachwirkung dieses Regiments [illegible], wenn die Bevölkerung überwiegend die Religion Muhammeds angenommen [illegible]

neuen mongolischen Landesherrn thaten desgleichen und verbreiteten den Islam mit solchem Fanatismus, daß zur Zeit der Regierung des Khans Termaschirin (um 1331) jede Spur andersgläubiger Bewohner ausgetilgt gewesen sein soll. Doch geht der orientalische Chronist, welcher dies behauptet, zu weit. Es existieren zwei päpstliche Briefe aus beinahe derselben Zeit, welche einem Tartarenfürsten des Mittelreichs (so nannte man damals zuweilen die dschagataisch-ogotaischen Lande) und zweien Männern in seiner Umgebung dafür danken, daß sie die im genannten Reich lebenden Christen schützen, den Neubau und Wiederaufbau von Kirchen fördern. Franziskaner hatten in der Hauptstadt des dschagataischen Gebiets Almaligh (Alt-Guldscha) am Fluß Ili eine Niederlassung gegründet, an deren Spitze ein Bischof stand. Eine Zeit lang scheint dieselbe geduldet gewesen zu sein. Aber als der spanische Franziskaner Paschalis von Viktoria sich zu diesen Brüdern gesellte und predigte (1338), rief dies eine neue Christenverfolgung hervor, bei der nicht bloß Paschalis selbst, sondern auch der Bischof (Richard von Burgund) den Märtyrertod erlitten (1339); damals wurde das Ordenshaus der Franziskaner verbrannt und alle Christen, soweit sie nicht flohen, gefangengesetzt. Übrigens fand schon Johannes von Marignola, der sich auf der Durchreise nach China im Jahr 1340 zu Almaligh aufhielt, die Situation wieder so geklärt, daß er daselbst eine Kirche bauen, frei öffentlich predigen und taufen konnte. Dies läßt sich bloß aus dem unaufhörlichen Thronwechsel erklären, welcher in jenen Gebieten zur Tagesordnung gehörte.

Überschritt man den Fluß Gihon, welcher an der Westgrenze des Dschagataischen Khanats hinfloß, so erreichte man das Khanat Kiptschak, dessen Mittelpunkt am unteren Laufe der Wolga zu suchen ist. Erobert in den Jahren 1223 und 1236—38 umfaßte es einen großen Teil des südlichen Rußland; die Hauptstadt war Sarai, um 1253 erbaut von dem großen Heerführer Batu. Die Mongolen, welche sich hier niederließen, sahen sich umgeben von Osseten, Kiptschaken (Kumanen), Tscherkessen, Russen und Griechen. Ein ähnliches Völkergemisch, wie in der Hauptstadt, zeigte sich aber auch im ganzen Khanat. Zwischen Bulgaren und Kiptschaken, die dem Islam huldigten, saßen Alanen, Ruthenen, Armenier, welche das Christentum, aber wieder durch verschiedene Riten getrennt, repräsentierten. Es war vorauszusehen, daß das Herrscherhaus eine der zwei genannten Religionen annehmen werde. Des eben erwähnten Batu Bruder Berke war Muhammedaner und machte gewaltsam Propaganda für den Islam. Nun verbreitete sich aber und wurde von den orientalischen Christen geflissentlich genährt die Kunde, daß Berkes Sohn Sertak Christ sei. Hierdurch wurde bekanntlich die Sendung des Mönchs Rubruk in das innere Asien veranlaßt, welcher freilich die Nachricht zurückbrachte, daß Sertak nichts weniger wollte als Christ sein oder auch nur so genannt werden. Überdies starb Sertak 1266, ohne zur Herrschaft gelangt zu sein. Der Islam befestigte sich auch bei diesem Zweig des Hauses Dschingiskhans. Der Khan Usbek (1313—1341) huldigte ihm mit besonderer Wärme. Aber er war nicht zugleich ein Verfolger der Christenheit. Im Jahr 1313 erteilte er dem Metropoliten Peter einen Freibrief, welcher der russischen Kirche seines Sprengels Schutz und Steuerfreiheit zusagte; auf der andern Seite hatte auch der Papst Johann XXII. Anlaß, ihm für das Wohlwollen gegen die Mitglieder der römischen Kirche zu danken (1318) und empfing eine Gesandtschaft von seiten des Khans. Diese Gunstbezeugungen gegen die christlichen Kirchen beider Konfessionen entsprangen allerdings nicht sowohl der Herzensneigung Usbeks als vielmehr einer Erwägung politischer Natur: er hielt seine Herrschaft für sicherer, sobald er die Geistlichkeit für sich hatte. Einige seiner Nachfolger, bei welchen die Geldgier mehr wog, rüttelten an jenem Steuerprivileg, aber im allgemeinen blieb der Freibrief in Geltung. Für die griechische Kirche war es eine weitere Konzession, daß der Khan Berke im Jahr 1261 die Errichtung eines Bistums derselben in seiner Residenz Sarai gestattete. Den geistlichen Inhabern dieses Sitzes erstand von anderer Seite eine Gefahr dadurch, daß die römische Kirche auf dem Boden des Khanats Kiptschak Bistümer und Klöster gründete und damit einen Wettbewerb herbeiführte. Johann XXII. erhob im Jahr 1318 die große Handelsstadt Kaffa zu einem Bischofssitz, dessen Sprengel von Sarai bis Varna reichte, und ernannte zum ersten Bischof einen Franziskaner Hieronymus, einen der für die Tartarenländer bestimmten Missionäre. Andere lateinische Bistümer wurden gegründet in Soldaja, Cembalo (Balaklawa), Kertsch, zum Teil neben griechischen. Ferner hatten die Franziskaner Sprengel organisiert, deren einer mit 10 Missionsstationen den Namen custodia de Saray führte, während der andere mit sieben Stationen nach der Provinz Gazaria (Krim) benannt war. Diese Mönche entwickelten eine große Thätigkeit und es gelang ihnen nicht selten Mitglieder des mongolischen Herrscherhauses zum Christentum zu bekehren.

Hier am Nordrande des Schwarzen Meeres angekommen schließen wir unsere Darstellung. Die Georgier und Armenier scheinen außerhalb unseres Themas zu liegen, da sie, obgleich den mongolischen Khanen unterworfen, doch ihre eigenen Könige behielten. W. Heyd.

Monheim, Johannes, gest. 1564. — Hermanni Hamelmanni ... Opera Genealogico-Historica. Lemgoviae 1711; Stromata. Eine Unterhaltungsschrift für Theologen, 2. Bändchen, Duisburg 1788, S. 273 ff.; C. W. Kortüm, Nachricht über das Gymnasium zu Düsseldorf im 16. Jahrhundert, Düsseldorf 1819; C. H. Sack, Catechismus ... auctore Joan. Monhemio (Neudruck), Bonnae 1847; C. Krafft, Die gelehrte Schule zu Düsseldorf u. s. w. (Programm der Realschule zu D.), Düsseldorf 1853; ders., Monheim, RE[2]; K. Bouterwek, Monheim, RE[1]; W. Crecelius, Monheim in ADB; Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542–1582 bearbeitet von J. Hansen, Bonn 1896; Fr. E. Koldewey, Johannes Monheim und die Kölner, ZwTh 1899.

Johannes Monheim aus Elberfeld ist wohl im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts geboren (nach Bouterwek, Krafft und Crecelius 1509 auf dem Bauernhof Clausen bei Elberfeld, worauf beruht diese Angabe?), da sein Name am 9. Oktober 1526 in der Kölner Universitätsmatrikel eingetragen ist: Joannes euerueldis de munhem dioces. Colon. (C. Krafft, Über die Quellen der Gesch. der evangel. Bewegungen am Niederrhein, Theol. Arbeiten a. d. rhein. wissensch. Pred. Ver. I, 11). Die Familie stammte also wahrscheinlich aus dem Ort Monheim a. Rh., der zwischen Köln und Düsseldorf liegt. M. hatte die Schule zu Münster i. W. besucht, welche in demselben Geist wie ihr Vorbild die Schule zu Deventer, geleitet wurde. Hier und nicht in Köln wird seine wissenschaftliche Tüchtigkeit geweckt und genährt worden sein, denn die Kölner Hochschule ließ es an geistiger Triebkraft und an Verständnis für die Bedürfnisse der Zeit völlig fehlen, eine Feindin der Reformation wie des Humanismus. Von 1532 bis 1536 war M. Rektor der Stiftsschule in Essen (K. Ribbeck, Gesch. des Essener Gymnasiums I, 28) und gleich oder bald darauf Rektor der Domschule in Köln (praecipuus inter ludimagistros triviales, Rhein. Akten 349, ludimoderator, Ztschr. d. Berg. Gesch. Ver. 29. Bd 241 Anm. 6). Als dann Herzog Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg in Düsseldorf 1545 eine „ansehnliche Partikularschule" errichtete, berief er M. zum Rektor. Ob dieser schon damals Erasmianer war und auch darum, abgesehen von seiner Tüchtigkeit, dem Herzog Vertrauen einflößte, oder ob er es erst in Düsseldorf geworden ist, durch Verkehr an dem Hofe, an welchem Erasmus besonders hoch geehrt wurde, wird sich nicht feststellen lassen. Unter seiner Leitung kam die Schule, die über die Aufgaben unseres Gymnasiums hinausgriff und eine Zwischenstellung zwischen diesem und der Universität einnahm, zu hoher Blüte. Ex tuo Duisseldorpio in dies magis ac magis bonis literis florescente, so schließt ein Widmungsschreiben M.s an den Fürsten vom Jahre 1551. Daß es keine Redefloskel war, beweist schon die Aufsehen erregende Höhe der Schülerzahl, hinter der die Frequenz der meisten Universitäten weit zurückblieb: Die Angaben schwanken zwischen 1500 und 2000! Sie kamen von nah und fern, „über 50, 60, 70 und mehr Meilen Weges". Viele Bürger kauften und bauten Häuser zur Aufnahme der Schüler, und die ganze Stadt hatte Vorteil davon. Verlockende Anerbietungen von auswärts lehnte M. ab, und als die Soester sich ihn als Rektor ihrer neuen Schule erbaten, ließ der Herzog ihn nicht ziehen. Freunde wie Gegner rühmen seine Gelehrsamkeit und pädagogische Tüchtigkeit (vgl. z. B. den Bericht des Joh. Pollius v. J. 1562, Ztschr. d. Berg. Gesch. Ver. 9, 169). Denn ihm war die Erziehung nicht weniger wichtig als der Unterricht. Wohl nach dem Muster der Münsterschen Schule waren die Schüler je einem der Lehrer zur Aufsicht zugewiesen und wurden ältere und ausgezeichnete Schüler als praefecti bei der Aufrechterhaltung der Disziplin wie bei den Wiederholungen beteiligt. Nicht nur im Unterricht verließ M. ausgefahrene Geleise; er wagte sogar an der geheiligten Ordnung der Oster- und Michaelisferien Kritik zu üben: tum enim aer plerumque temperatus est, qui in bonas literas incumbentibus maxime convenit. In Sommer- und Winterferien wünscht er sie verwandelt.

Auch als Schriftsteller war M. thätig; daß er nur zu Unterrichtszwecken ge[illegible] hat, zeigt, welche Liebe zu seinem Beruf ihn erfüllte (ein Verzeichnis seiner Schriften bei Hamelmann p. 179). Hier seien nur seine katechetischen Veröffentlichungen [illegible] nannt. Er bearbeitete einen Katechismus des Juristen und Theologen [illegible] dorfer (Hegendorphinus), 1547 bei Theodor [illegible] in Wesel [illegible]

Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, Dritter Band, S. 357). Im Jahre 1551 gab er zwei katechetische Schriften heraus, zuerst eine größere, mit einer Widmung an den Herzog vom 12. April, welche in einer Ausgabe von 1556 (Exemplar in Bonn), folgenden Titel hat: Dilucida et pia explanatio symboli, quod apostolorum dicitur, et Decalogi praeceptorum, auctore D. Erasmo Roterod. nuper in compendium per Joannem Monhemium redacta, atq. nunc denuo per eundem recognita, et in locis quibusdam locupletata. Accessit modus orandi Deum, exegesis precationis Dominicae, uis ac usus Sacramentorum Ecclesiae, ex eodem Erasmo, per eundem collecta Colon. 1556 (Stromata S. 275 wird eine Ausgabe von 1551 genannt, da aber die von 1556 denuo recognita heißt, kann ein Schreibfehler vorliegen). Der Standpunkt ist im wesentlichen der katholische: Einige haben gelehrt, Fromme wie Gottlose bekämen ewiges Leben und ewige Strafe erst vom letzten Tage der Welt an, sed horum opinionem reiecit autoritas ecclesiastica. Die Siebenzahl der Sakramente ist beibehalten, beim Abendmahl wird aber die communio sub utraque auch für die Laien vorausgesetzt. In dem gleichen Monat erschien eine kleinere Schrift: Christianae Religionis Rudimenta succincte et dilucide ad usum puerorum ex Desiderii Erasmi lucubrationibus per Joan. Monhemium collecta, Coloniae (Exemplar in der Herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel). Sie weist, in der Widmung an den Düsseldorfer Hofprediger Arnold Bungard auf die größere hin; war jene für die 4. und 5. Klasse (unsere Tertia und Quarta) bestimmt, so sollte diese den unteren Klassen dienen. Neun Jahre später erschien: Catechismus: In Quo Christianae Religionis Elementa syncere simpliciterque explicantur, Auctore Joan. Monhemio. Perlege, deinde iudica. Dusseldorpii excudebant Joannes Oridryus et Albertus Busius Affines An. 1560 (Oridryus = Bergwald war zugleich Lehrer an der M.schen Schule). Nach M.s Tode ist gedruckt: Evangelia et epistolae, quae diebus sacris per totum annum in Templis leguntur, ex translatione D. Erasmi Roterodami recognita. Singulis Epistolis et Evangeliis breuissima Scholia ad usum puerorum subjecta sunt, per Joannem Monhemium Coloniae. Ad Intersignium Monocerotis 1569 (Ex. in Bonn). Diese Scholien sind fast ausschließlich Wort- und Sacherklärungen.

Die bedeutendste von M.s katechetischen Schriften, der Katechismus, ist für die kirchliche Entwickelung im westlichen Deutschland von Einfluß gewesen. Denn er ist das erste in evangelischem Geist geschriebene Unterrichtsbuch, das am Niederrhein erschienen ist. In ihm hat sich M., der noch im Jahre 1556 seine aus Erasmus geschöpften Schriften beim Unterricht benutzte (Kortüm 17 f.), von der Erasmischen Richtung abgewandt. In vortrefflichem Latein geschrieben soll das Buch die Schüler der 4. und 5. Klasse in dem unterweisen, was nach Beendigung des elementaren Unterrichts an Ergebnissen sich darstellt. Es ist in der Form eines Gespräches zwischen Vater und Sohn gefaßt und beschreibt in 11 Dialogen die beiden Hauptteile der Christiana Sapientia, die Cognitio Dei et nostri. Die Dialoge handeln von Gott, vom Menschen, vom Gesetz (Auslegung des Dekalogs), vom Glauben (Auslegung des Apostolikums in 12 Artikeln), von der Rechtfertigung, vom Gebet (Auslegung des Unservater), von den Sakramenten im allgemeinen, von der Taufe, vom Abendmahl, von der Buße, von den übrigen Sakramenten. Der Inhalt ist zum größten Teil aus Calvins Institutio geschöpft (die Ausgabe von 1559 hat M. noch nicht gekannt oder benutzt) und die Übereinstimmung erstreckt sich häufig bis auf das Einzelne des Ausdruckes. Auch der Genfer Katechismus klingt da und dort an. Und doch hatte Theod. Friedr. Stange zu viel behauptet, wenn er (Super Monhemii Catechismo Prolusio examini scholastico . . praemissa, Cöthen 1780), den Katechismus geradezu den reformierten Lehrbüchern zuzählte. In der Abendmahlslehre ist der Versuch, eine Mittelstellung zwischen Genf und Wittenberg einzunehmen, unverkennbar. Beim Dekalog wie beim Herrengebet schließt M. sich in einzelnen Erklärungen an Luthers kleinen Katechismus an. Aber er geht doch nicht immer nur gebahnte Wege, wie z. B. die Gleichsetzung der Johannestaufe mit der christlichen Taufe zeigt. Eigentümlich ist die Einfügung deutscher, dem Volksmund entstammender Worte in die lateinische Auslegung des zweiten (nach luther. Zählung) Gebots. Beim Artikel von der Kirche und von den Sakramenten giebt sich der Wunsch zu erkennen, bei im Grunde evangelischer Anschauung gewisse katholische Überlieferungen festzuhalten. Darum läßt sich die Schrift nicht mit einer konfessionellen Marke versehen. Sie hat einen unionistischen Zug, das Unionistische auch im Sinn der Hoffnung auf Verständigung mit

Katholischen genommen. Thatsächlich kam M.s durch seinen Unterricht wie durch den Eindruck seiner Persönlichkeit tief gehende Wirksamkeit den Evangelischen zu gut. Evangelische Prediger im Rheinland und der Pfalz sind aus seiner Schule hervorgegangen. Aber auch Nichttheologen haben bezeugt, daß sie ihm Unterweisung und Befestigung im evangelischen Wesen verdankten. Mehr als einmal wird in den Kölnischen Turmbüchern, in denen die Aussagen der um des evangelischen Glaubens willen Eingekerkerten aufbewahrt sind, sein Name genannt. Kein Wunder, daß er den Jesuiten, die seit dem Anfang der vierziger Jahre im Rheinland und besonders in Köln Fuß gefaßt hatten, ein Dorn im Auge war, zumal der Zudrang zu der Düsseldorfer Schule eine für ihr Kölnisches gymnasium tricoronatum empfindliche Konkurrenz bedeutete. Schon seit 1558 waren sie dabei, M.s Schüler ihm abspenstig zu machen (Rhein. Akten S. 313). Als nun der Katechismus erschien, gingen sie sofort daran, den Düsseldorfern es beizubringen, „daß inmitten von Katholiken keine Schule von Häretikern zu bauen sei" (Rhein. Akten S. 379) und M. unschädlich zu machen. Einer privaten Zensurierung durch Canisius folgte die Censura et docta explicatio errorum catechismi Joannis Monhemii ... Coloniae 1560 (eine 2. Auflage 1582 verzeichnet D. Clement, Bibliothèque curieuse historique et critique, Tome I, Göttingen 1750, S. 300 Anm.), die erste namhafte Streitschrift der Jesuiten gegen den Protestantismus in Deutschland. Denn sie sind die eigentlichen Urheber (Rhein. Akten S. 319, 357 Anm. 1, 411), wenn auch der Titel Deputierte der theologischen Fakultät nennt. Hier wird die katholische Kirchenlehre nicht sowohl verteidigt, als vielmehr in jesuitischer Auffassung und Zuspitzung dargestellt. Was z. B. p. 129 ff. über die Beseitigung der Häretiker ausgeführt wird, läßt an Deutlichkeit wie an Schärfe nichts zu wünschen übrig. So wenig wie Räuber, Diebe, Kirchenschänder, darf man sie am Leben lassen. Ille (Lutherus) si ante annos 40 ferro aut igni sublatus fuisset, aut alii e medio sustollerentur, non tam abominandis dissidiis, non tot sectis totus orbis concuteretur (p. 136). In der Rechtfertigungslehre tragen die Verfasser kein Bedenken, das ewige Leben als käuflich zu erklären (p. 191). Die Entziehung des Kelches hat schon in der Apostelzeit stattgefunden, sie ist von der Kirche befohlen, darum verliert den Himmel und der Hölle verfällt, wer, in allem übrigen der Kirche gehorsam, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt nimmt (p. 309). Daneben fehlt es nicht an geschickten Angriffen auf protestantische Übertreibung des Schriftprinzips: Non igitur celebranda erit dies dominica, quam scriptura non docet. Dubium erit, num hoc sit Euangelium D. Matthaei, aut hae sint Diui Pauli aut Diui Petri epistolae, quia hoc scriptura nusquam docet (p. 230). Zu gleicher Zeit wurden Kanzel und Katheder zur Agitation gegen M. benutzt; es kam dahin, daß sein früherer Freund Bungard (s. o.) ihn öffentlich, in seiner Gegenwart, bei einer Schuldisputation als einen exitiosus doctor, iuventutem falsis ac perversis opinionibus imbuens, bezeichnete (Hamelmann p. 1023). Den entscheidenden Schlag sollte direkte und persönliche Einwirkung auf den Herzog herbeiführen. Der päpstliche Nuntius Commendone erhob bei seinem Besuch ernstliche Klage gegen M., sein Einfluß auf die Jugend sei verderblich (fa tutti heretici, s. M. Lossen, Briefe von Andreas Masius, Leipzig 1886, S. 332). Die Erfüllung eines Lieblingswunsches des Fürsten, die Genehmigung zur Errichtung einer Universität in Duisburg und bedeutende Unterstützung wurde in Aussicht gestellt, wenn M. entlassen werde. Auch an den Kaiser wandten sich die Jesuiten und erreichten es, daß er vom Herzog verlangte, er solle M. des Landes verweisen (Brief M.s an Chemnitz, s. u.). Daneben wurden die Kardinallegaten des Tridentiner Konzils in Aktion gesetzt (Masiusbr. S. 343). Trotz all dieses Drängens hat der Fürst, sonst nicht gerade der festesten einer, M. gehalten, ein Beweis, wie hoch er ihn schätzte. Aber er untersagte ihm, sich öffentlich zu verteidigen und verbot den Gebrauch des Katechismus. Andere traten für M. ein. Im Frühjahr 1561 veröffentlichte Johannes Anastasius, damals Pfarrer in Steeg und Superintendent im Amte Bacharach (Fr. Back, Die evangelische Kirche im Lande zwischen Rhein, Mosel, Nahe und Glan, II. Teil 1873, S. 264 ff., vgl. Fr. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Erster Band, S. 219 f.) ein „Bekenntnis von dem wahren Leibe Christi gegen der Papisten abgöttische Messe", worin er sich M.s annahm; nach dem Urteil der Jesuiten war es ein liber pestilentissimus (Rhein. Akt. S. 391). An einem einzelnen Punkte der Zensur, dem, der das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt betrifft, suchte H. Hamelmann das Gefährliche an der jesuitischen Lehre aufzuweisen, in [illegible] erschienenen Schriftchen Resolutio duodecimi articuli in Censura Theologorum Coloniensium de Catechismo M. Johannis Monhemii u. s. w. und …

wort von Joh. Neophanius, Prediger in Braunschweig (Ex. im Besitz der reform. Gemeinde Elberfeld). In demselben Monat, aus welchem dies Vorwort datiert ist, September 1561, erschien eine Schutzschrift für M. die, bei z. T. gereizter Bekämpfung seiner Gegner, den großen Gegensatz, um den es sich handelte, deutlich hervortreten läßt und nicht nur Kenntnisse, sondern auch Erkenntnis der Grundfragen zeigt. Es ist die Schrift Ad Theologastrorum Coloniensium Censuram Henrici Artopoei Responsio pro Defensione Catechismi Joannis Monhemii Praeceptoris sui conscripta. Excudit Gratianopoli Petrus Cephalius Duromontanus. Der Verfasser, in Schrift und Kirchenvätern gut beschlagen, giebt sich als einen Schüler M.s. Wer ist dieser H. Becker oder Brotbeck? Ein Heinrich Artopoeus wird unter den Kölner Buchdruckern genannt, AdB Bd 20, S. 158 und P. Heitz und O. Zaretzky, Die Kölner Büchermarken, Straßburg 1898, S. XXX. Wahrscheinlich war er der Leiter der Druckerei des Heinrich Mameranus. Dieser, evangelisch gesinnt, s. K. Höhlbaum, Das Buch Weinsberg II, 115, Werken der Marnix Vereeniging Ser. I Deel III S. 7, war auch Schriftsteller und könnte sich hinter jenem Namen verstecken. Nach Hamelmanns Vermutung, p. 1021, lebte der Verfasser in der Grafschaft Mansfeld. J. Hartzheim, Bibl. Colon. wittert M. selbst, was schon durch die Verschiedenheit des Stils ausgeschlossen ist. Krafft dachte an den Arzt Joh. Breidbach in Köln. Aber ein Gedicht von diesem mit seinem Namen ist der Schrift des Artopoeus einverleibt, er kann also nicht wohl mit ihm identisch sein. Und dann trat, 1562 (nicht 1563), kein geringerer als Martin Chemnitz auf den Plan (s. A. Chemnitz, III 801, 15 f. Über die Übersetzung ins Deutsche von Zanger s. Koldewey S. 135 f., die verschiedenen Auflagen bei H. Hachfeld, Martin Chemnitz 1867, S. 159. Monheims Dankesbrief in den Theol. Arb. III, 88 f., auch bei Koldewey S. 136 f.). Als hierauf der portugiesische Jesuit Diego Payva d'Andrada 1564 mit einer Gegenschrift antwortete (A. Chemnitz a. a. O., Rhein. Akt. S. 142; einiges aus dem Inhalt bei A. Wolters, Konrad von Heresbach, S. 160, vgl. auch D. Clement, a. a. O. p. 300), da verfaßte Chemnitz das berühmte Examen concilii Tridentini. Zu dieser gründlichsten und wirksamsten protestantischen Polemik hat also M.s Katechismus indirekt den Anlaß gegeben.

M. war, wie es scheint, zweimal verheiratet (Krafft, Die gel. Schule, S. 20 Anm.; K. Ribbeck a. a. O. S. 30). Er starb durch Kummer und Krankheit geschwächt, „ita ut vix umbra hominis in eo appareret" 1564 „in Domino Jesu placide" (RE[1], Bd XX S. 178, Hamelmann 1026). Nach seinem Tode noch schrieb der Löwener Theologe Joh. Hessels gegen ihn (s. d. A. Bd VIII S. 2 f.). (Eine frühere Schrift desselben gegen M. und Artopoeus vom Jahre 1562 verzeichnet der Katalog 70 von L. Rosenthal München unter Nr. 16 521; vgl. hierzu Sack XXVI, 21, RE[1] Bd XX S. 177.) Auch die Schule siechte dahin, 1620 wurde sie den Jesuiten übergeben. **Ed. Simons.**

Monod, Adolphe, gest. 1856. — Im J. 1885 erschien: Adolphe Monod. I. Souvenirs de la vie, extraites de la correspondance. II. Choix de Lettres à sa famille et à ses amis, Paris 1885, 2 Bd. 1902, bei Gelegenheit des hundertjährigen Geburtsfestes (Centenaire) wurde ein Band ausgewählter Predigten (worunter mehrere noch nicht im Druck erschienene) herausgegeben: Adolphe Monod 1802—1902. Sermons choisis. Edition du Centenaire, Paris 1902.

Adolphe Monod, unstreitig der erste französische evangelische Kanzelredner unseres Jahrhunderts, wurde den 21. Januar 1802 zu Kopenhagen geboren, wo sein Vater, Jean Monod, Pfarrer der französischen Gemeinde war. Durch reiche Begabung sowohl, als durch seinen ehrwürdigen Charakter bekannt, wurde dieser im Jahre 1808 nach Paris berufen, wo die evangelische Gemeinde nach den Stürmen der Revolution aus ihren Trümmern zu erstehen anfing. Adolph war der vierte Sohn einer Familie die nicht weniger als dreizehn Kinder zählte, welche von einem solchen Vater und einer gleich vortrefflichen Mutter (einer geborenen de Coninck aus Kopenhagen) erzogen, sich sämtlich durch natürliche Talente, sowie durch eine echte Frömmigkeit ausgezeichnet haben. Von den acht Brüdern haben sich vier dem heiligen Amte am Evangelium gewidmet. — Adolph, der erste, der diesem innig verbundenen Geschwisterkreise durch den Tod entrissen wurde, erhielt seine Gymnasialbildung im College Bourbon zu Paris, und begab sich dann nach Genf, wo er 1820—1824 Theologie studierte. Dieses Studium war damals sehr wenig geeignet, die tieferen Bedürfnisse des klardenkenden, zartfühlenden, gewissenhaften jungen Mannes zu befriedigen. Sein sinniges, tiefes Gemüt, das stets zur Schwermut neigte, hatte den innern Frieden noch nicht gefunden. Die Zeit nahte aber, wo auch er in dem neuerwachten

evangelischen Glauben den Mittelpunkt seines Lebens, die Quelle seiner künftigen Thätigkeit, die innere Ruhe seines Herzens finden sollte. Die Offenbarung der göttlichen Gnade in dem Erlöser fiel für Adolph Monod mit einer Reise zusammen, die er 1825 nach Italien unternahm, und die ihn nach Neapel führte, wo er bald als Gründer und als Seelsorger der dortigen evangelischen Gemeinde bis zum Jahr 1827 wirkte. Von Italien zurückgekehrt, wurde er als Pastor der reformierten Kirche nach Lyon berufen. Hier erwarteten ihn heftige Kämpfe, die seinem Herzen schmerzlich waren, die aber seinen Glauben, seine Treue für seine weitere Wirksamkeit stählen mußten. Das dortige Konsistorium nämlich, unter dem Einfluß einer abgeschwächten Theologie und eines merkantilen Weltsinnes, konnte an der damals verschrieenen, vom jungen Prediger aber klar verkündigten Lehre des Evangeliums vom Gekreuzigten kein Gefallen haben. Es bildete sich gegen Monod eine entschiedene Opposition, die mit dem Gedanken umging, ihn bei der ersten Veranlassung zu entfernen. Diese Veranlassung bot sich in einer allzu scharfen Predigt Monods, herausgegeben unter dem Titel: Qui doit communier? gegen die Profanation des heiligen Abendmahls, an dem seine Gemeinde scharenweise, auch die offenbar ungläubigen Weltmenschen teilnahmen. Das Konsistorium entsetzte ihn seines Amtes (April 1831) und erhielt die königliche Bestätigung dieser Absetzung (1832). Was sollte nun Monod thun? Die Staatskirche war ihm verschlossen; da gründete er mit seinen Freunden eine Freikirche (église évangélique), die heute noch besteht, und von wo aus ein thätiges Werk der inneren Mission sich unter die arme Bevölkerung Lyons ausbreitete. 1836 wurde Adolph Monod zu einer erledigten Professur der Theologie in Montauban, der einzigen reformierten theologischen Fakultät in Frankreich berufen. Dort wirkte er als akademischer Lehrer 11 Jahre im größten Segen, und ohne dem Predigen zu entsagen. In Montauban selbst hielt er freiwillig jeden Sonntag Gottesdienst und benützte in der Regel seine Ferienzeit, um als Reiseprediger die Gemeinden, namentlich in Südfrankreich, zu erbauen. Überall, wohin er kam, strömte alles herbei, um die gewaltige Verkündigung des Evangeliums zu hören. In den Jahren seiner Professur zu Montauban war es, daß sein Name als Prediger so berühmt wurde. Sein Platz war nun auf der ersten evangelischen Kanzel der Hauptstadt. In der That wurde er auch bei der nächsten Erledigung durch das Konsistorium der reformierten Kirche, 1847, nach Paris berufen. Während 9 Jahren füllten sich nun allsonntäglich die evangelischen Kirchen der Hauptstadt, in denen er predigte, namentlich das geräumige Oratoire. Außerdem hielt er jeden Sonntag Abend in einem kleineren Lokal des Oratoire eine Bibelstunde, wo er in ganz einfachen Meditationen das Wort Gottes praktisch betrachtete; dabei sprach er aus einer solchen Fülle der Schriftkenntnis und christlichen Erfahrung, daß viele seiner gläubigen Zuhörer diese Betrachtungen seinen großen Reden vorzogen.

Nach dieser dürftigen Skizze von Monods äußerem Leben müssen wir ihm nun näher treten, um zu sehen, was in seinen geistigen Begabungen und vorzüglich in seinem christlichen Charakter ihn zu dem Prediger machte, dem jedermann die erste Stelle einräumt. Ein klarer Verstand, der sich nicht leicht mit halben Begriffen begnügte, ein tiefes teilnehmendes Gemüt, eine erhabene Einbildungskraft — alle diese natürlichen Gaben waren in Monod durch eine vielseitige feine Ausbildung zu einem harmonischen Ganzen vereinigt worden. Waren auch seine wissenschaftlichen Kenntnisse bedeutend, so war er doch eher zum Ästhetiker, als zum Gelehrten geboren. Er hatte eine große Vorliebe für alles Schöne, und sein Sinn strebte nach Vollkommenheit. Darum gewährte ihm die klassische französische Litteratur, namentlich die des 17. Jahrhunderts, einen großen Genuß. Seine Kenntnis der deutschen, englischen und italienischen Sprache machte ihm auch die litterarischen Schätze dieser Nationen zugänglich und er wußte dieselben hoch zu schätzen. Was die Theologie betrifft, so mochten seine ersten Studien derselben allerdings mangelhaft gewesen sein; aber diesen Mangel hat er später, namentlich in den 11 Jahren seiner Professur, durch vielseitige Lektüre, auch der deutschen Theologen, reichlich ersetzt. Seine hauptsächliche Fundgrube der Gottesgelahrtheit aber war die Bibel, die er täglich, und zwar immer in den Grundsprachen, las. So hatte er sich seine eigene Exegese und Dogmatik unmittelbar aus der Quelle gebildet. Häufig führte er in seinen Predigten Bibelstellen in eigener buchstäblicher Übersetzung an, die ein unerwartetes, helles Licht über den betreffenden Gegenstand warfen. So ist es begreiflich, wie bei einer großen Übereinstimmung seines Glaubens mit den reformatorischen Grundsätzen des 16. Jahrhunderts seine Überzeugung immer offen und unbefangen blieb, jede Wahrheit aufzunehmen, die sich [illegible] nach Gottes Wort legitimierte. Namentlich in gewissen incertis, worüber die gewöhnliche Orthodoxie ohne weiteres abgeschlossen hat, wußte sich Monod ernstlich zu [illegible]

Doch war es besonders sein christlicher Charakter, der die Grundlage seiner Wirksamkeit und die Kraft seines großen Talentes als Prediger ausmachte. Man hat von manchem ausgezeichneten Mann gesagt: „Er war ein ganzer Mensch". Alle, die Adolph Monod kannten, sagen von ihm: „Er war ein ganzer Christ". Von dem Augenblick an, wo er, wie Paulus, von Christo ergriffen wurde, (*κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ*), gehörte sein Herz und Leben seinem Herrn an. Da alles in seinem Wesen Geradheit und Wahrheit war, so war sein Glaube auch wesentlich Wahrheit. Die subjektive und objektive Seite dieses Glaubens waren Eins geworden; er sah und besaß, was er glaubte. Und so predigte er es andern. Daher die überzeugende Kraft seiner Rede. Dabei hatte er eine peinliche Gewissenhaftigkeit, wodurch er nach jeder Entschließung, nach jedem Schritt geängstigt war, ob er auch so am besten gehandelt habe. Dies die Quelle einer Demut, die ihn allein vor den Gefahren, womit eine so gefeierte Stellung umgeben war, retten konnte. Rührend war es und für andere beschämend, wenn sie den berühmten Mann oft die geringsten seiner Brüder um ihren Rat fragen hörten, und das mit der ganzen Einfalt einer kindlichen Seele. Doch dürfen wir endlich den Zug nicht vergessen, der die Hauptquelle eines so geheiligten Lebens war: Monod war im reichsten Sinn des Wortes ein Mann des Gebetes. Die Neigung zur Schwermut, unter welcher er immer viel litt, hatte es ihm zum beständigen Bedürfnis, zur trostreichen Gewohnheit gemacht, die Seufzer seiner Seele zu seinem Gott emporsteigen zu lassen. In der Einsamkeit oder im vertraulichen Gespräche mit einem Freund konnte er auf seine Kniee fallen und ein kurzes ernstes Gebet sprechen, als wenn es die Fortsetzung seiner Rede, der natürliche Erguß seiner Gedanken gewesen wäre. Und so war er ein ganzer Christ!

So ausgerüstet mit reichen Gaben der Natur und der Gnade zum Dienste seines Herrn war Monod aber auch ein ganzer Prediger des Evangeliums. Ziel und Zweck der Predigten Monods ist: Unsterbliche Seelen aus dem Verderben zu retten. Alles muß diesem heiligen Streben dienstbar sein vom Anfang bis zum Ende der Rede. Diese scharfe, kühne Dialektik, die den Gedanken bis zu seinen äußersten Konsequenzen verfolgt; dieser hohe Ernst, der bei jedem Wort den Zuhörer überzeugt, daß die ganze Seele des Predigers von dem, was er sagt, selbst ergriffen und durchdrungen ist; diese Wahl seiner Gegenstände, die ihn fast jedesmal veranlassen, die wichtigsten Heilsfragen zu behandeln, die Fragen, von denen das ewige Leben oder das ewige Verderben des sündigen Menschen abhängt; diese sorgfältige Behandlung seines Textes, wobei alles naturgemäß aus dem göttlichen Wort sich entwickelt, wo aber zugleich der Prediger seinen Gesichtskreis immer mehr erweitert, bis er mit der vollen Kraft der ganzen Wahrheit auf die Überzeugung seiner Zuhörer wirken kann; diese glühende, durchdringende Wärme der Rede, wobei man durchgängig die Liebe fühlt, die die Herzen überzeugen und gewinnen will, und nie den zelotischen Eifer, der ohne Achtung für die individuelle Freiheit, einen erzwungenen Gehorsam mit priesterlicher Autorität gebieten möchte; diese unbefangene, demütigende Bescheidenheit, womit der Prediger seine eigenen Schwierigkeiten, Zweifel und Kämpfe frei bekennt, um dann mit seinen Zuhörern die rechte Hilfe, den rechten Frieden zu suchen, — alle diese charakteristischen Züge, welche jeder Leser in den gedruckten Reden Monods wieder finden kann, streben sämtlich nach dem heiligen Ziele, dem Herren Jesu Seelen zu gewinnen.

Die ernste und doch wohlwollende Erscheinung des Mannes, der milde und zugleich durchdringende Blick, die harmonische volltönende Stimme, der herrliche klassische Stil mit der reinsten Aussprache, die edeln, einfachen Bewegungen, die den Gedanken gleichsam dem Auge erklärten, — dies alles gewährte, als äußere Form einer ergreifenden Rede, dem denkenden Verstande, dem Herzen, und selbst der Einbildungskraft, kurz dem ganzen Menschen einen hohen heiligen Genuß.

Einen Blick nun noch auf die litterarischen Schätze, welche Adolph Monod der reformierten Kirche Frankreichs hinterlassen hat.

Im Jahr 1830 gab er drei Reden heraus, die ersten, die sein großes Talent offenbarten und einen tiefen Eindruck hervorbrachten. Zwar hatte damals, durch die Wiederbelebung des Glaubens in der französischen Kirche, die reine Lehre des Evangeliums schon in vieler Herzen wieder Eingang gefunden, — allein in der Mehrheit der Prediger und der Gemeinden war sie noch weit entfernt, den Sieg erhalten zu haben. Man blieb noch bei den klar ausgesprochenen oder unbewußt obwaltenden flachen, pelagianischen Grundsätzen, welche sich im Laufe des 18. Jahrhunderts in die Kirche eingeschlichen hatten; und die spezifischen Lehren des Christentums erschienen als eine übertriebene, vielen verhaßte Neuerung. Gegen diese Richtung trat nun Monod mit jenen drei Reden auf. Formell

erwies die erste mit einer überwältigenden Kraft das innerste unzertrennliche Verhältnis zwischen dem Irrtum und dem Bösen einerseits, zwischen der Wahrheit und der Heiligung andererseits. Mit andern Worten: Es kann kein Mensch anders geheiligt werden, als durch die reine evangelische Wahrheit, das war das Thema aus Jo 17, 17. Heilige sie in deiner Wahrheit. — Materiell aber griff er mit derselben unwiderstehlichen Kraft jene pelagianische Richtung an, indem er in der zweiten und dritten Rede das Sündenelend der Menschen und die Gnade Gottes aus Schrift und Erfahrung darthat. Dieses Werk (denn eine jede Predigt Monods ist durch Ausdehnung, Behandlung, Inhalt und Vollendung ein Werk zu nennen) bezeichnete eine Epoche und brach eine neue Bahn, auf welcher viele dem Manne Gottes nachfolgten. Seit jener Zeit veröffentlichte der gewaltige Prediger häufig einzelne Reden, die, von allen Wahrheitsuchenden gelesen, mehrere Auflagen erlebten. Im Jahre 1844 erschien ein ganzer Band, der längst nicht mehr im Buchhandel zu haben ist, und dessen erste Rede, la crédulité de l'incrédule, 68 Seiten enthaltend, als ein Meisterstück der Apologetik betrachtet werden kann. Bis zu seinem Tode, und auch nach seinem Tode sind noch viele Predigten einzeln oder in kleinen Sammlungen erschienen, worunter zwei über den Beruf der christlichen Frauen (la Femme) und fünf über den Apostel Paulus am meisten Erfolg gehabt haben. Als Monod diese letzteren Predigten 1852 hielt und herausgab, stand er auf der Höhe seiner inneren Entwickelung und seines Einflusses in der Kirche. Darum noch ein Wort über diese Sammlung, die zur Charakteristik des Mannes gehört, weil sie den innersten Gedanken seiner letzten Lebensjahre enthält. Es ist nämlich oft in neuerer Zeit unter den eifrigen gläubigen Predigern, deren sich jetzt die evangelische Kirche Frankreichs erfreut, die Frage aufgeworfen und erörtert worden: Warum hat in unseren Tagen die Predigt des Evangeliums so wenig Erfolg im Vergleich mit der apostolischen Zeit? Monods Antwort ist in dem oben genannten Buch enthalten. Seine Überzeugung, die in ihm ein gewaltiger Herzensdrang geworden war, ist folgende: Da wir alle Gnadenmittel haben, wodurch in der apostolischen Zeit die Welt überwunden wurde, so kann der unermeßliche Abstand des jetzigen christlichen Zeugnisses von dem damaligen hinsichtlich des Erfolges nicht in objektiven Ursachen gesucht werden, sondern allein in der Schwachheit und Armut unseres geistlichen Lebens. Das Leben der ersten Christen, als Erweis ihres Glaubens, das war die weltüberwindende Kraft ihres Zeugnisses. Gebt der Kirche Christi dasselbe Leben wieder und sie wird dieselben Wunder erzeugen. Wie aber führt Monod seinen Beweis? Durch eine That, durch ein Leben. Der Apostel Paulus, nur einige Hauptzüge seines herrlichen Charakters, seines reichen Wirkens, ist sein Zeuge. Fünf Reden sind es nur: Das Werk Pauli, sein Christentum oder seine Thränen, seine Bekehrung, seine Schwachheit und sein Beispiel für uns. Was aber für ein Bild uns vor Augen steht, mit welcher überzeugenden Kraft die obige Frage gelöst ist, welcher Reichtum der Gedanken sich hier entfaltet, welcher heilige Eindruck mit innerer Salbung ins Herz dringt, — das vermochten nur Monods Zuhörer, — das vermögen noch zum Teil seine aufmerksamen Leser zu sagen. Doch durften alle diese Schätze nicht zerstreut oder im Buchhandel vergriffen bleiben. Der Herr gab seinem Diener Tage der Muße in Tagen der Krankheit und da dachte er daran, seine Arbeiten zu sammeln. Zwei Bände Predigten wurden noch vor seinem Tode herausgegeben, nämlich die der ersten und zweiten Periode, von Lyon und Montauban. Seitdem sind zwei weitere Bände gefolgt, welche die in Paris gehaltenen Predigten umfassen. Sermons p. Ad. Monod, Paris, T. I—IV, 1855 u. s. w. Alle diese Bände haben mehrere Auflagen erlebt. — Viele dieser Reden sind ins Deutsche übersetzt worden; namentlich auch der „Apostel Paulus“ Frankfurt a. M. bei Th. Völker. Ein anderes treffliches Werk Monods, Lucile, ou la lecture de la Bible ist ebenfalls mittelst einer Übersetzung in Deutschland viel verbreitet worden. Endlich dürfen wir einen wissenschaftlich-praktischen Kommentar über den Epheserbrief nicht unerwähnt lassen: Explication de l'Epitre aux Ephésiens, wobei der Verfasser den Kommentar von Harl[illegible] besonders benutzt hat.

Wir haben von Tagen der Krankheit gesprochen. Diese Krankheit (1856) war der Ruf des Herrn an seinen Diener: Siehe, ich komme bald! Höchst schmerzlich war [illegible] letzte Prüfung, aber reichlich gesegnet. Die Ärzte hatten die Krankheit für unheil[illegible] klärt; Monod wußte es; er bereitete sich auf das Kommen seines Herrn; er hatte die zartesten Familienbande allmählich zu lösen. Monate lang dauerte die Prüfung [illegible] nie hat Monod segensreicher gewirkt, als in diesen Monaten. — Stärker und [illegible] als je war sein Glaube, — nicht allein eine völlige Ergebung in den heiligen Willen seines Gottes, sondern eine innige Freudigkeit erfüllte seine Seele unter den [illegible]

Schmerzen. Jeden Sonntag Nachmittag vereinigten sich seine christlichen Freunde, so viele das Zimmer fassen konnte, um sein Krankenlager. Einer seiner Kollegen las aus der heiligen Schrift, sprach darüber und betete. Dann nahm der Kranke das Wort und von diesem Schmerzenslager, das zu einer Kanzel wurde, legte er Zeugnisse ab, die von den Versammelten als Worte aus dem Grabe, oder vielmehr aus der Ewigkeit vernommen wurden. Nie hatten sie so erschütternde, so heilige, so wohltuende Eindrücke erhalten. Diese Zeugnisse wurden später aufgeschrieben und nach seinem Tode unter dem Titel: Adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Eglise herausgegeben. Fünf starke Auflagen sind rasch nacheinander verbreitet und das Buch in alle Hauptsprachen Europas übersetzt worden. Monod starb an einem Sonntag, während in allen evangelischen Kirchen von Paris für ihn, für seine Erhaltung Gebete zum Throne der Gnade emporstiegen. — Die Kirche Frankreichs hatte das schmerzliche Bewußtsein, daß sie mit einem unersetzlichen Verluste bedroht war.

Diesem Bewußtsein hat der erste Geschichtschreiber des französischen Protestantismus, Herr Professor de Felice, eine Stimme verliehen. Am Schluß seines Werkes in der dritten Auflage, die er eben vorbereitete, als Monod starb, lesen wir: „Im Augenblick, wo wir die Feder niederlegen wollten, vernehmen wir, daß ein großes Licht in der Kirche erloschen ist. Adolph Monod lebt nicht mehr! Der tiefe Schmerz über diesen Verlust, und die Erinnerung an eine langjährige persönliche Freundschaft lassen dem Geschichtschreiber die nötige Geistesfreiheit noch nicht, um das nötige definitive Urteil auszusprechen, welches man von ihm erwartet. Es sei uns wenigstens erlaubt, das Zeugnis unserer Bewunderung, unserer Trauer auf dies kaum geschlossene Grab niederzulegen. — Adolph Monod war zweifach der erste der protestantischen Pastoren Frankreichs unserer Zeit: einmal durch die Erhabenheit seines rednerischen Genies und dann durch die Heiligkeit seines Lebens. Mitten in den Schwankungen des religiösen Lebens blickte ein jeder auf ihn, wie der Seemann im Sturme auf den Leuchtturm blickt, und als er in den Stunden der Ungewißheit und des Kampfes redete, hörte man auf seine Worte als auf die Stimme des christlichen Gewissens. Demütig und stark; ebenso bemüht, sich selbst vergessen zu machen, als andere es sind, den Beifall zu erhaschen; der heiligen Sache der Wahrheit, die er mit aller Kraft seiner Seele ergriffen hatte, ganz hingegeben; vollkommen gerade und redlich in den geringsten Dingen, wie in den größten; geduldig bis zum Heldenmut auf seinem Schmerzenslager, wo er seine letzten Kräfte sammelte, um sie dem göttlichen Meister zu widmen, den er so innig geliebt, dem er so treu gedient hatte, — hat er uns besser, wie irgend einer, das ehrwürdige Bild eines Christen der ersten Kirche dargestellt. Adolph Monod starb den 6. April 1856. Die Lücke, die er hinterläßt, wer von den Männern unserer Zeit wird sie ausfüllen können?" **Bonnet †** (**C. Pfender**).

Monod, Friedrich, gest. 1863 und die **Union des Eglises évangéliques libres de France**. — Litteratur: G. Monod, La famille Monod, Paris 1890 (als Manuskript gedruckt); de Félice, Histoire des Protestants de France, Toulouse 1895; Encyclopédie des sciences religieuses IX, 316 ff.; Les Archives du Christianisme au XIX. siècle passim; J. Pédezert, Cinquante ans de souvenirs religieux, Paris 1896; L. Maury, Le Réveil religieux à Genève et en France, Paris 1892; v. d. Goltz, Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert, Genf 1862; L'Union des Eglises évangéliques libres de France (Jubiläumsschrift), Paris 1899.

Friedrich Monod ist am 17. Mai 1794 in Monnaz bei Morges am Genfer See geboren, als das älteste von den 13 Kindern des im gleichen Jahre an die französische Kirche in Kopenhagen berufenen Pfarrers Jean Monod. 1808 siedelten die Eltern nach Paris über. Fr. wurde von seinem 16. Jahr an in Genf erzogen und widmete sich dem Studium der Theologie an der dortigen Fakultät. Mehr als ihre Lehrer zogen ihn die Männer des Réveil an, vor allem der Schotte Robert Haldane (s. den A. Bd VII S. 354). „Als dieser gesegnete Mann, — schreibt M. später — den ich nach Gott mit einem Herzen voll Liebe und Dankbarkeit meinen geistlichen Vater nenne, weil er mich in Christo durch das Evangelium gezeugt hat, nach Genf kam, schienen sich alle Verhältnisse seiner Mission des Glaubens und der Liebe entgegenzustellen. Das religiöse Gebiet, das er vertrat, war voll Dornen und Disteln. Was uns Studenten betrifft, so waren wir größtenteils leichtsinnig, voll weltlicher Gedanken und in die irdischen Vergnügungen versunken. Das heilige Wort Gottes war für uns terra ignota. Der Unitarismus mit seinem kühlen Einfluß und seinen seelentötenden Anhängseln war die einzige Lehre, die uns von unseren Professoren vorgetragen wurde . . . Noch jetzt, nach so vielen

Jahren, steht mir dieser Mann vor Augen, wie er hohen Wuchses, voll Würde, umgeben von Studenten, seine englische Bibel in der Hand, die einzige Waffe des Wortes, das Schwert des Geistes handhabte, wie er jeden Einwurf widerlegte, jede Schwierigkeit beseitigte, auf alle Fragen bestimmt durch verschiedene Citate antwortete, durch die er die Einwürfe, Schwierigkeiten und Fragen aufnahm und aufhellte und bald zu einem vollständig befriedigenden Schluß gelangte. Er verlor nie seine Zeit mit Beweisführungen gegen unsere vorgeblichen Raisonnements; er wies unmittelbar mit seinem Finger auf die Bibel und fügte die einfachen Worte hinzu: „Schau her! Wie liesest du? Das ist hier mit dem Finger Gottes geschrieben!" Unter Haldanes Einfluß gewann M. wie sein Vetter Gaussen (s. den A. Bd VI S. 382) die Überzeugung von der wörtlichen Inspiration der Schrift, der er sein Leben lang treu geblieben ist. In seiner Kandidatendissertation (de Pentateuchi authentia 1818) versuchte er den Nachweis, daß der ganze Pentateuch mit Ausnahme seines letzten Kapitels von Mose selbst geschrieben sei. In Genf ordiniert kehrte er 1818 nach Paris zurück und war dort vorübergehend für eine Bibelgesellschaft thätig. Dann finden wir ihn kurze Zeit in Jena als Hauslehrer eines mecklenburgischen Prinzen, 1819 verlobte er sich in Kopenhagen, von 1820 an lebte er in Paris, zuerst als Hilfsprediger seines Vaters, seit 1832 als pasteur titulaire an der Kirche des Oratoire. 1837 verlor er seine Frau, die ihm 7 Kinder geschenkt hatte; während seiner zweiten Ehe, die er 1839 einging, wurden ihm noch 6 Kinder geboren.

Gleich in der ersten Zeit seiner Pariser Thätigkeit übernahm F. M. die Redaktion der Archives du Christianisme au XIX. siècle, und führte sie mit seltenem Talent und unbegrenzter Hingebung 13 Jahre lang fort als klarer, unerschrockener und unerbittlicher Verteidiger der calvinischen Orthodoxie.

Diese seine publizistische Wirksamkeit stellte ihn in den Vordergrund der Ereignisse, als die Wogen der Revolution von 1848 auch in das kirchliche Gebiet eindrangen und an den bestehenden Verhältnissen rüttelten. Politiker und Theologen verlangten die Trennung von Kirche und Staat, Alexander Vinet im Waadtland, Lamartine und Lamennais in Frankreich. Auch Fr. M. stand mit seinen Wünschen auf dieser Seite. Er hoffte für die reformierte Kirche die Erlösung aus dem Zustand, den das Gesetz vom 18. Germinal des Jahres X geschaffen hatte, indem es ihr die bekenntnismäßige Grundlage entzog und die Vertretung ihrer Interessen an die Höchstbesteuerten auslieferte. „Die Regierung, die aus den Barrikaden hervorgangen ist und „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" zum Wahlspruch genommen hat, kann und will uns die Abschaffung eines Gesetzes, das die direkte Negation dieser drei Grundsätze ist, nicht verweigern. Aber wir müssen sie verlangen, man wird sie uns nicht anbieten. Unsere Kette ist zerbrochen! Wir wollen die Gelegenheit benützen, um uns wieder frei zu machen. Wenn wir so thöricht sind und uns von neuem in Ketten schmieden lassen, wird es um die Freiheit geschehen sein. Wir werden eine neue Revolution abwarten müssen, vor der uns Gott behüten wolle". Indessen mehr als an der Lösung des Bandes zwischen Kirche und Staat lag ihm an der Aufstellung eines Bekenntnisses für die reformierte Kirche. Als einen Monat nach der Revolution, am 21. März 1848, die zumeist aus Liberalen bestehende Conférence générale du Gard von Nîmes aus eine Denkschrift an alle Pfarrer und Älteste der reformierten Kirche versandte mit der Aufforderung zur Zustimmung zu folgenden Sätzen: „1. wir wollen eine einheitliche Kirche bleiben, 2. wir wollen die Besoldung durch den Staat aufrecht erhalten, 3. wir wollen die Verbesserung des organischen Gesetzes anstreben", konnte M. sich damit einverstanden erklären mit dem einen Vorbehalt: Die conférence générale scheine eine Kirche ohne dogmatische Basis zu wünschen; eine solche sei für ihn undenkbar und er würde Jesum Christum und sein Wort verleugnen, wenn er in diesem Punkt das Zugeständnis machte, das in Nîmes stillschweigend, aber thatsächlich verlangt werde. „Eine frei und klar orthodoxe, d. h. evangelische und christliche dogmatische Basis ist der einzige Boden, auf dem die orthodoxen Christen ihre Zustimmung geben können zur Gründung der Kirche, der ihre Bemühungen und ihre Gebete gelten" (Arch. du Christ. 1848, S. 59). Über die Frage der Trennung von Kirche und Staat hatte er schon am 11. März 1848 sich folgendermaßen ausgesprochen: „Wir haben es weder mit denen gehalten, die allein in dieser Verbindung das Heil für die Kirche sehen, noch mit denen, die da meinen, jene Verbindung sei die Quelle von all dem Jammer in der Kirche und die Trennung werde von selbst den Glauben, die Erneuerung, die Aufrichtigkeit und andere Tugenden, die noch in so hohem Maße fehlen, zur Folge haben. Wir werden nichts thun, um die Trennung, die wir erwarten, zu beschleunigen, noch auch, um sie zu verhindern. Hätten wir offiziell ein Votum abzugeben, so würden wir für die Trennung —

stimmen, aber wir fühlen uns nicht berufen, offizioserweise uns in die Frage zu mischen. Wir stellen sie Gott anheim und erwarten von ihm die Lösung."

Im Mai 1848 versammelten sich Delegierte der reformierten Gemeinden in Paris, um die Einberufung einer Generalsynode vorzubereiten und die Tagesordnung für dieselbe festzustellen. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat sollte den Hauptgegenstand der Verhandlungen bilden. Die große Majorität dieser vorläufigen Versammlung war für die Fortdauer der Verbindung der Kirche mit dem Staat, soweit die Freiheit und Würde der Kirche nicht darunter leide. Man hoffte, die Generalsynode für diesen Standpunkt zu gewinnen und die Bekenntnisfrage zu unterdrücken. Am 10. September trat die Generalsynode — da sie von der Regierung nicht anerkannt wurde, nur als offiziöse — in Paris zusammen. Bei dem Eröffnungsgottesdienst im Oratoire hielt Fr. M. die Predigt über Jer 6, 16 „Les sentiers des siècles passés". Seine Ausführungen ließen die kommenden Kämpfe ahnen. Er zeigte, was die alte Hugenottenkirche an ihrer Disziplin und an ihrer Lehre gehabt habe und was durch die Not der Zeiten aus ihr geworden sei: eine Kirche ohne Bekenntnis. Am folgenden Tag gelang es ihm sofort, die Debatte auf die Bekenntnisfrage zu lenken. Ein langer und heißer Kampf entspann sich. M.s Ausführungen gipfelten in folgendem Antrag, den er mit Agenor von Gasparin und Jules Bonnet am 15. September einbrachte: „Da eine christliche Kirche in ihrer Eigenschaft als Kirche öffentlich ihren christlichen Glauben bekennen muß und da die reformierte Kirche Frankreichs zur Zeit diese Pflicht nicht erfüllt, so beschließt die Versammlung, daß ein positives Bekenntnis oder eine Erklärung in Betreff des Glaubens der Organisation und der Disziplin der ref. Kirche Frankreichs zu Grunde gelegt werden soll"; Adolph Monod, der die dogmatischen Überzeugungen seines Bruders durchaus teilte, unterzeichnete trotzdem diesen Antrag nicht, weil das Bekenntnis von La Rochelle (s. Bd VI S. 230 ff.) in der reformierten Kirche Frankreichs nicht abgeschafft sei, also noch zu Recht bestehe (s. seine Schrift: Pourquoi je demeure dans l'Eglise établie, Paris 1849). Wie vorauszusehen war, fand Fr. M.s Vorschlag die Zustimmung der Synode nicht. Mit 67 Stimmen gegen 6 Nein und 7 Enthaltungen drang am 20. September ein Gegenantrag durch, der die Frage des Bekenntnisses von der Tagesordnung absetzte, da die Mehrzahl der Gemeinden wünsche, daß dogmatische Fragen in den Verhandlungen nicht berührt werden und da die vorausgegangene Diskussion gezeigt habe, daß der Augenblick, an dem status quo zu ändern, noch nicht gekommen sei. Fr. M. und Agenor von Gasparin besuchten von da die Versammlungen der Synode nicht mehr. In einem Abschiedschreiben vom 22. September versicherte M. den Mitgliedern der Synode, daß er nicht aufhören werde zu beten „für diese reformierte Kirche Frankreichs, die ich über alle anderen Kirchen liebe und die Gott wieder lebendig und glorreich erstehen lassen möge, unter dem Banner des Gekreuzigten, indem er den Kindern die Herzen der Väter giebt: darum bitte ich Gott von Herzensgrund". Am 20. Oktober 1848 richtete er gemeinschaftlich mit A. von Gasparin eine Adresse an die Glieder der reformierten Kirche Frankreichs, in der er über die Motive seines Verhaltens ausführliche Rechenschaft ablegt und Kenntnis giebt von der beabsichtigten Gründung einer freien Kirche auf orthodoxer Basis. Ein comité consultatif in Paris war beauftragt, die vorbereitenden Schritte zu thun und über die Einzelheiten des Plans nähere Auskunft zu geben. M. hoffte zuversichtlich, daß die orthodoxen Mitglieder der Synode auf seine Seite treten werden: „frères, nous vous attendons dans l'Eglise misérable et meprisée qui confesse Jésus-Christ, son Sauveur et son Dieu!" Ja, er erwartete sogar, daß die Separation den Anlaß geben werde zur Union aller Orthodoxen, die bisher in Reformierte und Lutheraner, Freikirchen und Staatskirchen gespalten waren. Andererseits gab sich die Synode wie auch das Pariser Konsistorium und Fr. M.s Bruder Adolph alle Mühe, Fr. M. von seinem Entschluß zurückzubringen. Umsonst. Am 8. Januar 1849 gab er seine Demission als Pfarrer am Oratoire und sagte sich damit von der Kirche los, der er 30 Jahre gedient hatte und in der er drei Brüder als Pfarrer zurückließ. Ohne Vermögen mit einer großen Kinderschar einer ungewissen Zukunft entgegengehend befahl er seine Wege dem, der es dem Aufrichtigen gelingen läßt. In seiner Abschiedspredigt am 22. April 1849 über AG 20, 26. 27. 32 enthüllte er mit ergreifendem Ernst die innere Gebundenheit seines Gewissens: „Hätte ich anders gehandelt, so hätte ich nicht nur Jesum Christum und sein Evangelium verleugnet, sondern ebenso die ganze wunderbare Geschichte der alten reformierten Kirchen Frankreichs. Ich hätte gebrochen mit den Traditionen unser ruhmreichen, treuen Vorfahren, ich hätte mich thatsächlich losgesagt von diesen edlen und mutigen Märtyrern der Lehre, die sie noch unter dem Beil des Henkers bekannten,

während ihre Nachkommen sie auf die lange Bank schieben . . . Mehr als drei Monate habe ich überlegt und gebetet, ich habe mit Thränen zu meinem Gott geschrieen, er solle mir, wenn ich nicht seinen Willen thue, meinen Weg mit Dornen versperren. Aber meine Überzeugung ist mir klarer und tiefer geworden und unter Thränen habe ich antworten müssen: ich kann nicht anders; vergebet mir und liebet mich" (Mes adieux à mon troupeau S. 16 und 21).

Einen Monat später eröffnete er in Paris ein kleines gottesdienstliches Lokal, in dem er um seine Kanzel die ersten Anhänger der künftigen Eglise libre sammelte. Die konstituierende Synode der Union der Eglises évangéliques libres tagte vom 20. August bis 1. September 1849. Es war M. gelungen, die zerstreuten evangelischen Gemeinden, die infolge des Réveil von der Staatskirche sich losgesagt oder neugebildet hatten, zu engerem Zusammenschluß zu veranlassen. Das wesentliche Merkmal dieser neuen Organisation war, außer dem Grundsatz der völligen Trennung vom Staat, das gemeinsame Glaubensbekenntnis. M. legte keinen Wert darauf, daß die Konfession von La Rochelle von neuem in Geltung trete. Sie schien ihm „trop longue, trop explicite, peut-être trop absolue". Er wußte auch wohl, daß jedes formulierte Bekenntnis Gefahr laufe, leere Formel zu werden „que tout le monde salue avec respect et dont personne ne tient compte", und leicht zu theologischen Prätentionen geneigt sei, die das Wie und das Warum aller Geheimnisse erzählen wollen. Aber es gab für ihn einige dogmatische Grundwahrheiten, denen er konstitutive Bedeutung beimaß wie für den Wert des persönlichen Christentums, so für den evangelischen Charakter und die Lebensfähigkeit einer Kirche. Und unter diesen Grundwahrheiten stand obenan die Lehre von der Inspiration der Schrift. „Nous croyons que toute l'Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament est inspirée de Dieu et constitue ainsi l'unique et infaillible règle de la foi et de la vie" heißt der erste Satz in der von M. entworfenen Konstitution der freien Eglise réformée évangélique de Paris.

Als Pfarrer dieser Gemeinde hat Fr. M. bis zu seinem Tod in reichem Segen gewirkt. Dank der reichen Beisteuer, die ihm aus Nordamerika, England und Schottland zufloß, konnte er den Bau eines Gotteshauses unternehmen. Aber es war ihm nicht mehr vergönnt, Gottes Wort darin zu verkündigen. 1863 erkrankte er am Kehlkopfkrebs. Eine glückliche Operation konnte dem Fortschreiten des Übels keinen Einhalt thun. Er zog sich auf das Landgut seines Bruders Dr. Gustav Monod nach Villemombre bei Paris zurück. Ehe er die Stadt verließ, ließ er den Wagen vor seiner neuen Kirche, die soeben vollendet worden war [Chapelle du Nord, rue des Petits-Hôtels 17], halten. Er stieg die Stufen zur Kanzel hinauf und betete dort. Das war sein erster und letzter Besuch. Mit Eintritt der schlechteren Jahreszeit kehrte er wieder nach Paris zurück. Sein größter Schmerz war, daß er nicht mehr sprechen konnte. Sonst waren auch von seinem Krankenlager Segensströme ausgegangen wie in den „Adieux" seines Bruders Adolph. Kurz vor seinem Tode erlebte er noch die Freude, 8 seiner Kinder um sein Sterbebett zur Feier des heiligen Abendmahles versammelt zu sehen. Da schrieb er auf ein Blatt Papier die Worte: Cette réunion est un des rêves et une des prières de ma vie. Dieu l'a amenée bien autre que je m'étais imaginé. Que son nom soit béni. Peut-être sera-t-elle plus bénie ainsi. Bientôt elle se réformera là-haut. Je ne puis que vous donner ma paternelle bénédiction. Aimez le Seigneur Jésus-Christ, aimez-vous les uns les autres. Amen. De mon lit de délogement. 10. déc. 1863. Papa." Am 30. Dezember 1863 hatte er ausgelitten.

Fr. M. ist eine der kraftvollsten Persönlichkeiten des neueren französischen Protestantismus. Mochte man die neue Spaltung, die er in der ohnehin schon stark zerklüfteten reformierten Kirche veranlaßte, bedauern, so konnte doch auch der dogmatische und kirchenpolitische Gegner der Reinheit seiner Absichten, die frei waren von persönlichen Machtgelüsten, und seinem glaubigen Zeugenmut, der immer und unter allen Umständen seinem Gewissen folgte, die Hochachtung nicht versagen. Über den Vierundzwanzigjährigen hatte einst seine Schwester Adele in ihrem Tagebuch geurteilt: „il est ultra en tout, excepté en politique". Damit ist Fr. M.s Schwäche treffend gezeichnet. Aber es ist auch nicht bloß schwesterliche Parteilichkeit, wenn sie weiter von ihm sagt: „il n'y a pas dans son coeur l'ombre de rancune". So schroff und ablehnend er sein konnte, wenn man seinem Gewissen Konzessionen zumutete, so weitherzig war er, wo man seine [illegible] in Anspruch nahm. Alle, die in Frankreich auf dem Gebiet der inneren und äußeren Mission und besonders der Evangelisation unter den Katholiken an der Arbeit stehen, haben das reichlich erfahren. Fr. M. war kein gelehrter Theologe. Er ist über die Theologie [illegible]

Réveil zeitlebens nicht hinausgekommen. Aber er wußte seine dogmatischen und kirchenpolitischen Anschauungen mit großer Gewandtheit journalistisch zu vertreten. Die 13 Jahrgänge der **Archives du Christianisme**, die er redigierte, sind eine Quelle ersten Rangs für die Kenntnis der Geschichte des französischen Protestantismus im 19. Jahrhundert. Und er war ein tüchtiger Administrator. Als Präsident der **Commission synodale** der **Union des Eglises évangéliques libres** hat er den Bund der französischen Freikirchen mit großer Weisheit und viel Geschick an mancher Klippe vorübergeführt. Als er die Augen schloß, konnte an der Lebensfähigkeit dieses Zweiges der **famille protestante** niemand mehr zweifeln.

Am 25. Oktober 1899 feierte die **Union des Eglises évangéliques de France** das Jubiläum ihres fünfzigjährigen Bestehens. Dieser Zeitraum ist lang genug, um erkennen zu lassen, inwieweit die Grundsätze, die einst bei der Stiftung der Union maßgebend waren, sich als zweckmäßig bewährt haben. Die Verfassung hat von Anfang an die Einzelorganisation und die innere Verwaltung, die Form des Kultus und die Ordnung der Disziplin, ja sogar die Bestimmungen über die Art und den Zeitpunkt der Taufe den einzelnen Gemeinden überlassen. Sie wollte die „**unité en dehors de l'uniformité.**" So behielt die alle zwei Jahre tagende Synode ihre Kräfte frei für die großen gemeinsamen Aufgaben. Schon die 2. Synode in Sainte Foy 1850 konnte die Inangriffnahme eines Evangelisationswerkes beschließen. Zwei Jahre später wurde eine **Commission d'évangélisation** eingesetzt, von der heute 22 Posten mit vielen Filialen abhängen. Die 5. Synode in Clairac schuf eine **Commission d'Etudes**, der die Sorge für die Ausbildung von Geistlichen zum Dienst der freien Kirche obliegt. 1864 wurde in Paris ein Reglement für die Konsekration der Pfarrer aufgestellt, wozu 1889 in St. Jean du Gard noch Bestimmungen für die Ordination der im Dienst der Union arbeitenden Evangelisten gefügt wurden. Ebenfalls im Jahr 1864 wurde eine Finanzkommission eingesetzt; die 24. Synode in Lyon 1895 beschloß die Gründung einer Pensionskasse. Während der Etatsperiode 1895/97 betrugen die Einnahmen der Union 140790 Frcs. d. h. 18 Franken pro Kopf.

Die äußere Entwickelung hat mit dem inneren Ausbau des freikirchlichen Verbandes nicht gleichen Schritt gehalten. Bis zum Jahr 1873 haben sich immer neue Gemeinden an die Union angeschlossen: aus den 10 Kirchen des Jahres 1849 waren 73 geworden. Heute sind es nur noch 36. Der Grund für diesen Rückgang liegt teilweise darin, daß manche Proselytengemeinden, denen zu schnell das Recht selbstständiger Kirchen eingeräumt worden war, wieder der **Commission d'évangélisation** unterstellt werden mußten. Vor allem aber liegt er in den Ereignissen, die inzwischen in der reformierten Kirche Frankreichs eingetreten waren. Die Generalsynode von 1872 war wieder über der Bekenntnisfrage uneins geworden (s. Bd VI S. 192 f.), aber diesmal unterlagen die Liberalen. Die Orthodoxen bildeten die **Synode général officieux** auf der Grundlage des Bekenntnisses, das Friedrich Monod einst vergebens gefordert hatte. Der Anlaß zur Dissidenz war damit für die gehoben, die um des gemeinsamen Bekenntnisses willen die freikirchlichen Theorien gerne aufgaben. Vielleicht wäre Fr. M., wenn er noch gelebt hätte, jetzt selbst in die Staatskirche zurückgekehrt, von der ihn, wie wir oben sahen, allein die Bekenntnisfrage und nicht seine kirchenpolitische Überzeugung getrennt hatte. Sagte er doch wenige Monate vor seiner tötlichen Erkrankung zu seinen Schülern im Religionsunterricht: „die reformierte Kirche Frankreichs ist unsere Kirche und, wenn sie ein Glaubensbekenntnis hätte, so hätten wir nichts zu thun, als wieder unsern Platz in ihr einzunehmen" (**Revue Chrétienne** 1902, I S. 332). Sein Sohn und einstiger Mitarbeiter Theodor Monod that im Jahr 1877 diesen Schritt, ebenso Eugen Bersier und John Bost. Dagegen blieben G. Fisch (gest. 1881), Edmond de Pressensé (gest. 1891, s. den Art.), Roger Hollard (gest. 1902) und Leopold Monod in Lyon der **Eglise libre** treu, nicht aus dogmatischer Engherzigkeit, sondern aus Pietät und in der Überzeugung, daß die **Eglise libre** als Freikirche noch eine Aufgabe in Frankreich zu erfüllen habe, wenn sie auch als Bekenntniskirche zur Sonderexistenz keine Berechtigung mehr hat. Denn als Bekenntniskirche nach seinem Herzen würde wohl heute Fr. M. selbst seine Gründung nicht mehr anerkennen. Schon im Jahr 1861 mußte sich Fr. M. durch den Pfarrer der Gemeinde Thiers, die von der Union sich trennen und an die Methodistenkirche sich anschließen wollte, an die dogmatische Anarchie innerhalb der Union erinnern lassen: „Handelt es sich um die Bibel? Manche geben nur eine intermittierende Inspiration zu, manche ziehen sogar die Achtheit dieses oder jenes Buches in Zweifel. Handelt es sich um den Sündenfall? Er ist absolut für die einen, relativ für

die andern. Handelt es sich um die Versöhnung? Sie wird, um das wenigste zu sagen, von manchen abgeschwächt. Handelt es sich um die ewigen Strafen? Die einen glauben daran, andere leugnen sie" (Correspondance relative à la rupture de l'Eglise de Thiers avec l'Union S. 25). Wohl hat die Synode von Orthez 1893 sich in einer Resolution von neuem zu den in der Konfession der Union enthaltenen fundamentalen Glaubenswahrheiten bekannt, aber die dieser Resolution angehängte Beschränkung „tout en réservant à chacun la liberté de ses opinions théologiques" läßt doch auf eine theologische Stimmung innerhalb der Eglise libre schließen, die nicht mehr zu F. M.s dogmatischen Ueberzeugungen führen würde. Sein Glaube an die Schriftinspiration z. B. dürfte unter den Theologen der Eglise libre heute kaum mehr einen Anhänger finden. Auch an den Glaubensbekenntnissen wird wieder zu Erde, was von Erde genommen ist. Die zeitliche Hülle stirbt ab, wenn ihre Zeit um ist. Die ewigen Gedanken bleiben und suchen neue Formen. Es ist der Synode général officieux der reformierten Kirche Frankreichs in Anduze 1902 noch einmal gelungen, mit derselben Beschränkung, die 1893 die Synode der Eglises libres in Orthez machen mußte, die Konfession von 1872 aufrecht zu erhalten; aber die Verteidiger des Alten waren mit den Fürsprechern des Neuen einig in der Erkenntnis: die Frage ist aufgeschoben, nicht gelöst. Zur Lösung können Friedrich Monods Erfahrungen und die Schicksale seiner Gründung einen wertvollen Beitrag geben. **Eugen Lachenmann.**

Monogamie s. d. A. Ehe Bd V S. 182.

Monogramm Christi. — G. B. de Rossi im Spicilegium Solesmense ed. Pitra IV, 1858, S. 505 ff.; R. Garrucci Storia della arte cristiana I, 1881, S. 163 ff.; Smith und Chetham, Dict. of Christ. ant. II, 1880 S. 1310 ff.; F. X. Kraus, Real-Encyklopädie d. chr. Alt. II, 1886, S. 125 ff. 412 ff.; V. Schultze, Archäologie der altchr. Kunst, 1895, S. 265 ff. Vgl. auch Brieger, Konstantin d. Gr. als Religionspolitiker 1880, S. 38 ff. und Zöckler, Das Kreuz Christi 1875, S. 7 ff.; F. Cabrole, Dictionnaire de l'archéologie chrét. et de liturgie I, 1903, S. 177 ff.

Unter Monogramm Christi wird der Namenszug des Erlösers verstanden; gewöhnlich derjenige, der aus den beiden ersten Buchstaben des griechischen Namens Christus zusammengesetzt ist. Doch giebt es von altersher auch eine abgekürzte Bezeichnung des Namens Jesus, sowie beider Namen zusammengenommen. Wir haben diese drei Monogramme in Betracht zu ziehen.

I. Für den Namen Christus. Wir fassen zuerst die Form des Monogramms, dann die Bedeutungen desselben ins Auge; weiter soll von dem Alter und der Verbreitung, endlich von der Anwendung in Schrift und Bild die Rede sein.

1. Die Form. Das Monogramm Christi zeigt zwei Hauptformen, indem entweder das P in das X hineingesetzt, oder das letztere aufrecht gestellt und das P an den nun senkrechten Arm angefügt wird) also: ☧ und ⳨. Die erstere Form beschreibt Eusebius (Vita Constant. I, 31: *δύο στοιχεῖα τὸ Χριστοῦ παραδηλοῦντα ὄνομα, διὰ τῶν πρώτων ὑπεσήμαινον χαρακτήρων, χιαζομένου τοῦ P κατὰ τὸ μεσαίτατον*) und Paulinus von Nola (Poem. XIX. de Felic. Nat. XI. v. 618 sqq. Opp. ed. Murat. p. 481), die andere Lactantius (De mort. persecut. c. 44: Transversa X littera summo capite circumflexo Christum in scutis notat.), denn schwerlich kann unter der transversa X, deren Spitze umgebogen ist, etwas anderes als das + verstanden werden, aus dessen senkrechtem Arm ein P gemacht ist. Aus jenen beiden Formen entstehen durch Umkehrung des P zwei andere, nämlich ☧ und ⳨. Wird durch Hinzufügung eines horizontalen Querstrichs aus dem P der ersten Form ein Kreuz gemacht, so entstehen zwei weitere Formen ☧ ☧. Dazu kommen noch einige seltenere Bildungen, unter denen eine Modifikation der beiden Formen ☧ und ⳨ hervorzuheben ist. Es ist eine durch Einführung eines lateinischen Buchstabens entstehende Mischung, indem R statt P geschrieben wird, meist mit geringer Ausbildung des schrägen Strichs. Die Form findet sich öfter auf Grabmälern in Syrien, schon vom Jahre 420 (de Vogüé, Syrie centrale Vol. II. Pl. 151; vgl. Vol. I, p. 89), in Trier auf Grabmälern, die nicht über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinaufreichen (Le Blant, Inscr. Nr. 247. 270. 291; Pl. n. 160. 174. 190) und sonst in Gallien; etwas später in Italien, hauptsächlich in Ravenna, auch auf einem Sarkophag in Mailand (Allegranza Spiegaz. Tav. II). Über den Gang, den diese Latinisierung des P mutmaßlich genommen, vgl. de Rossi, Bullet. crist. 1880, p. 154 sqq. — Abbildungen bei Kraus, RE. II, S. 412; Schultze S. 265 u. a.

2. Anderweitiges Vorkommen des Monogramms. Die Form ⳨ ist ausschließlich christlichen Gebrauchs. Doch ist zu bemerken, daß ihr nahe verwandt ist das ägyptische Henkelkreuz ☥, das Zeichen des Lebens, dem durch leichte Abwandlung der beiderseitigen Figur jenes Monogramm zuweilen ganz gleich wird: so erscheint es zweimal bei einer Inschrift aus dem 6. Jahrhundert auf der Insel Philä, welche die Umwandlung eines Tempels in eine Kirche bezeugt, Piper, Über den kirchengeschichtl. Gewinn aus Inschriften (JdTh 1876 S. 73). Hingegen ist die Form ☧ als Zusammensetzung von XP vorchristlichen Ursprungs. Sie erscheint auf Münzen des griechischen Altertums, namentlich auf attischen Tetradrachmen (Eckhel, Doctr. numm. Vol. II, p. 210), und auf Münzen der Ptolemäer, findet sich aber auch in einer der Isis geweihten Inschrift vom Jahre 137 8 v. Chr. auf einer runden Ara von der Station am Mons Porphyrites in Ägypten, bei Franz, Corp. Inscr. Gr. n. 4713[b]; vgl. de Rossi, Bullet. di arch. crist. 1890 S. 36. In griechischen Handschriften der christlichen Zeit bedeutet sie öfters *Χρυσόστομος* und in der Zusammensetzung mit *Πολυ Πολυχρόνιος*; auch dient sie als Abkürzung von *χρόνος* und *χρύσος*. Vgl. Montfaucon, Palaeogr. Gr. p. 344; Gardthausen, Griech. Paläographie S. 258. In den griechischen Ostertafeln seit dem 11. Jahrhundert hat sie in der Zusammensetzung ☧ *πάσχα* die Bedeutung *χριστιανῶν πάσχα*, im Unterschied des *νομικὸν πάσχα*; Faksimiles solcher Ostertafeln nebst Erläuterung s. bei Piper, Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel, S. 130 ff. 135.

3. Alter und Verbreitung. Es ist lange streitig gewesen, ob das Monogramm des Namens Christi erst durch Kaiser Konstantin eingeführt wurde oder ob es vor ihm in Gebrauch gewesen ist. Die Inschriften mit dem Monogramm, auf die man sich zum Beweise des älteren Gebrauchs früher berufen hat (Mamachi Orig. et antiq. chr. III p. 54 n. 3), sind unecht oder sonst zweifelhaft. Was stadtrömische Inschriften betrifft, so giebt eine vom Jahre 291 bei de Rossi, Inscr. urb. Rom. I Nr. 10 keine verläßigen Schriftzüge; eine Inschrift mit fragmentarischem Konsulat, welche de Rossi ins Jahr 298 gesetzt hat (Nr. 26), kann auch in das Jahr 317 oder 330 gehören. Die ältesten sicher datierten römischen Grabsteine, ein solcher im lateranischen Museum (IV, 11) vom Jahre 331 (wo das ☧ zwischen Palmzweigen erscheint mit dem vorgesetzten Wort IN SIGNO de Rossi Nr. 39) und ein zweiter aus S. Lorenzo in agro Verano von 323 (de Rossi, Bullet. 1863, p. 22) führen nur bis zu Konstantin. Das älteste datierte Denkmal in Gallien ist vom J. 347 (Le Blant, Inscr. n. 597. Sarcoph. d'Arles n. 12). Daß eine in den Katakomben von Melos zum Vorschein gekommene Inschrift mit dem Monogramm ins zweite Jahrhundert gehört (Roß, Inscript. Gr. ined. Fasc. III n. 246 b. p. 8), ist irrig. Aber es ist wahrscheinlich, daß, wie man schon im zweiten Jahrhundert die beiden ersten Buchstaben des Namens Jesus zusammennahm (wovon nachher unter III), das Gleiche auch mit dem Namen Christus geschehen sei; und daß Konstantin, wenn er ein christliches Wahrzeichen annehmen wollte, nicht ein Zeichen von neuester Erfindung, sondern ein unter den Christen bekanntes gewählt habe. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß in einigen Inschriften des 3. Jahrhunderts ☧ als Abkürzung des Wortes Christus im Texte vorkommt, z. B. in dem Epitaph der Irene, Zoe und des Marcellus in der Priscillakatakombe *ΣΟΙ ΔΟΞΑ ΕΝ* ☧, Wilpert, Fractio panis 1895 S. 51.

Also gehen die Privatdenkmäler mit dem Monogramm voran. Sehr häufig erscheint es in den Inschriften christlicher Gräber, bald allein, bald in Verbindung mit *Α* und ω, mit dem Fisch, zwischen zwei Tauben oder zwischen Palmzweigen, in einem Kranz, Kreis u. dgl. Man findet es überall im griechischen und lateinischen Sprachgebiet, aber auch bei den Kopten (s. RQS X 501). Aus Deutschland verdienen Erwähnung Inschriften sowohl mit dem ☧ als dem ⳨ in Trier (Kraus, Chr. Inschr. d. Rheinl. I Nr. 76 ff.; Le Blant, Inscript. n. 230 A 241; Röm. QS VIII S. 332) und in Köln (Kraus I, Nr. 288 ff.; Le Blant, T. I, n. 359. 355). Ferner auf dem Gerät der Gräber, namentlich Lampen und Glasgefäßen, auf Sarkophagen; nicht minder in Wandmalereien der Grüfte, namentlich im Scheitel des Bogens der Arcosolien. Endlich an Paramenten s. RQS XIV S. 16 ff., auf Gewändern und anderen Denkmälern aus dem täglichen Leben s. R. Forrer, Die frühchristl. Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis 1893 S. 24 f.; auch bei der Inschrift eines Hochzeitsgeräts (d'Agincourt, Scult. Pl. IX, fig. 1. 24).

Die beiden Hauptformen gehen eine Zeit lang nebeneinander her; sie erscheinen zuweilen auf einem und demselben Denkmal: wie auf dem Sarkophag des Catervius zu Tolentino, wo die Front das ☧ zwischen zwei Schafen, die Querseiten das ⳨ zwischen

zwei Pfauen zeigen (Garrucci, Stor. T. V, pl. 393). Im 5. Jahrhundert tritt die Form ☧ gegen ⳨ zurück; und beide machen endlich dem einfachen Kreuz Platz.

Auf öffentliche Denkmäler geht das Monogramm durch Kaiser Konstantin den Gr. über. Er ließ es in das Labarum setzen, wahrscheinlich in dieser Gestalt ☧; auch auf seinen Helm, sowie auf die Schilde der Soldaten. An die ihm gewordene Erscheinung erinnert das Labarum mit dem Monogramm in der Hand des Kaisers, der von der Victoria gekrönt wird, mit der Umschrift HOC SIGNO VICTOR ERIS auf Münzen (Mittel- und Kleinerzen) seines Sohnes Konstantius und dessen Zeitgenossen Vetranio (350) und Gallus (351–354). Von ihm selbst ist eine berühmte Münze mit dem Monogramm auf dem Labarum, welches auf einer Schlange stehend sie durchbohrt, nebst der Inschrift SPES PUBLICA (Eckhel, Doctr. numm. Vol. VIII, p. 88; Cohen, T. VI, p. 160, 483); vgl. die wahrscheinlich auf Konstantius bezügliche Wiener Kaisergemme, RQS XIII S. 138 ff.; jedoch wird deren Echtheit bezweifelt, Strzygowski, Orient oder Rom 1901 S. 83. Münzen zeigen auch das Monogramm auf dem Helm Konstantins, sowie auf dem Schilde des Kaisers Majorianus (457–461). Auf den griechisch-römischen Münzen ist ferner das Monogramm in beiden Hauptformen (mit Unterbrechung durch Kaiser Julian) ganz gewöhnlich. Hauptdenkmäler sind ein Goldmedaillon des Kaisers Valens, über 77 g schwer: der Kaiser mit dem Labarum in der L., eine weibliche Figur, die Res publica, aufrichtend; und mit demselben Gepräge Goldmedaillons Valentinians II. und Theodosius des Gr., — das erste und letzte im kgl. Münzkabinet zu Berlin (unter den ausgelegten Münzen Nr. 1114. 1118), das zweite in Paris (Cohen, T. VI, Pl. XV, 5). An das Münzgepräge, namentlich auch des Honorius (Pinder 1857), schließt sich die Vorstellung auf einem Elfenbeindiptychon desselben Kaisers in Aosta an. Unter Kaiser Justinian I. (gest. 565) geht der Gebrauch des Monogramms auf den Münzen zu Ende, da das Kreuz an dessen Stelle tritt.

Bald nach Konstantin, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, erscheint es auch an öffentlichen Bauwerken. Das älteste datierte Monogramm dieser Art ist in einer Inschrift vom Jahre 377 zu Sitten in der Schweiz, vermutlich von dem dortigen Prätorium, welche dessen Wiederherstellung durch den Prätor Pontius anzeigt (Mommsen, Inscript. Helvet. lat. p. 3, nr. 10; Le Blant a. a. O. S. 496 und Pl. 38, 231; vgl. Egli, Kirchengeschichte der Schweiz, S. 8). Es folgt zu Konstantinopel die Basis des Obelisken Theodosius' des Gr., wo es unter Skulpturen erscheint (d'Agincourt, Scult. X, 6). — Zumal in kirchlichen Gebäuden wird es angebracht. Das älteste, wahrscheinlich noch aus konstantinischer Zeit, ist in den Mosaiken von S. Konstantia in Rom auf einer Rolle in der Hand Christi, da man berechtigt ist, auch diesen Teil der Mosaiken in jene Zeit zu setzen (s. Müntz, Mosaiques chrét. de l'Italie II., Rev. archéol. N. S., t. XXX, 1875, p. 274 sqq.). Demnächst erscheint es in mittelpunktlicher Anordnung an der Front oder an der Tribüne der Kirchen, — gleichwie zuvor in Cömeterien im Scheitel der Arkosolien. Beides zuerst an der merkwürdigen Kirche del Salvatore bei Spoleto mit einer Façade, welche früheste christliche Architektur in klassischem Typus zeigt, wohl aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts: da ist am großen Bogen über dem Altar das ☧, und im Tympanum zweier Seitenfenster der Front das ⳨ zu sehen (de Rossi, Bullet. 1871, p. 141. 136; letztere abgegeb. Tav. X, 1). Ebenso an einem verwandten Bau, dem Tempel am Ufer des Clitumnus, der vermutlich im 5. Jahrh. in eine Kirche verwandelt worden; hier zeigt der Giebel der Rückseite über der Apsis das ⳨ symbolisch verziert (ebendas. p. 10 Tav. XII). Ferner im Scheitel des Bogens von S. Maria maggiore in Rom aus der Zeit Sixtus III. (um 435). Und ebenso noch in S. Francesca Romana daselbst aus dem 12., wenn nicht aus dem 13. Jahrhundert. An der lateranischen Basilika ist es im Giebel sichtbar nach der Anordnung Clemens' XII. vom Jahre 1735.

1. Die Anwendung. In Grabschriften drückt das Monogramm, wenn es grammatisch unverbunden zu Anfang, in der Mitte oder am Ende derselben vorkommt, das Bekenntnis zu Christo aus. Doch kommt es auch später grammatisch verbunden als Abkürzung des Wortes Christus vor, z. B.: IN ☧ ASELVS, — AEQVITIO IN ☧ DEO INNOFITO (sic), — QUIA SCIMUS TE IN ☧, alle drei im lateranischen Museum (IX, 19. VIII, 4. 15). Und in der Formel IN NOMINE ☧ (ebendas. VIII, 10) und abgekürzt IN N ☧ (VIII, 9) oder IN SIGNO ☧ (s. zuvor). Aber auch mit Prädikaten wie DP. IN N ☧, — SUSCEPTA COLONIA IN ⳨ (VIII, 1. IX, 19). Bei den Bildern der Cömeterien dient es vor allem zur Bezeichnung der Person Christi, zumal wenn diese durch Sinnbilder vorgestellt ist. So hat es . . .

Berge stehend, Offenb. 14, 1, das ⳨ auf dem Haupt auf einem Sarkophag in den vatikanischen Grotten bei Bottari, T. I, Tav. XXI. Auch bei der menschlichen Figur Christi wird es angewandt, sowohl einfach über seinem Haupte, oder in seinem Nimbus, als doppelt zu beiden Seiten seines Hauptes, das letztere z. B. in einem Gemälde im Kömeterium des Prätextatus (Perret, Les catacombes de Rome, T. I, Pl. 1).

Merkwürdigerweise erscheint auf einer heidnischen Gemme mit den Köpfen des Jupiter, des Apollo und der Diana und der Inschrift vivas in deo f(eliciter) über dem Kopf des Jupiter das ☧, was vermutlich von einem christlichen Besitzer später hinzugefügt ist, sei es, um den Bildern überhaupt eine christliche Weihe zu geben oder wahrscheinlich um dadurch das Haupt Jupiters zu einem Christuskopfe zu stempeln (Piper, Mythol. und Symb. der christl. Kunst, I, 1 S. 115–117).

Auch selbstständig erscheint es in Bildwerken, wo dann der Name die Person Christi vor Augen stellt. Namentlich zwischen zwei Personen auf Glasgefäßen, anzudeuten, daß der Herr mitten unter ihnen ist. Besonders interessant ist eine auf Sarkophagen mehrmals wiederkehrende Symbolik: über dem Kreuz, zu dessen Füßen die Wächter des Grabes erscheinen, ist das Monogramm ☧ in einem Kranz dargestellt, der von einem schwebenden Adler gehalten wird. Während die untere Abteilung die Kreuzigung und die Grabesruhe andeutet, zeigt das umkränzte und erhobene Monogramm die Auferstehung und Erhöhung an. Von einem Sarkophag im lateranischen Museum ist diese Abteilung abgebildet und erläutert im Evang. Kalender für 1857, S. 37, 45 ff. Vgl. Le Blant, Sarcophages d'Arles p. 24, pl. XII, 2.

Bemerkenswert ist endlich die Benützung des Monogramms zu einer symbolischen Beziehung. Auf einem Grabsteine vom Jahre 355 ist das ⳨ neben einem Manne abgebildet, welcher es mit der ausgestreckten Rechten gefaßt hält (abgebildet bei de Rossi, Inscr., T. I, nr. 125).

II. **Für die Namen Jesus Christus.** 1. Die einfachste Form für die Zusammenfassung beider Namen im Griechischen ist ✳, bestehend aus den Anfangsbuchstaben I X. Dies Monogramm ist zwar selten angewendet, doch stammt es aus hohem Altertum. Es findet sich auf Grabsteinen, und zwar datierten: einem aus Rom vom Jahre 268 oder 279 mit dem Ausdruck BENEMERENTI (in) ✳ Domi No (de Rossi I, Nr. 10), andern in Gallien aus dem J. 491, 597 (Le Blant n. 308. 467). Auch in der Kombination A ✳ ω zu einer Inschrift auf einer bronzenen Lampe im Museum Estense (de Rossi, Bullet. crist. 1875, p. 173, Tav. XII). – Eigentümliche Vorstellungen auf Sarkophagen sind: das Monogramm in einem Kreise ⊛ über einem Thron in der Mitte eines Sarkophags in Tusculum (ebendas. 1872, p. 125 ff. Tav. VI; Roller, Les catacombes, Vol. II, Pl. LXXXIX). Und in derselben Form die Bildung des Sternes bei der Geburt Christi, der die Magier geleitet, auf Sarkophagen in der Provence (Le Blant, Inscr. II, p. 27. Sarcophages d'Arles p. 35. Pl. XXI, vgl. pag. VIII), wie anderswo das Monogramm ☧ dieselbe Stelle einnimmt. — Zuweilen ist statt des senkrechten ein horizontaler Strich gesetzt: ✱: namentlich mehrmals in Graffiten des Cömeteriums Callisti (de Rossi, R. S. T. III, p. 92 sq. und auf einem Grabstein in Gallien vom Jahre 547 (Le Blant n. 373. Pl. IX, 9 — im Text ist es verdruckt). Ein anderer Grabstein daselbst vom Jahre 498 zeigt die beiden Formen ☧ und ✳ in der Mitte des oberen und unteren Randes, während an den Enden der Ränder das + angebracht ist (ebendas. Pl. III, 9).

Demnächst erscheint jenes Monogramm in den Mosaiken mehrerer Kirchen in Ravenna: in der Grabkirche der Galla Placidia an beiden Stirnwänden. Und feierlicher, in einem Rund von zwei Engeln getragen, am Triumphbogen in S. Vitale, hier mit dem Zusatz des horizontalen Strichs; hingegen am Gewölbe der Apsis, oberhalb der Figur des thronenden Christus in der einfachen Form ⊛. Dieselbe in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes, im Scheitel des Gewölbes, von vier Engeln getragen; und mit A ω zu beiden Seiten in zweien der Bogen, welche das Gewölbe umgeben, während in der Mitte der beiden andern Bogen das Brustbild Christi steht.

2. **Das Monogramm IC XC.** Dies ist die gewöhnliche Abkürzung beider Namen in den ältesten Handschriften des Neuen Testaments, wie in dem Codex Alexandrinus aus dem 5., dem Claromontanus aus dem 6. Jahrhundert, die auch in den Minuskel-Handschriften beibehalten wird. Sie erscheint dann auch in Denkmälern, namentlich in der Inschrift $\frac{\text{IC XC}}{\text{NIKA}}$ die schon in den neapolitanischen Katakomben in einer Nische an

der Stelle eines alten Taufbrunnens sich findet (Pelliccia, De eccles. christ. polit. T. II, p. 114. ed. Bonn; Bellermann, Über die ältesten christlichen Begräbnisstätten, S. 81) und noch in der griechischen Kirche, namentlich im Abendmalsgerät, auf dem Boden der Brotschale gebräuchlich ist (Goar, Euchlog. p. 117). — Ferner wird in Bildwerken dies Monogramm der Figur Christi beigesetzt: auf byzantinischen Münzen zuerst unter Joh. Zimiskes (969–975), worauf es daselbst in Gebrauch bleibt bis zum Untergang des griechischen Reichs; noch von dem letzten griechischen Kaiser, Konstantin XIV. Paläologus, ist ein schönes Goldmedaillon vorhanden, welches auf der Rückseite neben der stehenden Figur Christi die Inschrift IC XC hat, wovon ein Exemplar im k. k. Münzkabinet in Wien (abgeb. bei Eckhel, Doctr. numm. Vol. VIII, p. 278). Auch sonst erscheint es in griechischen Skulpturen, wie auf den ehernen Thüren ehemals an der Paulskirche zu Rom vom Jahre 1070. Nicht minder in griechischen Malereien, sowohl Miniaturen als Tafelgemälden, z. B. bei dem Christkinde, welches die Maria auf dem Arm hält, in zwei byzantinischen Gemälden der kgl. Galerie zu Berlin.

Besonders bemerkenswert aber ist der Übergang dieses Monogramms zu der lateinischen Kirche im Mittelalter. In der alten Peterskirche zu Rom befanden sich Mosaiken aus der Zeit Innocenz' III., welche den thronenden Christus darstellten (zwischen den Aposteln Petrus und Paulus) mit der Inschrift IC XC (abgeb. im Ev. Kalender für 1851 zu S. 50). Dieselbe erscheint in den noch vorhandenen Mosaiken von Philippus Rusuti um 1300 in S. Maria maggiore in Rom (Valentini, Basilica Liberiana Pl. CII). Weiter sind es Staffeleibilder italienischen Ursprungs aus dem 14. und 15. Jahrh., welche neben der Figur Christi dieses Monogramm aufzuweisen haben, z. B. in einer Kreuzigung von Taddeo Gaddi vom Jahre 1334 in der kgl. Gallerie zu Berlin, und in einer Erscheinung des Auferstandenen vor der Magdalena von Donatus Bizamanus im christlichen Museum des Vatikans (d'Agincourt, Peint. Pl. XCII).

3. Im Lateinischen das Monogramm IHS XPS. Die lateinische Kirche hat nämlich auch eine eigene Abkürzung beider Namen, die auch schon in den ältesten lateinischen Bibelhandschriften, z. B. in dem griechisch-lateinischen Codex Claromontanus, angewandt ist. Sonderbarerweise ist sie auch in den Minuskelhandschriften beibehalten, wie in dem Sakramentarium von Gellone zu Paris aus dem 8. Jahrhundert, wo der Anfang des Matthäus lautet: Liber generationis ihu xpi (Faksimile bei Silvestre Paléogr. T. III). Über diese Schreibart haben im 9. Jahrhundert Verhandlungen in der fränkischen Kirche stattgefunden. Amalarius aus der Diözese Metz, Verfasser des Buchs de officiis ecclesiasticis, verlangt in einem Briefe an den Hieremias, Erzbischof von Sens, vom Jahre 827 (d'Achery, Spicileg. T. III, p. 330) Auskunft, weshalb man den Namen Jesus mit der Aspiration, einem H, schreibe, und drückt zugleich die Ansicht aus, er müsse nach dem Griechischen mit IH und C oder S geschrieben werden; — worauf dieser antwortet, das solle keine Aspiration, sondern das griechische H sein. Weiter fragt derselbe den Bischof Jonas, ob man richtiger IHC oder IHS schreibe; worauf dieser sich für die letztere Schreibart entscheidet, daß nämlich die beiden ersten Buchstaben aus dem griechischen, der letzte aus dem lateinischen Alphabet genommen werden, ähnlich wie es mit dem Namen Christus, XPS, gehalten werde (diese Briefe ebendas.).

Was die Denkmäler betrifft, so erscheint die Formel IhS XPS (und IhS XIS) REX REGNANTIVM auf byzantinischen Münzen nach dem Vorgang Justinians II. seit Basilius Macedo (de Saulcy, Essai de classificat. des suites monét. Byzantines Pl. XIX, 1; Sabatier, Pl. XXIV, 22) bis auf Romanus IV. Diogenes (1068–1071); worauf das andere Monogramm (IC XC) allein dort in Gebrauch bleibt. — Im Abendlande aber findet sich das IHS XPS von altersher in Inschriften und Bildwerken, auch in Malereien, namentlich Miniaturen karolingischer Handschriften, sowie in Tafelgemälden des Mittelalters.

III. Für den Namen Jesus. Im Griechischen das Monogramm IH. Das ist die älteste Form des Monogramms, von der wir Nachricht haben, nämlich [illegible] in dem Briefe des Barnabas (c. 9), wo in der Zahl 318 der Männer, welche Abraham beschneiden ließ (eine Verwechselung oder Gleichstellung von 1 Mos. 17, 23 mit 14, 14) eine Hindeutung auf den Namen Jesu und das Kreuz gefunden wird; denn 318 in griechischen Buchstaben geschrieben, ist *τιη'*. Ebenso Clem. Strom. VI, 11. Diese Deutung ist auch in die lateinische Kirche übergegangen (s. Coteler. zur angef. St.). [illegible] altchristlichen Denkmälern indessen kommt eine solche Abkürzung nur [illegible]

spiele aus der Katakombe der Priscilla bei Wilpert, Gottgeweihte Jungfr., Tfl. IV, 8 und aus dem Atrium der sog. Capella Graeca Fractio panis S. 101.

Im Abendlande hat das Monogramm IHS seit dem Ausgang des Mittelalters großes Ansehen und populäre Verbreitung gefunden durch Bernardinus von Siena, der in Predigten, welche er in verschiedenen Städten, namentlich in Viterbo im Jahre 1427 gehalten, zum Schluß eine Tafel mit diesem Namenszuge in goldenen Buchstaben, von Sonnenstrahlen rings umgeben, zur Verehrung ausstellte. Er hatte sich zwar vor dem Papst Martin V. über diese Neuerung zu verantworten, ging aber siegreich aus den Verhandlungen hervor (Wadding, Annal. minor. T. V. a. 1427, p. 183 sq.). Dies Monogramm, dem noch das Kreuz hinzugefügt wurde, ist auch in kleiner lateinischer und selbst in gothischer Schrift in Gebrauch. Endlich haben die Jesuiten sich dieses Monogramm angeeignet. Bei der ersten Wahl eines Jesuitengenerals im Jahre 1541, aus welcher Ignatius als solcher hervorging, setzte dieser an die Spitze seiner Abstimmung den Namen IHS. Und das Zeichen ihs (mit Kreuz) steht in dem Siegelstempel aus Erz, dessen er sich in jener Eigenschaft bediente, demselben, mit welchem die Wahlen der Jesuitengenerale seit Jakob Laynez besiegelt werden (A. S. z. 31. Juli Bd VII S. 532a). **F. Piper † (Hauck).**

Monoïmos, der Araber, ist allein aus Hippolyts refutatio (den sog. Philosophumena) bekannt. Von seiner Person, der Zeit seines Auftretens und seinen Anhängern erfahren wir nichts. Hippolyt teilt nur seine Theogonie und Kosmogonie, sowie allerlei allegorische Spielereien mit. M. zeigt sich darin von gnostischen Ideen beeinflußt. Sein System, soweit wir es erkennen können, ist eine Mischung von pythagoreischer Weisheit mit biblischen Gedanken.

In einem von Hipp. VIII, 15 citierten Brief mahnt er einen gewissen Theophrast, er solle, nachdem er Gott und die Natur und ähnliches (soll wohl heißen Gott in der Natur) gesucht habe, ihn in sich selber (*ἀπὸ σεαυτοῦ*) suchen, so werde er sich von Gott als einer einheitlichen und zugleich vielfältigen Macht abhängig spüren.

Das höchste Wesen ist der ungeborene und vollkommene „Mensch"; aus ihm ist, nicht durch Zeugung, sondern wie das Licht aus dem Feuer der „Menschensohn" hervorgegangen. Der vollkommene Mensch hat als Symbol das „eine Jota", die *μία κεραία*; er ist eine Monas, aber als Jota, das griechische Zahlzeichen für 10, zugleich Dekas. Auch der Menschensohn wird mit dem Jota als der Monas-Dekas gleichgesetzt. Die Menschen bilden sich ein, er sei vom Weibe geboren, und alle in diesem Irrtum Befangenen vermögen seine Schönheit nicht zu fassen. In dieser Polemik thut sich scharfer Doketismus, wenn nicht Ablehnung des historischen Christus überhaupt kund.

Die Welt ist nicht von dem Menschensohn geschaffen, sondern von der Sechsheit, die in der Dekas enthalten ist; das findet M. in der mosaischen Erzählung vom Sechstagewerk angedeutet. Der Sabbath ist das Werk der Siebenheit, die ja ebenfalls in der Zehnheit enthalten ist. Hier findet sich das offenbare Bestreben, die Welt nicht vom höchsten Wesen abzuleiten, aber auch nicht dualistisch ihm gegenüberzustellen. An die ophitischen Sekten erinnert die Bestimmung des Uranfangs als „Mensch" und „Menschensohn". Spekulation über das Jota und die *μία κεραία* findet sich auch bei Valentin (Iren. I, 3, 2), aber nur beiläufig, während sie bei M. im Mittelpunkt steht.

Das AT hat M. allegorisch gedeutet. So ist der Stab Mosis die *μία κεραία*, Ägypten wie bei den Naassenern die materielle Welt. In den 10 Plagen und in den 10 Geboten ist die Dekas angedeutet; auch im Passahgesetz findet M. allerlei Tiefsinn. Daß er das NT braucht, beweist die Benutzung der Stelle vom Jota Mt 5, 18. Über des M. Erlösungslehre läßt uns Hippolyt im Dunkeln. Quellen: Hipp. refut. VIII, 12—15; X, 17. **R. Liechtenhan.**

Monophysiten. — Der erhebliche Zuwachs an geschichtlichen Erkenntnissen, der uns in den letzten Jahren durch die Erschließung zahlreicher in syrischer Sprache erhaltener Quellen zur Geschichte des Monophysitismus geworden ist, machte es notwendig, den für seine Zeit vortrefflichen Artikel in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie (Bd X, S. 236—250) von W. Möller durch einen neuen zu ersetzen. Aus Gründen der Pietät und weil es mir zwecklos erschien, gut Gesagtes nur anders zu formulieren, bin ich dem Wortlaut des alten Art. nicht selten gefolgt, muß aber die Verantwortung für den neuen doch allein tragen.

Abgekürzt citierte Quellen (wo neuere kritische Ausgaben vorhanden sind, ist nach diesen citiert, sonst nach MSG und MSL): 1. Konzilsakten und Synodalschreiben,

wenn nicht ausdrücklich anderes angegeben, nach Mansi, Conciliorum Collectio, Bd 7—9, Flor. 1762—63. 2. Papstbriefe: für Simplicius, Felix, Gelasius, Anastasius und Hormisdas citiert nach A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae. Tom. 1. Brunsberg. 1868; hier auch die Abhandlungen des Papstes Gelasius, insbesondere die wertvollen Gesta de nomine Acacii (s. u. S. 387, 18); die Briefe der übrigen Päpste nach Mansi; vgl. außerdem Regesta Pontificum Romanorum ed. Ph. Jaffé², Tom. 1, Lips. 1885; der Liber Pontificalis (s. d. A. Bd XI, 439—446) nach L. Duchesne, Tom. 1, Par. 1886. 3. Geschichtschreiber und Chronisten (alphabetisch geordnet): a) Griechen (vgl. dazu K. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Litteratur², München 1897): Chron. Pasch. = Chronicon Paschale, verfaßt nach 629 (s. d. A. Bd IV, 84) citiert nach MSG 92, wo die Seitenzahlen der Dindorfschen Ausgabe (Corp. Script. Byz., Bonn 1832) in den Text eingetragen sind; Ev. = Evagrius, Kirchengeschichte, geschrieben nach 594 (s. d. A. Bd V, 649 f.), citiert nach J. Bidez und L. Parmentier, The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, London 1898; Joh. Ant. = Johannes von Antiochien, Weltchronik, Anfang des 7. Jahrh., citiert nach Fragmenta Historicorum Graecorum ed. C. Müller 5, Par. 1870; Joh. Nik. = Johannes, monophysitischer Bischof von Nikiu in Unterägypten, Weltchronik um 700, erhalten in äthiopischer Uebersetzung, citiert nach: H. Zotenberg, Mémoire sur la Chronique Byzantine de Jean, Évêque de Nikiou, in Journal Asiatique, 7. Sér. 12. Tom., 1878, 245—347; Mal. = Johannes Malalas, Chronographie, Buch 14—18, unter Justinian (s. d. A. Bd XII, 97 f.), citiert nach MSG 97 (Seitenzahlen der Dindorfschen Ausgabe Corp. Script. Byz., Bonn. 1831] im Text); Nic. = Nicephorus Kallistus Xanthopulus, Kirchengeschichte, geschrieben im 14. Jh. (s. d. A.), citiert nach MSG 147; Proc. H. A. = Prokop, Historia Arcana, unter Justinian, citiert nach Dindorfs Ausg. im Corp. Script. Byz., Bonn. 1833; Theod. Lect. = Theodorus Lektor oder Anagnostes, Kirchengeschichte von Nestorius bis auf Justin I. (518), orthodox, nur in Bruchstücken (wahrscheinlich Resten der von Theophanes angelegten Exzerptensammlung) erhalten und zwar: Theod. Lect. = *Ἐκλογαὶ ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θεοδώρου Ἀναγνώστου*, citiert nach MSG 86, 1, 165—228 (Seitenzahlen der Ausgabe von H. Valesius, Cantabr. 1720, im Text); Theod. Lect. Cram. = *Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησ. ἱστορίας*, citiert nach: Anecdota Graeca (Parisiensia) ed. J. A. Cramer, Vol. 2, Oxon. 1839, 87—114; Theod. Lect. Mill. = Fragments inédits de Théodore le Lecteur et de Jean d'Égée .. (par) E. Miller, in Rev. Archéol. 26, 1873, 273—288. 396—403 (zu den verwickelten Ursprungs- und Quellenverhältnissen vgl. J. B. Sarrazin, De Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo, Lips. 1881, und Krüger [s. u. S. 374, 43] 13 ff.); Theoph. = Theophanes Konfessor, Chronographie, zwischen 810 und 815 (über das Verhältnis zu Th. L. s. Sarrazin a. a. O.), citiert nach C. de Boors Ausgabe, Lips. 1883—85, 2 Vol.; Zach. = Zacharias Rhetor (s. d. A.), bald nach dem Regierungsantritt des Anastasius vom monophysitischen (henotischen) Standpunkt geschriebene Darstellung der kirchlichen Ereignisse von Chalcedon bis zum Tode Zenos, aufgenommen in Buch 3—6 der Historia Miscellanea (s. u. S. 373, 45). b) Lateiner: Liber. = Liberatus, Breviarium Historiae Nestorianorum et Eutychianorum, geschrieben zwischen 560 und 566 (s. d. A. Bd XI, 449 f.), nach MSL 68, 963—1096; Marc. = Marcellinus Comes, Chronik, bis 534 bzw. 548, citiert nach Th. Mommsen, Chronica Minora, Vol. 2, Berol. 1894; Vict. Tunn. = Viktor von Tunnuna, Chronik, bis 567 (?), nach Mommsen ebda. c) Syrer: Chron. Edess. = Edessenische Chronik, vom orthodoxen Standpunkt wohl um die Mitte des 6. Jahrh. (Halliers Gründe für spätere Abfassung sind nicht durchschlagend) geschrieben, citiert nach: L. Hallier, Untersuchungen über die E. Chr. (Text und Uebersetzung), in TU 9, 1, Leipzig 1892; Hist. Misc. = Historia Miscellanea, aus zwölf Büchern bestehendes Sammelwerk eines ungenannten monophysitischen Syrers, a parte potiori Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor genannt, dessen Werk (s. o. S. 373, 35) darin aufgenommen ist, citiert nach: Die sog. Kirchengeschichte des Z. Rh., in deutscher Uebersetzung hrsgg. von K. Ahrens (Uebers.) und G. Krüger (Einleitung und Kommentar), in Scriptores Sacri et Profani, Fasc. 3, Leipzig 1899 (vgl. auch: The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, transl. into English [ohne Komm.] by F. J. Hamilton and E. W. Brooks, London 1899, und zu beiden Publikationen den Aufsatz von M.-A. Kugener, La compilation historique de Ps. Zacharie le Rhéteur, in Rev. de l'Or. Chrét. 5, 1900, 201—214. 461—480); Joh. Eph. = Johannes von Ephesus, monophysitischer Bischof, gest. um 585 (s. d. A. Bd IX, 301 f.), und zwar: Joh. Eph. Comm. = Joannis Episcopi Ephesi Syri Monophysitae Commentarii de Beatis Orientalibus (Lebensbeschreibungen und Anekdoten von Mönchen u. Bischöfen) Latine verterunt W. J. van Douwen et J. P. N. Land, Amstelod. 1889, 1—202, Joh. Eph. Fragm. = Joannis Episc. Eph. Syr. Mon. Historiae Ecclesiasticae Fragmenta, ibid. 216—249, Joh. Eph. KG. = Die Kirchengeschichte des Johannes von Eph. Aus dem Syrischen übers. von J. M. Schönfelder, München 1862. Joh. Eph. Nau = F. Nau, Analyse de la seconde partie inédite le l'Histoire Ecclésiastique de Jean d'Asie, in Rev. de l'Orient Chrétien 2, 1897, 457—493; Jos. Styl. = Josua Stylites, Chronik, geschrieben 507, citiert nach: W. Wright, The Chronicle of Joshua le Stylite (Text und engl. Uebers.), Cambr. 1882; Mich. Syr. = Chronique de Michel de Grand, Patriarche des Syriens Jacobites, traduite . . . sur la version arménienne du prêtre Ischok par V. Langlois, Ven. 1868. d. Arabisch: Eut. = Contextio Gemmarum sive Eutychii Patriarchae Alexandrini (s. d. A. Bd V, 647) Annales, citiert nach MSG [illegible]

Seitenzahlen der Ausgabe von Pocode, Oxon. 1658). 4. Sonstiges (alphabetisch): Cyr. Scyth. = Cyrillus von Scythopolis in Galiläa (Mönch zuerst im Kloster des Euthymius, dann des Sabas, gest. nach 557), und zwar: Cyr. Scyth. Euth. = *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου*, in J. B. Cotelerius, Ecclesiae Graecae Monumenta 2, Par. 1681, 200—340, und Cyr. Scyth. Sab. = *Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα*, ibid. 3, 1686, 220—376; Leont. = Leontius, unter Justinian (s. d. A. Bd XI, 394—398), und zwar: Leont. Monoph. = contra Monophysitas, in MSG 86, 2, 1769—1902, und Leont. Sect. = de Sectis, ebd. 86, 1, 1193—1268; Plerophorien = F. Nau, Les Plérophoriees de Jean, Évêque de Maiouma (aus dem Syrischen übers.), in Rev. de l'Or. Chrét. 3, 1898, 232—259. 337—392, eine Sammlung von Aussprüchen (Prophezeiungen, Gesichten, Offenbarungen) verschiedener monophysitischer Größen, in erster Linie Petrus des Iberers, aus der Kampfzeit nach Chalcedon, um 515 entstanden; Suidas = Suidae Lexicon, citiert nach Bernhardys Ausgabe, Halle u. Braunschweig 1843; Tim. Presb. = Timotheus Presbyter, um 600, *περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ*, gewöhnlich citiert als de receptione haereticorum, Ketzerkatalog mit geschichtlichen Notizen, nach MSG 86, 1, 11—74 (hier die Seitenzahlen der Ausgabe von Cotelerius [s. o. S. 374, 4] 3, 377—420 eingetragen); Vit. Petr. = Lebensbeschreibung Petrus des Iberers, verfaßt von einem zeitgenössischen Anonymus, citiert nach: R. Raabe, Petrus der Iberer, Leipzig 1895 (Text und Uebersetzung).

Litteratur: (der Uebersichtlichkeit wegen alphabetisch geordnet; die L. zur Lebensgeschichte u. s. w. der einzelnen monophysitischen Theologen ist nicht aufgeführt; s. d. betr. Artikel): J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Tom. 1, Rom. 1719; 2, 1721 (hier die wertvolle Dissertatio de Monophysitis); C. J. Ball, A. Monophysites in DchrB 3, 1882, 308—320; W. Barth, Kaiser Zeno, Basel 1894; J. Basnage, Dissert. de Eutychianis variisque Eutychianorum sectis, in Thesaurus monumentorum eccl. et hist. sive Canisii lectionarium antiqu. I, Amstelod. 1725, cap. 3, 23 sqq.; F. C. Baur, Die christl. Lehre von d. Dreieinigkeit 2, Tüb. 1842, 37—96; J. B. Bury, A History of the Later Roman Empire, 2 Voll., Lond. 1889; H. F. Clinton, Fasti Romani, Vol. 1, Oxf. 1845; F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten und das 5. ökumenische Konzil, Münster 1899; J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi[2] 2, Berlin 1853, 150—193; A. Freund, Beiträge zur antiochenischen und zur konstantinopolitanischen Stadtchronik, Jena 1882; H. Gelzer, Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens, in Byzant. Zeitschr. 1, 1892, 34—49; ders., Abriß der byzantinischen Kaisergeschichte, in K. Krumbachers Geschichte der byzant. Litteratur[2], München 1897; Edw. Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire, Chapt. 47, Lond. 1788 (neue Ausgabe von J. B. Bury, Vol. 4, ebendas. 1898); J. C. L. Gieseler, Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones . . . illustrantur, 2 Tle., Göttingen 1835. 38; A. v. Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien, in Kleine Schriften 2, Leipzig 1890, 395—525 (= Gutschmid); A. Harnack[3], Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2, Freib. u. Leipz. 1894, 376—399; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte[2], 2, Freib. 1875; ders., A. Monophysiten, in KL, 8, 1893, 1781—97; H. G. Kleyn, Bijdrage tot de Kerkgeschiedenis van het Oosten durende de zesde eeuw, Utrecht 1891; ders., Het leven van Johannes van Tella door Elias, Leiden 1882; G. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Leipzig 1884 (= Krüger); J. P. N. Land, Johannes, Bischof von Ephesus, Leyden 1856; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. Bonn 1885; Lebeau, Histoire du Bas-Empire, éd. Saint-Martin, 7.—9. Bd, Par. 1827, 28; M. Le Quien, Oriens Christianus, 3 Tom., Par. 1762—65; F. Loofs, Leontius von Byzanz, in TU 3, 1. u. 2. Heft, Leipz. 1888; L. v. Ranke, Weltgesch. 4. Bd, ebd. 1883; E. Renaudot, Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saec. XIII cum catalogo sequentium patriarcharum et collectaneis historicis ad ultima tempora spectantibus, Paris. 1713; G. A. Rose, Kaiser Anastasius I., 1. Die äußere Politik des Kaisers, Halle 1882. 2. Die byzantinische Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I., Wohlau 1888; G. Schnürer, Die politische Stellung des Papsttums zur Zeit Theoderichs d. Gr., in HJ. 9, 1888, 251—283. 10, 1889, 258—301; S. Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Tom. 15 und 16, Venise 1732; ders., Histoire des Empereurs, Tom. 6, Venise 1739 (nur bis Anastasius); Chr. W. Frz. Walch, Entw. einer vollst. Historie der Kezereyen u. s. w., 6. bis 8. Bd, Leipzig 1773—78 (wertvollste Materialiensammlung); W. Wright, A short History of Syriac Literature, Lond. 1894; ders., Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, 3 Tle., London 1870—72. Nach Abschluß dieses A. ist die Studie von A. Baumstark, Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten, im Oriens Christianus 2, Rom 1902, 151—169. 358—389, erschienen.

Zu meinem Bedauern ließ sich das, was man die Kulturgeschichte des Monophysitismus nennen könnte, im Rahmen eines Artikels nicht darstellen. Quellen wie die Schriften Cyrills von Scythopolis oder die Plerophorien oder die Vita des Iberers, die Historia Miscellanea u. a. bieten für dieses interessante Thema Material genug, dessen Reize aber nur bei einer individualisierenden Darstellung zur Geltung kommen können.

Besondere Schwierigkeiten machen die chronologischen Ansätze. Man hat sich zu sehr daran gewöhnt, Gutschmids Arbeit (s. o. S. 374, 37) sozusagen als kanonisch anzusehen, während die von ihm gefundenen Daten oft nicht nur unsicher sind, sondern an dem gesamten Quellenmaterial gemessen als falsch erscheinen. Wenn auch die Patriarchenfolgen nach wie vor als das eigentliche chronologische Gerüst anzusehen sind, so hat es sich doch gerächt, daß Gutschmid zu einseitig die alexandrinischen Patriarchen, nicht auch die Inhaber der anderen großen Stühle ins Auge gefaßt hat. Der besseren Uebersichtlichkeit halber setze ich die Amtsjahre der orientalischen Patriarchen unseres Zeitraums nach den Ergebnissen meiner Untersuchungen hier ein. Ueber die Jahre der Päpste unterrichtet die von Funk im KL 9, 1135 ff. (danach Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums[2], Tübingen u. Leipzig 1901, 449) aufgestellte Liste.

Patriarchen: Konstantinopel: Anatolius Aug. (Sept.?) 449 bis 3. Juli 458; Gennadius bis Sept. (?) 471; Akacius bis Ende (?) 489; Fravitas bis Frühjahr 490; Euphemius bis wahrscheinlich Sommer 496; Macedonius II. bis 7. Aug. 511; Timotheus I. bis 5. (?) April 518; Johannes II. Kappadox 17. April 518 bis Febr. 520; Epiphanius 25. Febr. 520 bis 5. Juni 535 (nicht 536); Anthimus bis März 535; Mennas 13. März 535 bis August 552; Eutychius bis 22. Jan. (nicht 12. April) 565; Johannes III. Scholastikus bis wahrscheinlich 31. Aug. 577; Eutychius bis 12. April 582; Johannes Jejunator bis 2. Sept. 595.

Alexandrien (bei Abweichungen von v. Gutschmid sind dessen Zahlen in Klammern beigesetzt): Proterius Nov. 451 bis wahrscheinlich 28. März 457; Timotheus Älurus bis Anfang 460; Timotheus Salophatiolus Juni 460 bis Nov. 475; Timotheus Älurus it. bis 31. Juli 477; Petrus III. Mongus bis 4. Sept. 477; Timotheus Sal. it. bis wahrscheinlich Juni 482; Johannes I. Tabennesiotes bis Ende 482; Petrus Mongus it. bis Mai 490 (29. Okt. 489); Athanasius II. Mai 490 (Herbst 489) bis 17. Sept. 496; Johannes II. Hemula 496 bis 29. April 505; Johannes III. Nikiotes bis 22. Mai 515 (516); Dioskur II. bis 14. Okt. 517 (518); Timotheus IV. bis 8. Febr. 535 (536); Theodosius I. 10. bis 11. Febr. 535 (536); Gajanus 10. (so!) Febr. bis 23. Mai 535 (536); Theodosius I. it. Juli 535 (536) bis wahrscheinlich 537/38 (Jan. 540); Paulus 539? (541) bis spätestens Ostern 542 (543); Zoïlus bis 551 (550); Apollinarios 551 (550) bis 569; Petrus IV. 576 bis 19. Januar 578; Damianus Juli 578 bis 12. Juni 605.

Antiochien: Maximus 449 bis frühestens März 455 (?); Basilius 456 (?) bis 458; Akacius 458 bis 459 (?); Martyrius 460 (?) bis 468 (? 470); Petrus Fullo 468 (? 470) bis 471; Julianus 471 bis 475/6; Petrus Fullo it. 475/6 bis 476/7 (? 477/8); Johannes 477 (? 478); Stephanus 478 (?) bis 481 (?); Kalandion 481/2 bis 485; Petrus Fullo tert. 485 bis 488 (?); Palladius 488 (?) bis 498; Flavian 498 (499?) bis 512; Severus 6. Nov. 512 bis 29. (?) Sept. 518; Paulus II. Ende Mai 519 bis 1. Mai 521; Euphrasius 521 bis 29. Mai 526; Ephräm 526 bis 545; Domnus III. 545 bis 559.

Jerusalem (nach Diekamp): Juvenal 422 bis 458; Anastasius Anfang Juli 458 bis Anfang Jan. 478; Martyrius 478 bis 13. April 486; Sallustius April 486 bis 23. Juli 494; Elias 494 bis Aug. 516; Johannes 1. (3.) Sept. 516 bis 20. April 524; Petrus 524 bis Anfang Okt. 532; Makarius Okt. bis Dez. 552; Eustochius Dez. 552 bis 563 (564?); Makarius it. 563 (564?) bis ca. 575.

Uebersicht: 1. Von Chalcedon bis zum Erlaß des Henotikons. 2. Bis zum Bruche mit Rom. 3. Bis zum zeitweiligen Siege des Monophysitismus unter Anastasius I. 4. Bis zur Beseitigung des Schismas mit Rom und zur Monophysitenverfolgung unter Justin I. 5. Bis zum Tode Justinians I. 6. Bis zum Ausgang des 6. Jahrhunderts. 7. Zur Theologie des Monophysitismus.

1. Von Chalcedon bis zum Erlaß des Henotikons. Am 25. Oktober 451 war zu Chalcedon in Gegenwart des Kaisers Marcian und der Kaiserin Pulcheria das neue Glaubensgesetz verkündigt worden, demzufolge man künftig, den Vätern folgend, in Christus zu bekennen hatte „einen und denselben Herrn, vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen, . . gleich wesentlich dem Vater nach der Gottheit, gleich wesentlich uns (*ὁμοούσιον ἡμῖν*) nach der Menschheit . ., in zwei Naturen (*ἐν δύο φύσεσιν*, in duabus naturis) unvermischt, unwandelbar, unzerreißbar, untrennbar gegenwärtig; so zwar, daß der Unterschied beider Naturen infolge der Einigung keineswegs aufgehoben, vielmehr die Eigenart beider Naturen bewahrt werde und beide sich zu einer Person und einer Seinsweise vereinigten" (s. o. Bd V, 646). Die Beteiligten wiegten sich in der Hoffnung, daß durch ihre kluge Entscheidung der Glaubensstreit begraben sein werde. Das kaiserliche Edikt vom 7. Februar 452, von Marcian in Gemeinschaft mit Valentinian III. erlassen (Mansi 7, 475–478; vgl. auch Marcians Edikt vom 13. März, ebd. 477), verhängte über alle, die fürderhin in der Öffentlichkeit Glaubensfragen diskutieren würden, strenge Strafen: Kleriker sollen der geistlichen, Offiziere der militärischen Ehren verlustig gehen, die übrigen gerichtlich belangt werden. In unmittelbarer Nähe des Hofes mochte solche Abschreckungstheorie ihre Wirkung thun. Aber der kaiserliche Arm war nicht lang genug, um ihr überall zum Erfolge zu verhelfen.

In den ersten Jahren nach Chalcedon ist die Aufregung über die Synode in den Provinzen des Reichs gewaltig gewesen. Besonders die Vorgänge in Palästina und Ägypten legen dafür Zeugnis ab. In Palästina war eine regelrechte Revolution unter den fanatisierten Mönchen die unmittelbare Folge (vgl. zum Folgenden Zach. 3, 3—9; Vit. Petr. Ib. p. 53 ff.; Cyrill. Scyth. Euth. 73 ff.; Ev. 2, 5). Den Bischof Juvenalis von Jerusalem (s. Bd IX, 659 ff., bes. 661, 50—662, 19), der sich auf der Synode von Ephesus 449 als thatkräftigen Parteigänger Dioskurs gezeigt hatte, bewog zu Chalcedon die Angst vor der sonst zu erwartenden Schmälerung seiner kirchlichen Machtstellung, nicht nur den Alexandriner und dessen Schützling Eutyches fallen zu lassen, sondern auch der Glaubensformel zuzustimmen, an deren endgültiger Redaktion er selbst beteiligt war (Mansi 7, 106 A). Dieser Parteiwechsel kostete ihn das Vertrauen der in Palästina besonders zahlreichen und einflußreichen Mönche. In den Plerophorien (s. o. S. 374, 8) liest man sehr bittere Anekdoten, die diesen Thatbestand illustrieren (Nr. 16. 17. 18. 20. 56), und die Erregung war schon hoch gestiegen, ehe Juvenal von Chalcedon zurückgekommen war. Als er vollends nach seiner Rückkehr an den Beschlüssen der Synode festhalten zu wollen erklärte, setzte man ihm in der Person des Hauptrādelsführers, des Mönches Theodosius, der selbst zu Chalcedon gewesen war, einen Gegenbischof, dem Juvenalis weichen mußte. Der Ernennung dieses Bischofs folgten andere: man vertrieb die Orthodoxen und setzte Leute der eigenen Partei an ihre Stelle, wobei es nicht ohne Blutvergießen abging (Cyr. Scyth. Euth. 73). Der geistig hervorragendste unter diesen war Petrus der Iberer, der, am Hofe Theodosius' II. erzogen und eine Zeit lang Verwalter des kaiserlichen Marstalls, Mönch geworden war und nunmehr zum Bischof von Majuma (*Γάζα πρὸς θάλατταν*; zu der Bezeichnung vgl. Sozomenus H. E. 5, 36 und 7, 28, 4) gemacht wurde. Eine hochgestellte Gönnerin hatten die Mönche an der zu Jerusalem lebenden Kaiserin-Witwe Eudocia (Cyr. 73. 82). Cyrill erzählt, daß fast ganz Palästina, die Städter sowohl wie die Mönche, in die Bewegung hineingerissen worden seien. Juvenalis war nach Konstantinopel zurückgegangen, um dort Hilfe zu suchen. Marcian, die Bedeutung der Unruhen unterschätzend, versuchte zunächst ihnen durch Edikte zu steuern (Mansi 7, 483—496). Als das nicht half, entschloß er sich zu ernsteren Maßregeln. Der Komes Dorotheus ward mit Truppen und scharfen Befehlen nach Palästina gesandt; Juvenal begleitete den Zug. Sein Versuch, nach seiner Ankunft in Jerusalem die Sache gütlich beizulegen, scheiterte. Das Militär griff ein, die Widerstand leistenden Mönche wurden zusammengehauen, die übrigen flohen, unter ihnen Theodosius, der später ergriffen und längere Zeit zu Konstantinopel in harter Gefangenschaft gehalten wurde, bis er, unter Leo I. freigelassen, an den Folgen der erlittenen Qualen in Sykä, einer Vorstadt von Konstantinopel, starb (s. darüber den ersten Anhang zu Hist. Misc. p. 257—260; Zach. 2, 9 berichtet ungenau). Petrus der Iberer, den man, angeblich auf Verwendung der Eudocia, hatte durchschlüpfen lassen (Zach. 3, 5), entwich nach Alexandrien. Die Kaiserin-Witwe selbst wurde übrigens wenige Jahre darauf (456?) durch den Abt Euthymius, eine einsame Säule des orthodoxen Bekenntnisses in Palästina, wieder eines Besseren belehrt und starb in Gemeinschaft mit der Kirche (Cyr. Scyth. Euth. 85 ff. 98 f.). Es dauerte bis in den Juli 453, ehe der Bewegung wenigstens vorläufig ein Ende gemacht werden konnte.

Folgenschwerer wurden die Ereignisse in Ägypten, auf die die geschilderten Vorgänge nicht ohne Einfluß waren. Für Ägypten und besonders für Alexandrien bedeutet Chalcedon den Anfang einer trostlosen, durch fanatische Kämpfe ausgefüllten Zeit. Jahrzehnte hindurch ist das Land nicht zur Ruhe gelangt, und auch später haben die immer von neuem ausbrechenden Glaubenskämpfe zu seiner Zerrüttung wesentlich beigetragen. Ein großer Teil der Bevölkerung — es scheinen hauptsächlich die minder besitzenden Massen und die Mönche gewesen zu sein — hielt an Dioskur trotz seiner Absetzung fest. Der andere — die nobiles civitatis, sagt Liber. 14 p. 1016 — wählte zu seinem Nachfolger den Proterius, über dessen bisherige Stellung im Klerus die Angaben schwanken (Liber. 14 p. 1016 und Joh. Nik. 291 bezeichnen ihn als Archipresbyter, Zach. 3, 2 als Presbyter, Eut. p. 1051 als Archidiakon), der aber jedenfalls dem Dioskur persönlich und dogmatisch nahe gestanden hatte und erst nach der Entscheidung zur Gegenpartei übergetreten war. Von der Behörde unterstützt, hat er weder Güterkonfiskationen noch Verbannungen gescheut, die Widerstrebenden zu seiner Anerkennung zu zwingen. Offene Widersetzlichkeit und grobe Excesse waren die Folge. Ein kaiserliches Edikt vom 28. Juli 452 (Cod. Just. 1, 5, 8; zur Datierung vgl. Krüger 75 N. 2) muß in den schärfsten Ausdrücken gegen diejenigen vorgehen, die an den eutychianischen Irrlehren trotz

der synodalen Entscheidung festhalten und Proterius nicht anerkennen wollen. Ein ziemlich beträchtliches Truppenaufgebot, 2000 Mann, wurde nach Alexandrien beordert; unter rohen Gewaltthaten wurden die Soldaten Meister der Stadt. Proterius konnte aufatmen; er fand Zeit, dem Papste seine Ordination anzuzeigen und treues Festhalten am chalcedonensischen Symbol zu versprechen (vgl. Leo Ep. 126 vom 9. Jan. 454); da brachte der im September 454 (s. Vit. Petr. p. 63) zu Gangra in Paphlagonien, wohin er verbannt worden war (s. Bd V S. 645, 10), erfolgte Tod Dioskurs die Gemüter von neuem in Erregung. Das Volk und die Mönche drangen darauf, daß jetzt erst ein neuer Bischof gewählt werde. Der kaiserliche Silentiarius Johannes, der zur Beschwichtigung der Gemüter nach Alexandrien gesandt wurde (Zach. 3, 11; vgl. Leo Ep. 141 vom 11. März 455 und das kaiserliche Geleitschreiben bei Mansi 7, 481), kehrte unverrichteter Sache nach Konstantinopel zurück. Hier war übrigens eine einflußreiche Partei, zu der sowohl der Alane Aspar, magister militum per orientem, wie der Bischof Anatolius (s. Bd V S. 644, 9 f.) gehörten, zu scharfen Maßregeln gegen die frondierenden Alexandriner nicht geneigt, und diese Stimmung kam noch mehr zur Geltung, als Kaiser Marcian am 1. (?) Februar 457 starb und **Leo I.** (— 3. Febr. 474) ihm folgte, eine Kreatur Aspars, der zu seinem Schaden erfahren mußte, daß er sich in seinem Kandidaten getäuscht hatte. Die dioskurianische Partei in Alexandrien benutzte diesen Zeitpunkt um loszuschlagen. An ihrer Spitze stand der Presbyter **Timotheus**, den die Gegner wegen seiner Schmächtigkeit (s. Zach. 4, 1 p. 23, 24 ff.) *αἴλουρος* (daher Älurus), d. h. Wiesel (Hauskatze), getauft hatten. Er hatte schon zu Cyrill in freundschaftlichem Verhältnis gestanden und dessen Schriften, anscheinend nicht ohne sie monophysitisch zu redigieren (vgl. Theoph. 111, 9 ff.), herausgegeben. Dogmatisch gehörte er zu denjenigen Monophysiten, die bei schlechthiniger Ablehnung der Zweinaturenlehre sich immer gegen die Unterstellung verwahrt haben, als lehrten sie, wie Eutyches, daß Christi Leib dem unsrigen nicht gleich gewesen sei (vgl. unten S. 399, 1, und Leont. Sect. Act. 5 MSG 86, 1, 1228: *οὗτος δὲ ὁ Τιμόθεος ἀνεθεμάτιζε καὶ τὴν σύνοδον καὶ τὸν μὲν Εὐτυχῆ, ἐπειδὴ μὴ ἔλεγεν ὁμοούσιον ἡμῖν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, κτλ.*). Jetzt wurde er, offenbar in tumultuarischer Weise, von zwei oder drei Bischöfen, unter denen sich jener Petrus von Majuma, also eines nicht-ägyptischen Sprengels, befand, zum Bischof geweiht. Dem aus der Hauptkirche verdrängten Proterius kam das Militär zu Hilfe, und es gelang auf kurze Zeit, den Timotheus aus der Stadt zu entfernen. Aber in den blutigen Straßenkämpfen kam seine Partei bald wieder oben auf, er selbst kehrte zurück, und zur Osterzeit 457 (wahrscheinlich Gründonnerstag, den 28. März; vgl. Gutschmid 451) wurde Proterius, der sich in das Baptisterium der Hauptkirche geflüchtet hatte, vom Pöbel erschlagen, sein Leichnam geschleift und im Hippodrom verbrannt. Timotheus traf energische Maßregeln, sein Regiment zu festigen. Insbesondere säuberte er die Bischofsstühle von Dyophysiten, ließ, als er sich der Mehrheit sicher wußte, auf einer Synode über Chalcedon das Anathem sprechen (Mansi 7, 869) und löschte den Namen des Proterius aus den Diptychen, um seinen und den Dioskurs dafür einzusetzen. Die von Timotheus vertriebenen Bischöfe wandten sich nach Rom (Zach. 4, 4) und an den Kaiser Leo (vgl. ihre ausführliche Eingabe Mansi 7, 524—530, deren Angaben im wesentlichen mit der nur anders gefärbten Darstellung des Zacharias stimmen). Auch die Anhänger des Timotheus richteten eine Bittschrift an den Kaiser (Mansi 7, 536 f.), und Timotheus selbst sandte einen (nicht erhaltenen) Bericht (Zach. 4, 5).

Man hätte erwarten sollen, daß diese revolutionären Vorgänge von Konstantinopel aus sofort ihre Ahndung gefunden hätten. In der That ordnete der Kaiser strenge Untersuchung über die Ermordung des Proterius an und ließ die dabei Beteiligten hart bestrafen. Aber gegen Timotheus ging er, offenbar unter dem Einfluß der den Monophysiten günstig gerichteten Strömung bei Hofe und trotz wiederholter Aufforderung des Papstes (vgl. bes. Epp. 149. 150. 152 vom 1. Sept. 457), nicht gleich vor. Zuerst dachte er daran, eine Synode zu berufen, bei der er auf die Anwesenheit des Papstes rechnete (Zach. 4, 5; vgl. Leo Ep. 156 vom 1. Dez. 457). Diesen Plan redete ihm Anatolius aus, der für die durch den 28. Kanon von Chalcedon errungene Machtstellung seines Stuhles fürchten mochte (so Zach. l. c.), und legte dem Kaiser den Gedanken nahe, von allen Bischöfen des Reiches Gutachten über die Synode von Chalcedon und die Rechtmäßigkeit der Ansprüche des Timotheus auf den alexandrinischen Stuhl einzuholen (vgl. Anatols Brief an den Kaiser Mansi 7, 537 ff.). So erging, wahrscheinlich im Oktober 457 (s. Krüger 97 A.), ein kaiserliches Rundschreiben (in der für Anatolius bestimmten Ausfertigung bei Ev. 2, 9; Mansi 7, 521 f., vgl. auch 795 f., an letzterer

Stelle lateinisch und griechisch), dem die Eingaben sowohl der orthodoxen ägyptischen Bischöfe als auch der Anhänger des Timotheus beigegeben waren. Wie zu erwarten stand, fielen die Antworten (teilweise erhalten, gesammelt bei Mansi 7, 537–627) gegen Timotheus aus, wenn auch gelegentlich deutlich durchblickt (vgl. den Brief der Bischöfe von Pamphylia secunda 7, 573–576), wie wenig warm die Herzen für die chalcedonensische Lehre schlugen. Nur ein Bischof, Amphilochius von Side, wagte es zu betonen (vgl. Zach. 4, 7; Ev. 2, 10; das Schreiben selbst ist nicht erhalten, nur ein Sätzchen bei Leont. Monoph. MSG 86, 2, 1841), daß Chalcedon zu dem Symbolum der 318 Väter von Nicäa verderbliche Neuerungen hinzugefügt habe; für den Timotheus wollte auch er nicht eintreten. Papst Leo antwortete am 17. August 458 in einem langen Brief (Ep. 165), den man füglich mit seinem berühmten Tomus in Parallele stellen kann. Diesen Brief, den wir auch griechisch besitzen, wird der Kaiser dem Timotheus zugesandt haben (Zach. 4, 5 p. 28, 10; Ev. 2, 10), der sich dagegen in längerem Schreiben verteidigte (Zach. 4, 6; ein Satz des griechischen Originals in Patr. Doctr. ed. Mai Nov. Coll. 7, 1, 35b).

Mittlerweile war Anatolius, der geschickte Wettermacher, am 3. Juli 458 gestorben und der gelehrte (vgl. Gennadius, vir. ill. 90) Gennadius, ein überzeugter Anhänger des Symbols von Chalcedon, ihm gefolgt. Er betrieb die Verbannung des Timotheus nach Kräften, aber Aspar widerstrebte (Theoph. 112, 4), und es verging noch das ganze Jahr 459, ehe es zur Katastrophe kam. Nach heftigen Kämpfen wurde Timotheus zu Anfang des Jahres 460 aus der Stadt entfernt und über Konstantinopel (vgl. Leo Ep. 170 vom 17. Juni 460) zuerst nach Gangra, dann nach Cherson verbracht (Zach. 4, 9). An seine Stelle trat Timotheus, dessen Beiname Salophatiolus (d. h. Wackelhut; Ev. 2, 11 weiß noch von einem zweiten Beinamen *Βασιλικός*, der als das früheste Beispiel der später üblichen Bezeichnung Melchiten = Königliche [Kaiserliche] für die Anhänger der chalcedonensischen Synode von Interesse ist), bereits die Weichheit des Charakters andeutet, die ihn zwischen den Parteien, freilich ohne Aussicht auf Erfolg, vermitteln hieß. Selbst die Gegner (vgl. Zach. 4, 10) wissen Lobenswertes von ihm zu sagen, den Freunden war er zu sanft und nachgiebig (Liber. 16 p. 1020 sq.), das alexandrinische Volk aber war zufrieden: vel si non tibi communicamus, tamen amamus te (Liber. l. c.). Der verbannte Timotheus blieb nicht müssig. Cod. Mus. Britt. Addit. 12156 (vgl. Wright, Catal. 639–648) enthält eine Kompilation aus Abhandlungen, Briefen und Auszügen verschiedener Autoren gegen das Konzil und die Dyophysiten, die, da die wichtigsten Dokumente von Timotheus herrühren, den Titel: „Buch des Timotheus gegen das Konzil von Chalcedon" führt. Darunter sind auch zwei Briefe, die gegen die ägyptischen Eutychianer gerichtet sind und mit Nachdruck auf deren Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft dringen. Sie finden sich auch bei Zacharias (4, 12) und sind besonders geeignet, die dogmatische Stellung des Timotheus (s. o. S. 377, 23) zu beleuchten.

Auch in Antiochien ist es in dieser Zeit zu Unruhen gekommen. Unter dem Schutze des kaiserlichen Schwiegersohns, des Generals Zeno, trat hier Petrus Fullo (*γναφεύς*, d. h. Walker), Presbyter aus Chalcedon, gegen die synoditische Lehre auf, eiferte für den Satz *ὅτι θεὸς ἐσταυρώθη* und den Zusatz im Trisbagion (s. d. A. und den A. Theopaschiten) *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* und verdrängte den durch diese Bewegungen eingeschüchterten Bischof Martyrius, der sich vergeblich nach Konstantinopel wandte und schließlich auf sein Bistum verzichtete. Auch des Petrus Episkopat war freilich nicht von langer Dauer; von seinem Patriarchen Gennadius beraten, ordnete Leo die Absetzung des Petrus an (Theod. Lect. 1, 20–22). Wann diese Vorgänge sich abspielten ist unsicher. Vermutlich bedeutet der an Zeno gerichtete Erlaß Kaiser Leos vom 1. Juni 471 (Cod. Justin. I, 3, 29), durch den mit Hinweis auf die Unruhen in Antiochien den Mönchen das Verlassen ihrer Klöster, den Geistlichen das Erregen von gefährlichen Stimmungen in der Menge verboten wurde, den Abschluß. Daß sich aber, wie Barth (11 N. 1) behauptet, die ganze Affäre im Jahre 471 abgespielt habe, ist unwahrscheinlich.

Inzwischen hatten sich am Hofe einschneidende Veränderungen vollzogen. Den germanischen Einfluß löste der isaurische ab: der bisher allmächtige Aspar mußte Zeno, dem verschlagenen Kommandanten der Leibwache (sein eigentlicher Name war Tarasikodissa, und er war umgetauft worden, als man ihm die Prinzessin Ariadne vermählte), weichen. Ein letzter Versuch, die verlorene Machtstellung wieder zu gewinnen, endete mit Aspars Ermordung (471). Die dem Barbaren Zeno ungünstige Stimmung der aristokratischen Kreise ließ nun freilich nicht zu, daß der alternde Leo ihn kurzer Hand zu seinem Nachfolger machte. So wurde der wohl erst siebenjährige (Mal. 376) Enkel im Oktober 473

zum Mitregenten erhoben und nach seines Großvaters Tode (3. Februar 474) als Leo II. Kaiser. Wenige Tage darauf ließ sich Zeno durch den Knaben vermittelst einer geschickt in Szene gesetzten Komödie die Krone reichen. Zu früh für seine Absichten — der später auftauchende Verdacht, Zeno sei am Tode des Kaisers schuld, ist falsch — starb Leo, November 474. Hofintriguen und der Abfall eines der fähigsten Vertrauten Zenos, des Generals Illus, hatten zur Folge, daß ein Schwager des alten Leo, Basiliskus, die Gewalt an sich riß. Zeno verließ Konstantinopel im Januar 475 (Joh. Ant. 210, Müller 4, 118 *ἐνάτῃ τῆς ὑπατείας ἡμέρᾳ*, also nicht im November, wie gewöhnlich angenommen wird; zur Datierung vgl. Barth 27 A. 2 und 39 A. 1) und floh nach Isaurien. In der Umgebung des Usurpators aber erscheint nunmehr als einflußreichste Persönlichkeit Timotheus Ailurus, den Basiliskus, wie es scheint auf Anregung seines Magisters Theoktist, eines Alexandriners, zu sich gerufen hatte (Zach. 5, 1 p. 59, 22). Trotz des Widerstrebens des hauptstädtischen Patriarchen Akacius, der im September (?) 471 (*σπουδῇ Ζήνωνος*, sagt Suidas s. v.) dem Gennadius gefolgt war, wußten Timotheus und seine Anhänger dem Basiliskus ein Rundschreiben abzugewinnen (Ev. 3, 4 nach Zach. 5, 2, dessen Text in der syrischen Übersetzung verderbt ist; Verfasser des an Timotheus gerichteten Erlasses war nach Zach. der alexandrinische Sophist Paulus), durch das Leos Lehrbrief und das chalcedonensische Symbol mit dem Anathem belegt und die Anhänger der ketzerischen Lehre mit den strengsten Strafen bedroht wurden. Die Charakterlosigkeit der orientalischen Bischöfe erwies sich darin, daß 500 (so Ev. 3, 5 nach Zach.; der Syrer hat 700) dem Rundschreiben zustimmten, nachdem sie oder ihre Vorgänger erst vor wenigen Jahren das Gegenteil gutgeheißen hatten (s. o. S. 378, 3). Timotheus, dem die monophysitischen Heißsporne es übrigens verdachten, daß auch der Doketismus in der Enkyklika ausdrücklich verdammt war (s. Zach. 5, 5 p. 64, 20 ff.), kehrte nunmehr nach Alexandrien zurück, wo Timotheus Salophakiolus auf kaiserlichen Befehl bereits beseitigt war und wo der alte Patriarch (nach Zach. 5, 4) vom Volke enthusiastisch begrüßt wurde. Auf dem Wege weihte er, indem er den Oberbischof herauskehrte (Zach. 5, 4 p. 65, 21—25 sagt: „Und er gab ihm [dem Paulus] in kanonischer Weise die Gerechtsame seines Stuhles zurück, welche die Versammlung von Chalcedon ihm geraubt und aus Schmeichelei dem Stuhle der Residenz gegeben hatte"), in Ephesus eine seiner Kreaturen, den Paulus, zum Bischof und präsidierte einer Synode, die an den Kaiser einen feierlichen Mahnbrief erließ, ja keine Zusätze und Änderungen zu machen und den Akacius als einen der Hauptstadt unwürdigen Bischof zu beseitigen (Zach. 5, 3; aber der syrische Text ist verderbt, und die Bruchstücke bei Ev. 3, 5 enthalten wichtige Einzelheiten, die im Syrer fehlen).

Der Brief war das Erzeugnis berechtigter Besorgnis: denn schon war des Timotheus Stern wieder im Sinken. Zwar waren außer Ephesus auch Antiochien und Jerusalem zur Zeit monophysitisch besetzt: nach Antiochien war Petrus der Walker, der sich im Kloster der Akoimeten (s. d. A. Bd I S. 282) zu Konstantinopel verborgen gehalten hatte (Theod. Lect. 1, 30 p. 189; wenn dieser Aufenthalt freiwillig war, ist die Thatsache angesichts der zweifellosen und oft bethätigten [s. u. S. 382, 58. 383, 6] orthodoxen Haltung dieser Mönche auffallend), wohl um die Jahreswende zurückgerufen worden, und Anastasius von Jerusalem unterschrieb nicht nur die Enkyklika, sondern war aktiv im monophysitischen Interesse und gegen Akacius thätig (Zach. 5, 5 p. 67, 30; vgl. auch p. 68, 19 ff.). Dieser aber war nicht zu bewegen gewesen, der Enkyklika beizutreten (Zach. 5, 1 p. 60, 26), und der thatkräftige Mann, der seine eigene Stellung bedroht sah (daß er sich nicht aus Liebe zur Orthodoxie widersetzte, läßt Theoph. p. 122, 23 durchblicken), setzte nunmehr alles daran, die Hauptstadt gegen den Usurpator aufzureizen (Zach. 5, 5). Die Stimmung der Menge und des Klerus kam ihm dabei entgegen; eine große kirchliche Demonstration wurde veranstaltet; sogar der Stylit Daniel kam von seiner Säule herunter, um für den orthodoxen Glauben einzutreten (Theod. Lect. 1, 32 33 p. 182; Zach. l. c.). Basiliskus mußte die Stadt verlassen; der gut unterrichtete und den ihn bedrängenden Heerführern gegenüber mit dem Geld nicht sparsame (Mal. 379) Zeno näherte sich Konstantinopel. Ein letztes Mittel, der Widerruf der Enkyklika (dieses *ἀντεγκύκλιον* findet sich Ev. 3, 7, während Zach. [*ἐμπαθῶς*, parteiisch, *τὴν ὅλην πραγματείαν συγγράψας*, wie Ev. hier mit Recht sagt] sie weggelassen hat), verfing nicht mehr. Im August oder September 476 — also nicht 477; er war 20 Monate abwesend (Proc. Bell. Vand. 1, 7 p. 347, 19; Vict. Tunn. p. 189, 9; s. oben S. 379, 7) — kehrte Zeno in die Hauptstadt zurück. Die Regierungshandlungen seines Vorgängers setzte er in einem Edikt außer Kraft (Cod. Justin. 1, 2, 16 vom 17. Dezem-

zember 476), in welchem auch die kirchliche Prärogative des Patriarchen der Hauptstadt auf das Nachdrücklichste eingeschärft wird. Die asiatischen Bischöfe hatten nichts Eiligeres zu thun, als in einem de- und wehmütigen Schreiben an Akacius ihre Zustimmung zur Encyklika des nunmehr Entthronten als erzwungen zurückzunehmen (Ev. 3, 9). Basiliskus aber, in einem kappadozischen Kastell gefangen gehalten, ist elend umgekommen.

Papst Simplicius (3. März 468 – 10. [?] März 483), Leos zweiter Nachfolger (Hilarius [s. Bd VIII S. 67, 32 ff.] hat sich in die Angelegenheiten des Ostens nicht eingemischt) hatte, von den orthodoxen Mönchen in Konstantinopel, die immer mit dem päpstlichen Stuhle Fühlung hielten, unterrichtet, noch an Basiliskus (Ep. 3 p. 179 vom 10. Jan. 476; daß dieser Brief an B., nicht an Zeno gerichtet ist, steht aus sachlichen und handschriftlichen Gründen fest, vgl. Krüger 12 N. 2, Barth 40 N. 1) die Aufforderung gerichtet, den Hauptunruhestifter im Osten, Timotheus Älurus, zu beseitigen. Auch in seinem Glückwunschschreiben an Zeno (Ep. 6 p. 186 sq. vom 9. Oktober [476, nicht 477; s. Barth 92 N. 3 und vgl. unten das Todesdatum des Timotheus) kommt er neben der Forderung strengen Festhaltens am Chalcedonense darauf zurück (s. auch Ep. 7 p. 189 sq. an Akazius). Durch seinen am 31. Juli 477 (v. Gutschmid S. 453) erfolgten Tod (der angebliche Selbstmord [Liber. 16] ist bloßes Geschwätz) entging der greise Patriarch weiteren Maßregeln; der unmittelbar darauf eintreffende kaiserliche Quästor hatte das Verbannungsdekret in der Tasche (Vit. Petr. p. 78). Die Monophysiten erhoben sofort (nach Zach. 5, 5 p. 68, 12 „auf kanonische Weise"; nach Gesta 7 p. 516 und Theoph. p. 125, 21 f. unter Assistenz nur eines Bischofs) den bisherigen Archidiakon (Liber. l. c.) **Petrus Mongus**, (d. h. Stammler; „der eine schwere Zunge hat" v. Gutschmid S. 453; lat. blaesus Liber. l. c.), zum Patriarchen. Die Regierung führte dagegen, den Proterianern (daß sie immer noch so genannt wurden, bezeugt Zach. 5, 7 p. 72, 36 und 5, 9 p. 79, 2; vgl. Ev. 3, 12 s. f.) zu liebe, Timotheus Salophakiolus unter militärischer Bedeckung nach Alexandrien zurück. Petrus mußte ihm weichen, aber er blieb in der Stadt und hielt die Gegner in Unruhe. Vergeblich beklagte sich Timotheus beim Papste (Gesta 8), vergeblich schrieb dieser Brief auf Brief nach Konstantinopel (vgl. Simpl. Epp. 10—13. 15 p. 196—200. 203). **Timotheus**, der sein Ende herannahen fühlte, sandte seinen Ökonomen Johannes Talaja (so Liber.; er wird auch der Tabennesiote genannt, da er Presbyter im Kloster der Tabennesioten zu Kanopus bei Alexandrien gewesen war) in die Residenz, um es dem Kaiser nahe zu legen, daß auf alle Fälle nach seinem Ableben nur ein orthodoxer Bischof gewählt werde (Zach. 5, 6 p. 71, 13; Gesta 9). **Johannes** benutzte die Gelegenheit, mit **Zenos** mächtigem Minister Illus, der damals seine Palastrevolution plante (s. darüber und über die Unterdrückung des Komplottes Barth 76—91), in Verbindung zu treten, um sich selbst die Nachfolge zu sichern, wußte nach der Rückkehr, den im Komplott befindlichen Exarchen von Ägypten für sich zu gewinnen, und versuchte, als nun Timotheus wirklich starb (wohl im Juni 482 [v. Gutschmid S. 453]; nach Liber. 16 s. f. war er im ganzen $22^1/_2$ Jahr Bischof gewesen [vgl. o. S. 378, 21]; Simplizius wußte am 15. Juli 482 von seinem Tode [Epp. 17. 18 p. 206. 208]), die erzbischöfliche Würde an sich zu reißen. Es scheint, daß er damit nicht nur einer ausdrücklichen Weisung des Kaisers, sondern dem eigenen Versprechen entgegenhandelte (so Zach., dem Ev., freilich nur zaghaft und im Bewußtsein, sich einer parteiisch gefärbten Darstellung gegenüber zu finden, folgt). In der That hat Zeno sich dem Papste gegenüber offiziell den Anschein gegeben (s. Ev. 3, 15), als habe er den Johannes nicht um seiner dogmatischen Stellung willen, sondern wegen seines meineidigen Verhaltens entfernen lassen. Jedenfalls wurde bald gegen ihn eingeschritten, und an seiner Stelle (Ende 482) Petrus Mongus als rechtmäßiger Bischof eingesetzt unter der Bedingung, daß er die vom Patriarchen Akacius ausgearbeitete, zur Schlichtung des dogmatischen Zwistes bestimmte Lehrformel, die unter der Bezeichnung: Henotikon berühmt geworden ist, annehme und sich mit den Proterianern vertrage (Zach. 5, 7 p. 72, 29 ff.; Ev. 3, 12).

2. Bis zum Bruch mit Rom. Der Patriarch Akacius (s. o. S. 379, 13), vor seiner Wahl Vorsteher des Waisenhauses in Konstantinopel (Suidas s. v.), ist offenbar ein begabter Politiker gewesen. Dafür spricht schon die Thatsache, daß er in für einen Hofbischof ungewöhnlich langer Amtsführung (471—489) die Wirren eines dreifachen Regierungswechsels und starke Schwankungen des Barometers am Hofe mit Geschick und Glück zu überstehen wußte. Leo schätzte ihn hoch (s. Suidas), Basiliskus ließ ihn gewähren, Zeno verdankt dem klugen Ratgeber die Erfolge seiner kirchlichen Einigungspolitik. In die Stadien der Vorbereitung des Henotikons gestatten die Quellen leider

kaum einen Einblick. Daß aber Verhandlungen vorangegangen sind, in denen Akacius sich vornehmlich des guten Willens des Petrus Mongus, offenbar seines Kandidaten für Alexandria und, wie er selbst, einer politisch denkenden Persönlichkeit, zu versichern suchte, dürfte trotz des Schweigens der griechischen Chronisten nicht nur der Hergang bei der Einsetzung des Alexandriners, sondern auch die gefälschte Korrespondenz zwischen Akacius und Petrus beweisen, die in irgend welcher Weise einen Briefwechsel voraussetzt (vgl. Lettres d'Acace et de Pierre Monge, aus dem Koptischen übersetzt und als Fälschung nachgewiesen von E. Amélineau in Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte Chrétienne aux IVe et Ve siècles [Mém. publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire. Tom. 4] Par. 1888, 196—228 und XXXI bis XLVI). Die an Bischöfe, Klerus, Mönche und Volk von Alexandria, Ägypten, Libyen und Pentapolis (so Ev.) gerichtete Einigungsformel (griechisch Ev. 3, 14, lateinisch Liber. 17, syrisch Zach. 5, 8 und Joh. Eph. Nau p. 181, koptisch stark verkürzt in Cod. Vatic. 62 übersetzt von Amélineau in Monuments pour servir etc. [s. oben] 216 bis 220; zum Text s. Krügers Anmerkung zu Zach. p. 75, 18) ist, politisch angesehen, ein Meisterstück. Sie geht auf den Glauben der in Nicäa versammelten Väter zurück, den die Väter zu Konstantinopel (381) bestätigt, dem auch die zu Ephesus (431) gefolgt sind. Sie verwirft namentlich Nestorius und Eutyches und nimmt die 12 gegen jenen gerichteten Artikel Cyrills (s. d. A. Nestorius) an. Chalcedon wird zwar nicht ausdrücklich abgelehnt, wohl aber jeder verworfen, „der jetzt oder jemals in Chalcedon oder auf irgend einer anderen Synode anders gedacht hat oder denkt". Positiv lehrt das Henotikon, daß der eingeborene Sohn Gottes, desselben Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, und derselbe mit uns desselben Wesens nach der Menschheit, Fleisch geworden, Einer ist, nicht Zwei. Des einen und selben sind die Wunder und Leiden, die er freiwillig am Fleisch erduldete. Abgewiesen wird die Vorstellung einer Trennung oder Vermischung (der Naturen — aber diese Bezeichnung ist sorgfältig vermieden), ebenso jeder Doketismus (φαντασία). Durch die Fleischwerdung ist keine Hinzufügung eines Sohnes (προσθήκη υἱοῦ) erfolgt, die Dreiheit blieb, auch als der Eine aus ihr Fleisch wurde, Dreiheit. Die Vereinigung aber auf diesem Glauben schließt jede Neuerung aus.

Der Erfolg des mit Unrecht als platonisch bezeichneten (Barth 99) Unternehmens war zunächst die Schlichtung der alexandrinischen Wirren, so weit es bei den hoch gesteigerten Parteigegensätzen überhaupt möglich war. Petrus hatte freilich keinen leichten Stand, und ohne unehrliches Lavieren ist er nicht ausgekommen. Die Partei der Heißsporne — so nennt sie Zach. 5, 9 p. 78, 30 selbst — war nicht damit zufrieden, daß das Henotikon keine ausdrückliche Verfluchung von Chalcedon enthielt; und als Petrus, um auch sie zu beruhigen, in öffentlicher Ansprache den Chalcedon betreffenden Satz des Henotikons (s. o. S. 381, 19) so auslegte, daß er einer Verwerfung gleichkam (Zach. 5, 9 p. 89, 10), schwärzten ihn wiederum die Proterianer in Konstantinopel an (auch die Entfernung der Leiche des Salophakiolus aus der Bischofsgrabstätte warfen sie ihm, wohl nicht ohne Grund, vor), was ihn zu einer (sehr gewundenen) Rechtfertigung gegenüber dem Patriarchen zwang (Ev. 3. 17), der seinerseits es mit Freuden begrüßte, daß Petrus auf dem Wege der Vermittelung verharre (Zach. 5, 11; diese bei Ev. und Zach. aufbewahrten Briefe sind die einzigen Stücke des Briefwechsels der beiden Patriarchen, die erhalten geblieben sind; s. o. S. 381, 7). Natürlich konnte man es nicht allen recht machen. Die Schismatiker (ἀποσχισταί bei Zach. 6, 1 p. 86, 32; sie sind später unter dem Namen ἀκέφαλοι bekannt geblieben), unter denen sich besonders ein gewisser Nephelius hervortbut (vgl. über seine Umtriebe Zach. Vit. Sev. ed. Spanuth p. 26, 39 bis 27, 25, deutsch von Ahrens — in der Note zu Zach. 6, 2 p. 87, 33), setzten alles daran, Stadt und Volk in Unruhe zu halten. Aber die Mehrheit war zufrieden (Zach. 5, 7, der [5, 9 p. 79, 27] auch des Einverständnisses des alten Petrus des Iberers [s. o. S. 376, 20] gedenkt; Liber. 18; Ev. 3, 14), und, was die Hauptsache, zwischen Byzanz und Alexandrien herrschte gutes Einvernehmen.

Auch in Antiochien besserte sich die Lage. Hier war Petrus der Walker nach der Katastrophe des Basiliskus sofort entfernt worden. Seinem zweiten Nachfolger Stephanus bereiteten antiochenische Mordbuben ein abscheuliches Ende (Ev. 3, 10; Theoph. p. 118, 17—22). Akacius nahm die Gelegenheit wahr und machte aus eigener Machtvollkommenheit einen gewissen Kalandion zum Patriarchen (wahrscheinlich Ende 481), der ihm die Wohltat übel lohnte, indem er bald mit den chalcedonensischen Gegnern des Henotikons und dem römischen Bischof (s. weiter unten) in Verbindung trat, außerdem aber auch sich am Illuskomplott (s. Zach. 5, 9 p. 80, 14; Lib. 18) beteiligte.

Das hatte seine Absetzung zur Folge (485), und der zum dritten Male auf den heißen Boden berufene, angeblich mit Begeisterung begrüßte (Zach. l. c. p. 80, 20) Petrus nahm das Henotikon an (Ev. 3, 16; sein Synodalbrief an Petrus Mongus bei Zach. 5, 10). Das Gleiche that Martyrius von Jerusalem (vgl. seinen Brief an Petrus Mongus bei Zach. 5, 11), und mit Recht konnte man sagen, daß nunmehr die wichtigsten „Oberpriester, nämlich die von Ephesus, Jerusalem, Alexandrien und Antiochien [von dem Byzantiner zu schweigen], sowie auch die Bischöfe, die unter ihrer Herrschaft standen, einträchtig geworden seien“ (Zach. 6, 1 p. 86, 18–20).

Man hatte aber die Rechnung ohne Rom gemacht. Der Papst war verschnupft. Nicht nur durch die Vorgänge in Alexandrien, bei denen seinen Einfluß zur Geltung zu bringen ihm durchaus nicht gelingen wollte (s. o. S. 380, 28), sondern auch durch das eigenmächtige Vorgehen des Akacius bei der Einsetzung des Kalandion. In der That konnte er dem Byzantiner dieses unverhüllte Zurschautragen oberpatriarchalischer Gelüste nicht durchgehen lassen, war aber zufrieden, als ihm nachträglich von Konstantinopel die Versicherung gegeben wurde, daß man nur aus Not gehandelt habe und insbesondere keinen Präzedenzfall habe schaffen wollen. Man berief sogar nachträglich noch die Synode, und Kalandion mit seinen Bischöfen machte von seiner Wahl dem Papste förmliche Anzeige (vgl. Simplic. Ep. 15–17 p. 202–207). Ob Simplicius noch Kunde vom Henotikon und den sich daran anknüpfenden Ereignissen erhalten hat, ist unsicher; sein letztes erhaltenes Schreiben (Ep. 20 vom 6. November 482) klagt nur über Akacius' Schweigsamkeit in der alexandrinischen Angelegenheit. Am (s. Duchesne, Lib. Pontif. 1, CLIX) 10. März 483 ist er gestorben, um durch den rücksichtsloseren und erfolgreicheren Felix III. (13. März 483–25.[?] Februar 492; s. d. A. Bd VI, 25 f.) ersetzt zu werden. Dieser richtete sofort zwei längere Schreiben nach Konstantinopel (Fel. Ep. 1 u. 2 p. 222 bis 239): Zeno ermahnt er, unter Erinnerung an seine früheren Worte und Thaten, den Glauben des hl. Petrus nicht anzutasten und sich durch das Schicksal des Basiliskus, den er doch selbst als Ketzer bekämpft habe, warnen zu lassen; Akacius behandelt er in anmaßendstem Ton wie einen Untergebenen, von dem er erwartet, daß er nicht in fortgesetzter Ungehorsamkeit verharren, sondern Versäumtes durch verdoppelten Eifer wieder gut machen werde. Die Briefe waren kaum abgesandt, als er über die Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse im Osten weitere ausführliche Nachrichten erhielt durch Johannes Talaja, der nach seiner Vertreibung aus Alexandrien (s. o. S. 380, 47) sich zunächst nach Antiochien gewendet hatte, dort dem Patriarchen Kalandion näher getreten war und endlich zur thatkräftigeren Betreibung seiner Ansprüche sich nach Rom begeben hatte (daß er noch unter Simplicius in Rom anlangte, ist trotz Zach. 5, 9 p. 79, 35 [Ev. 3, 15], der über römische Verhältnisse nicht gut unterrichtet ist, unerweislich; dazu sagt Theoph. p. 131, 25 ausdrücklich, daß er erst unter Felix eintraf). Durch die Klagen des Alexandriners in noch größere Entrüstung versetzt, sandte Felix seinen kaum abgegangenen Boten einen weiteren mit Briefen nach (Ep. 3 und 4 p. 239—41), durch die er den Akacius zur Verantwortung nach Rom citierte und von dieser Maßregel den Kaiser unterrichtete. Zum Überfluß klagte nun der Akoimetenabt (s. o. S. 379, 30) über die Langsamkeit der päpstlichen Maßregeln, was Felix veranlaßte, seine Legaten nachträglich zu ermahnen, mit dem Abte Fühlung zu nehmen (Ev. 3, 19). Akazius kam alledem zuvor. Als die päpstlichen Legaten bei Abydus das feste Land betraten, wurden sie in Haft genommen und so lange bearbeitet, bis sie mürbe geworden und nunmehr nach Konstantinopel verschifft, in feierlichem Gottesdienst mit Akacius das Abendmahl nahmen; sogar den Namen des Mongus mußten sie aus den Diptychen verlesen hören (Ev. 3, 20; Liber. 18; Theoph. p. 131 sq.). Felix, durch die Akoimeten über diese Vorgänge in Kenntnis gesetzt (Ev. 3, 21), entbrannte in höchstem Zorn. Auf der schnell berufenen Synode sprach er über seine Gesandten die Absetzung, über Akacius den Bann aus und setzte den Byzantiner am 28. Juli 484 (Ep. 6 p. 243–247) davon in Kenntnis, daß er aus dem priesterlichen Stande, der katholischen Kommunion und aus der Zahl der Gläubigen ausgestoßen sei und daß die Ketten der Verdammnis auf ewig nicht sollten von ihm genommen werden (Ep. 7 p. 247 stellt ein Bruchstück des Dekretes dar). Dem Kaiser machte er wenige Tage darauf (Ep. 8 vom 1. August) von der Exkommunikation seines Patriarchen Anzeige und fügte die unverblümtesten Mahnungen für den Herrscher hinzu. Akacius that, was allein richtig war: er nahm von der ganzen Sache keine Notiz. Den frechen Akoimetenmönch, der dem Patriarchen beim Eintritt in die Kirche den Bann ans Pallium heftete, ließ er einsperren (Liber. 18); den Namen des Felix strich er aus den Diptychen (Theoph. p. 132, 32). Der Bruch war vollständig.

3. Bis zum zeitweiligen Siege des Monophysitismus unter Anastasius. Der von Rom provozierte Bruch und das ihm folgende 35jährige Schisma wird in den kirchen- und dogmengeschichtlichen Darstellungen (s. aber Gelzer 921) in der Regel als eine verhängnisvolle Folge der durch das Henotikon geschaffenen Lage, dieses selbst aber als eine überwiegend schädliche Maßregel beurteilt. Oberflächlich angesehen, ist daran gewiß etwas Richtiges. Hätte man das Chalcedonense beibehalten und sich in dieser wie in anderer Beziehung den Wünschen, richtiger Befehlen des Papstes gefügt, so wäre es zum Schisma nicht gekommen. Es ist aber billig zu bezweifeln, ob eine derartige bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Roms für eine gesunde Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse im Orient wünschenswert oder auch nur möglich gewesen wäre. Man braucht nur die Briefe Felix' III. zu lesen, um zu der Überzeugung zu kommen, daß die hier mit verblüffender Rücksichtslosigkeit in einer für nicht gänzlich degenerierte Ohren unerträglichen Weise vorgetragene Theorie von der Selbstherrlichkeit des römischen Bischofs mit der Lösung der Suprematsfrage im Orient, wie sie durch den 28. Kanon von Chalcedon gegeben und durch Zenos viel zu wenig beachtetes Edikt von 476 (s. o. S. 379, 60) von neuem bestätigt war, in unlöslichem Widerspruch stand. Daß der Patriarch von Konstantinopel die oberbischöfliche Stellung über den anderen orientalischen Kirchenhäuptern angestrebt und unter Akacius thatsächlich erreicht hat — ob A. bereits den Titel eines ökumenischen Patriarchen angenommen hat, ist unsicher —, liegt vor Augen. Daß diese Entwickelung im Orient selbst als gesund betrachtet wurde, zeigen die Vorgänge bei der Durchsetzung des Henotikons. Nun aber war man „politisch und national von den Lateinern doch geschieden" (Gelzer a. a. O.), und ein seiner Würde bewußter Patriarch wie Akacius mochte bei Abwägung der politischen Für und Wider mit gutem Grund das Einvernehmen mit Rom geringer einschätzen als die Aufrechterhaltung seiner Prärogative. Er konnte es sogar mit Aussicht auf dauernden Erfolg, so lange die Regierung die Sicherung der Lage im Orient als ihre wichtigste Aufgabe betrachtete und auf eine Beeinflussung der Entwickelung der Verhältnisse im Westen, der staatlichen sowohl wie der kirchlichen, verzichtete. Das ist in den nächsten Jahrzehnten der Fall gewesen. Erst als der kaiserliche Ehrgeiz sich wieder zu weltumspannenden Ansprüchen steigerte, ward die Wiedervereinigung mit Rom eine wirklich brennende Frage; denn wer im Westen herrschen wollte, hatte mit dem Papste zu rechnen. Mit der Beschränkung auf den Osten aber war zugleich das eigentliche kirchenpolitische Programm gegeben. Es galt vor allem das kirchliche und dogmatische Einvernehmen zwischen den großen Stühlen, denen die Suffragane folgen mußten (s. o. S. 382, 7), sicher zu stellen. Das konnte auf Grund eines Programmes, in dessen Mittelpunkt die chalcedonensische Formel stand, unmöglich geschehen. Diese Formel oder gar die Synode, auf der sie beschlossen war, zu anathematisieren, war ebenso unmöglich. Der Ausweg, den das Henotikon mit seiner klugen Umgehung dieser schwierigen Frage, die das praktische Verhältnis zu Chalcedon nach Bedürfnis einzurichten gestattete (wovon z. B. Petrus Mongus und seine Nachfolger [s. Zach. 6, 6 p. 96, 25 u. 97, 22 sqq.] reichlichen Gebrauch gemacht haben), war unter solchen Umständen der allein gangbare, und es ist nicht die Schuld dieser Formel, also auch nicht Zenos und seines Patriarchen, sondern des mit der Zeit immer deutlicher hervortretenden Mangels an deutlicher Einsicht in das überhaupt Erreichbare bei den Nachfolgern gewesen, wenn sich die Dinge trotz allem nicht glücklich entwickelten. Freilich war dieser Weg mit Schwierigkeiten gepflastert. Der monophysitischen Heißsporne (s. o. S. 381, 40) Herr zu werden, war in jedem Fall vergebliche Liebesmüh', unter normalen Verhältnissen auch nicht von großer Bedeutung. In der Reichshauptstadt aber wurde die allzeit bereite Opposition durch die „orthodoxen Zeitungen" (Barth 106) einiger Klöster gepflegt (Theoph. p. 141, 25 nennt außer den Akoimeten [s. o. S. 379, ...] noch die Klöster des Dius, des Bassianus und der Matrone, die zugleich dem römischen Einfluß zugänglich blieben und den Papst auf dem Laufenden zu halten wußten (vgl. Fel. Ep. 14 p. 267, 10: filii nostri religiosi monachi, rectae fidei confessione pollentes). Dazu kam, daß die dem Akacius folgenden Patriarchen sich nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe zu halten wußten und der kaiserlichen Einigungspolitik im Osten ununterbrochen Steine in den Weg warfen.

Akacius starb Ende (?) 489. Seinen Nachfolger Fravitas (Flavitas; wohl ein Gote, s. Gelzer in JprTh 10, 1884, 316 ff.) beurteilen die orthodoxen Chronographen als einen Achselträger (vgl. Theoph. p. 133, 9). In der That bekannte sich Fravitas in seinem Antrittsschreiben an Petrus Mongus (Zach. 6, 5), wenn auch mit vorsichtigen Worten, zum status quo, was diesen zu einer [illegible] persönlicher und [illegible]

gehaltenen, den Patriarchen aber freudig begrüßenden Antwort veranlaßte (Zach. 6, 6). Papst Felix aber zeigte er seine Stuhlbesteigung (übrigens durchaus korrekterweise, da ihn ja die Fehde seines Vorgängers mit dem Römer nichts anging) in einem nicht erhaltenen Schreiben an, in dem er den Apostelfürsten und seine Schlüsselgewalt gefeiert haben muß (s. Fel. Ep. 14 p. 267, 3). Indessen zeigt des Papstes Antwort (Ep. 14 vom Anfang des Jahres 490) deutlich, daß Fravitas sich ihm gegenüber sachlich zu nichts verpflichtet haben kann. Durch den in sehr höflichem Tone gehaltenen Brief zieht vielmehr wie durch den gleichzeitig an den Kaiser gesandten (Ep. 15) deutlich die Bekümmernis hindurch, daß von der päpstlichen Hauptforderung, die Verdammung des Akacius nachträglich zuzugestehen und den Alexandriner fallen zu lassen, gar nicht die Rede gewesen war. Sie durchzusetzen ist denn auch dem Papste nicht gelungen (vgl. auch seine Epp. 16 u. 17; zur Reihenfolge Langen 158 A. 2), und man hat offenbar in Konstantinopel an ein Nachgeben gar nicht gedacht. Das änderte sich auch zunächst nicht, als Fravitas (wahrscheinlich im Frühjahr 490 nach viermonatiger Amtsverwaltung; Papst Felix redet (Ep. 17 vom 1. Mai 490) bereits von der Sedisvakanz; so richtig Langen a. a. O. gegen Thiel 18 Nr. 3) starb und in dem aus Apamea gebürtigen, in Alexandrien erzogenen (Zach. 6, 4 p. 91, 37) Euphemius einen Nachfolger erhielt, der ausgesprochenermaßen zu denen zählte, die eine möglichst orthodoxe Auslegung des Henotikons für wünschenswert erachteten, ja es am liebsten beseitigt hätten. Er zeigte sich sehr bald als der Eiferer, der das Werk der Einigung nach Kräften hintertrieb. Gleich anfangs brachte ihn seine Position mit Petrus Mongus in Konflikt, dessen an Fravitas gerichteter Brief (s. o. S. 384, 1) erst nach dem Tode des Patriarchen nach Konstantinopel gelangte und Euphemius als Empfänger wegen der darin enthaltenen offenen Verwerfung der Synode lebhaft erzürnte (Zach. 6, 4). Er strich (nach Theoph. p. 133, 16) mit eigener Hand den Namen des Mongus aus den Diptychen und trug sich mit der Absicht, ihn durch seine Synode absetzen zu lassen, was durch den (nach v. Gutschmid 29. Okt. 489, falls die obigen Angaben richtig sind [s. S. 384, 11. 22], aber nicht vor Mai 490) erfolgten Tod des Alexandriners überflüssig gemacht wurde. Sein Nachfolger wurde der der gleichen Richtung huldigende, von Euphemius zunächst nicht behelligte Athanasius II. (490–496). Dem Papst zeigte Euphemius seinen Amtsantritt an; da er aber Akacius und Fravitas aus den Diptychen nicht gestrichen hatte, weigerte der Papst die Anerkennung (so Theoph. p. 135, 17 sqq.; der Briefwechsel ist nicht erhalten; von Euphemius' Briefe weiß auch Zach. 7, 1 p. 102, 3. 9).

Etwa ein Jahr nach diesen Vorgängen, am 9. April 491, starb Kaiser Zeno. Den Thron und zugleich die Hand der Kaiserinwitwe Ariadne erlangte der Silentiar (eine relativ untergeordnete Hofcharge) Anastasius, der ebenso wie sein Vorgänger in den monophysitischen Heiligenkalender gekommen ist, was er, wenn persönliche Frömmigkeit dafür maßgebend wäre, vermutlich besser verdient hat als jener. Aber die größere innere Anteilnahme an den kirchlichen und dogmatischen Fragen ist auch das Unglück seiner Regierung geworden. Politisch durchaus gewillt, in Zenos Bahnen weiterzugehen und insbesondere das Henotikon und die unnachgiebige Haltung Rom gegenüber beizubehalten, hat er sich doch durch seine persönliche monophysitische Überzeugung besonders gegen Ende seiner Regierung zu unvorsichtiger Nachgiebigkeit gegen die Stürmer und Dränger verleiten lassen, während er andererseits in der Auswahl der kirchlichen Persönlichkeiten, die ihn unterstützen sollten, vor allem also der Patriarchen, keine glückliche Hand besessen hat. Dazu kommt, daß er schon bei seinem Regierungsantritt nicht mehr jung (woher Rose 1, 10 die Angabe hat, daß er damals mindestens 60 Jahre alt gewesen sei, weiß ich nicht), jedenfalls zuletzt im höchsten Greisenalter stand. Er hatte nach dem Tode Petrus des Walkers (488?), dem der im Oktober 485 auch über ihn ausgesprochene päpstliche Bann (s. Fel. Ep. 11) nicht geschadet hatte, unter den Kandidaten für das antiochenische Bistum gestanden, das dann Palladius erhielt (Theoph. p. 135, 21). Seiner Wahl zum Kaiser widersetzte sich Euphemius. Anastasius war mit dem Patriarchen schon früher aneinander geraten, als er in der Kirche von eigenem Lehrstuhl aus monophysitische Vorträge hielt, bis ihm der Patriarch mit Zenos Einwilligung unter der Drohung, er werde ihn scheeren lassen, das Handwerk legte (Theoph. p. 134, 19; Suidas s. v. *φατρία*). Jetzt gab er nicht eher nach, als bis Anastasius eine Art Wahlkapitulation unterzeichnete, durch die er sich verpflichtete, keinerlei Neuerungen vorzunehmen und Chalcedon anzuerkennen (Theod. Lect. 2, 6 p. 186). Euphemius ließ dann auch 492 durch seine Synode das Konzil ausdrücklich bestätigen (Vict. Tunn. ad ann.; Theoph. p. 137, 11), der Kaiser aber forderte ihm jene Urkunde wieder ab (Theod. Lect. 2, 7 p. 188 und

nach ihm Theoph. p. 139, 19; Ev. 3, 32 verlegt diesen Vorgang, vielleicht mit Recht, erst unter den Patriarchen Macedonius). Als dann während des isaurischen Krieges der Patriarch in landesverräterische Verbindung mit den Feinden trat, war sein Maß voll. Anastasius berief die Synode, ließ den Unbequemen, der kurz vorher einem Mordversuch mit knapper Not entgangen war, absetzen und verbannte ihn nach Euchaita in Pontus (Theod. Lect. 2, 9—12; Libell. Synod. Mansi 8, 374; wahrscheinlich Sommer 496 [Vict. Tunn. ad ann.]; Theoph. p. 140, 9 setzt das Ereignis 497, Marc. Com. sicher falsch 495 an). Der Nachfolger Macedonius, ein Enkel des Gennadius (s. o. S. 378, 41; Theod. Lect. 2, 11, der M. als *ἀσκητικὸς καὶ ἱερός* charakterisiert), mußte das Henotikon unterschreiben (Theoph. p. 140, 15). Aber auch an dem neuen Patriarchen fand der Kaiser keinen Freund. Macedonius ließ sich sehr bald durch den Widerstand der orthodoxen Mönche auf die Seite drängen, wohin ihn seine Herzensmeinung ohnehin verwies. Darf man Theophanes (p. 141, 19 sqq.) trauen, dessen Angabe allerdings mit der des Victor von Tunnuna (ad ann. 497) in Widerspruch steht, so hat Macedonius den Kaiser sogar zur feierlichen Anerkennung Chalcedons durch die konstantinopolitanische Synode zu bewegen vermocht.

In ein neues Stadium traten die Dinge dadurch, daß etwa um die gleiche Zeit die syrischen Monophysiten über das Henotikon als eine ungenügende Konzession hinauszudrängen versuchten. In Antiochien war nach dem Tode des Palladius (s. o. S. 384, 30) 498 (499?) Flavian zum Bischof eingesetzt worden, ein dem Kaiser genehmer, von den Synoditen aber von vornherein als Henotiker scheel angesehener (Theoph. p. 142, 11) Mann. Soweit die Quellen ein Urteil zulassen, gehört auch Flavian zu jenen Prälaten, die dem Henotikon aus politischer Überzeugung folgten, im Herzen aber orthodox waren (vgl. die Angaben bei Joh. Eph. KG 1, 41; Joh. Nik. 315; damit stimmen die bei Mai, Nov. Coll. 6, 135 abgedruckten Bruchstücke aus seiner Homilie über Jo 5, 23 und die Himmelfahrt). Diese an sich gesunde Position erregte den Zorn der Monophysiten seiner Diözese, die unter Petrus dem Walker und anscheinend auch unter Palladius besser auf ihre Rechnung gekommen waren. Ihr Sprecher wurde Philoxenus (Xenajas aus Tabal in Persien; s. über seine Vorgeschichte, litterarische Wirksamkeit und Theologie den Art. Philoxenus), den Petrus zum Bischof von Hierapolis (Mabug) gemacht hatte. Er wußte zunächst Flavian zu veranlassen (so die palästinensischen Mönche in ihrem Briefe an Alkison und Theophanes bei Ev. 3, 31), nicht nur, daß er auf einer Synode (508/509; natürlich zu Antiochien) sich unter Übergehung von Chalcedon zu den Synoden von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus, sondern auch zur Verdammung Diodors, Theodors und anderer Gesinnungsgenossen bequemte und sein eigenes Bekenntnis in vier, der dyophysitischen Lehre widersprechenden Sätzen formulierte (s. außer jenem Brief Theoph. p. 151, 11—18). Damit nicht zufrieden, forderte Philoxenus auf einer auf kaiserlichen Befehl zu Sidon abgehaltenen Synode (511/12; s. den Bericht in Hist. Misc. 7, 10 und die der Synode übergebene Bittschrift der Mönche ib. 7, 11; vgl. auch Theoph. p. 153, 12—154, 2; Libell. Synod. Mansi 8, 374) die ausdrückliche Verdammung des Chalcedonense. Der Patriarch lehnte die Zumutung ab, moralisch gekräftigt durch die Anwesenheit des den gleichen Standpunkt vertretenden, aber weniger biegsamen (er hatte sich geweigert, auch nur Diodor und Theodor fallen zu lassen; s. Theod. Lect. 2, 23 p. 196, Theoph. p. 151, 27—31 und vgl. dazu C. de Boor in ZKG 6, 1884, 573—577) Patriarchen Elias von Jerusalem (s. Cyr. Scyth. Sab. 52 p. 300 sq.). Konnte somit hier Philoxenus seinen Zweck nicht erreichen — die Synode wurde aufgelöst —, so soll doch schließlich Flavian dem Drängen der Mönche, hinter denen der Kaiser stand, nachgegeben und die Synode anathematisiert haben (Theoph. p. 154, 2). Genutzt hat es ihm nicht: zwar mißlang der wüste Putsch, den die Mönche gegen ihn in Szene setzten (Ev. 3, 32), aber bald darauf (512) traf das kaiserliche Dekret ein, das ihn nach Petra in Arabien verbannte (Ev. 3, 32; Marc. ad ann.; Theoph. p. 156, 9—18; vgl. auch Cyr. l. c. 56, 307 sq.).

Aus der Art, wie der Kaiser das Auftreten des Philoxenus begünstigte, ergiebt sich, daß er von der Politik der geraden Linie inzwischen abgewichen war. Theodorus Lector (2, 20 p. 193; ihm folgt Theoph. p. 149, 25) setzt diese Wendung in die Zeit nach der Beendigung des Perserkrieges (506). Damals hat er den Philoxenus persönlich kennen gelernt (Theoph. p. 150, 1), und dieser mag dem alten Manne (s. o. S. 384, [illegible]) [illegible] haben. Außer ihm hat der Patriarch Johannes III. von Alexandrien (ὁ Νικαιώτης [illegible] Niceta, amtiert als Nachfolger Johannes' II. Hemula von 505—515 [v. Gutschmid [illegible] 516]), den Kaiser, sogar mit Geldmitteln, bearbeitet (Theod. Lect. Mill. 396 und

danach Theoph. p. 152, 10—12). Die Hauptrolle aber — neben dem fanatischen politischen Ratgeber des Kaisers, Marinus von Apamea, der sich als erklärter Monophysit auch in die kirchlichen Angelegenheiten mischte — begann mehr und mehr der gewandte Severus (s. d. Art.) zu spielen, der, seit etwa 510 mit vielen anderen palästinensischen Mönchen in der Reichshauptstadt anwesend (Theod. Lect. Mill. 397 und danach Theoph. p. 152,5), den Kaiser vor allem gegen seinen Hofpatriarchen aufhetzte. Macedonius hatte sich je länger desto weniger mit Anastasius zu stellen gewußt. Dieser verdachte dem Patriarchen auch seine Nachgiebigkeit gegen Rom (s. darüber unten S. 387, 11 ff.) und war nur um so mehr geneigt, den Einflüsterungen der Monophysiten Gehör zu schenken. Die Mönche schürten nach Kräften. Beim sonntäglichen Gottesdienst in der Hofkapelle kam es zum Tumult, als beim Trisbagion der Sänger die severianischen Mönche ihr *σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* (s. o. S. 378, 13) dazwischen schrieen (Theod. Lect. 2, 26 p. 197; danach Theoph. p. 194, 3 sqq.). Macedonius verstand sich zwar zu einem Bekenntnis, das, auf Nicäa und Konstantinopel zurückgehend, über Ephesus und Chalcedon schwieg. Er erreichte doch nur, daß darüber die ihm ergebenen Mönche in Aufregung gerieten, die er mit Mühe beschwichtigte. Andererseits suchte der Kaiser den Patriarchen vergeblich zur Herausgabe der von ihm aufbewahrten chalcedonensischen Akten zu bewegen, um sie vernichten zu können (Theod. Lect. Mill. 399, 2—6 und danach Theoph. 155, 17—21; nach dem Chron. Edess. ed. Hallier p. 121 ließ Anastasius das Grabmal der Märtyrerin Euphemie öffnen, um die darin aufbewahrten Konzilsbeschlüsse zu entfernen und zu verbrennen). Die Gegenpartei aber ersann immer neue Beschuldigungen gegen Macedonius, und das Ende war, daß der Patriarch am Abend des 7. August 511 aufgehoben und nach Euchaita, wohin auch sein Vorgänger hatte wandern müssen (s. o. S. 385,5) verbannt wurde (Theod. Lect. 2, 28 p. 200 [s. auch Rev. Arch. 398]; Marc. ad ann. 511; Theoph. p. 155, 23; zu den Vorgängen vor der Absetzung vgl. auch das über die Einzelheiten eingehend berichtende, insbesondere mit genauen Zeitangaben versehene, in der Färbung selbstverständlich parteiische Schreiben der monophysitischen Mönche in Hist. Misc. 8, 1 p. 121, 27—128, 13). Er hinterließ in weiten Kreisen ein gutes Andenken: die alte Kaiserin weinte ihm Thränen nach (Theod. Lect. Mill. l. c.), seinen Getreuen erschien er im Traume (Theod. Lect. 2, 36 p. 204). Der ihm vom Kaiser gesetzte Nachfolger Timotheus erfreute sich, nach seinen häßlichen Beinamen zu schließen (*Λιτροβούλβης* und *Κήλων* Theod. Lect. 2, 28 p. 200, Theoph. p. 155, 26; s. dazu die Bemerkungen von Miller in Rev. Arch. 280; die Hist. Misc. 7, 9 p. 129, 4 sagt im Gegenteil von ihm: seine Werke paßten zu seinem Namen, hieß er doch der Gott Ehrende), zum mindesten bei den Orthodoxen keines besonderen Rufes. In der That versuchte er henotische Straßen mit monophysitischer Pflasterung zu geben: den Namen seines alexandrinischen Kollegen nahm er in die Diptychen auf, während er die Bilder seines Vorgängers aus den Kirchen entfernte (Theod. Lect. 2, 29 und Mill. 399; Theoph. p. 155, 27—30). Die Hauptstadt aber war dadurch keineswegs beruhigt, vielmehr sah das Jahr 512 (November) jene fürchterliche Revolution, an der wiederum das erweiterte Trisbagion mitschuldig war und in deren Verlaufe Anastasius ohne Diadem vor das im Zirkus versammelte Volk trat, um von der durch sein Erscheinen gerührten Menge die Krone zurückzuerhalten (Marc. Com. ad ann.; Ev. 3, 44; Chron. Pasch. p. 853; vgl. auch Hist. Misc. 7, 9 mit den Anmerkungen). Es scheint allerdings, als habe diese Explosion wohlthuend gewirkt: zum wenigsten von kirchlichen Unruhen wissen die Chronisten in den letzten Jahren des Anastasius nicht mehr zu berichten.

Im Orient aber begann der Siegeslauf der Monophysiten. An die Stelle Flavians (s. o. S. 385, 20) trat am 6. November 512 (Evagr. 3, 33; Mal. 400, 8 sqq) Severus, der geistig hervorragendste unter den monophysitischen Führern. Dieser berief (513 nach der gewöhnlichen Annahme; Diekamp 22 ff. tritt mit guten Gründen für 515 ein) eine große Synode nach Tyrus, auf der Chalcedon verworfen und das Henotikon mit der von Philoxenus und Severus vertretenen monophysitischen Auslegung anerkannt wurde (vgl. Hist. Misc. 7, 12). Bald darauf (514 nach der gewöhnlichen Annahme; nach Diekamps einleuchtenden Kombinationen im August 516) mußte Elias von Jerusalem in die Verbannung nach Aila am roten Meere wandern, wo er 518 gestorben ist (s. über die Vorgänge, die zu seiner Absetzung führten, Cyrill. Scythop. Sab. 51 p. 298 sqq.; Theod. Lect. 2, 23 p. 196; Ev. 3, 31. 33 u. a.). Übrigens bedeutete dieser Abgang nicht eigentlich einen Systemwechsel: denn der Nachfolger Johannes (wahrscheinlich September 516 bis April 524, Diekamp 27) versprach zwar, wie Theoph. p. 156, 33 nüchtern sagt, vor seiner Wahl alles, that aber nachher nichts davon. Dafür

sorgte schon Sabas, der „Politiker der Wüste“ (s. d. Art.), der Hort der palästinensischen Orthodoxie. In Ägypten dagegen behielt der Monophysitismus auch unter dem übrigens unrechtmäßig gewählten und erst nach allerhand Unruhen anerkannten Dioskur II. (seit 516) die Oberhand. Als Anastasius starb (9. Juli 518), war die Mittelpartei der eigentlichen Henotiker verschwunden, sicher nicht ohne Schuld des Kaisers, von dem ein nicht übelwollender Beurteiler, der Stylit Josua in Edessa, sagt: „Wenn dieser Kaiser gegen das Ende seines Lebens in einem anderen Lichte erscheint, so soll sich niemand an unseren (im Texte vorangehenden) Lobpreisungen stoßen, sondern dessen gedenken, was Salomo am Ende seines Lebens that“ (Jos. Styl. 101 p. 76).

4. Bis zur Beseitigung des Schismas mit Rom und der Monophysitenverfolgung unter Justin I. In dem Verhältnis zum römischen Stuhle ist unter Anastasius trotz mannigfacher Verhandlungen keine Änderung eingetreten. Gelasius I. (1. März 492 bis 21. Nov. 496; s. d. A. Bd VI, 473—475) hatte sich schon vor seiner Stuhlbesteigung als sachkundiger Gegner der Monophysiten und der Kirchenpolitik des Akacius bei strengstem Festhalten an dem Gedanken der römischen Oberherrlichkeit gezeigt. Zeugnis dafür legt die im Jahre 489 (p. 511, 2: Nestorius ante quinquaginta et octo fere annos . . . exilio meruit relegari) verfaßte Abhandlung ab, die unter dem Titel der Gesta de nomine Acacii seu Breviculus de historia Eutychianistarum als wertvolle Quellenschrift (s. o. S. 373, 4) bekannt geworden ist. Auch der erste unter seinem Namen aufbehaltene Brief (Ep. 1 p. 287—311), eine ausführliche Darlegung der Differenzpunkte zwischen Rom und Byzanz, ist noch unter Felix, dessen rechte Hand Gelasius war (s. Thiel 23 f.), wohl um die gleiche Zeit, geschrieben worden. Den hier vertretenen Standpunkt hat er auch als Papst mit hohem Selbstgefühl beibehalten (s. seine Briefe an die dardanischen Bischöfe, deren Heeresfolge er nicht sicher war [Epp. 7 p. 335 sqq., 18 p. 382—85, besonders 26 p. 392—413], seinen 2., 3. und 4. Traktat [p. 524—570]; seine Briefe an den Kaiser [Ep. 12 p. 349—358] und seinen Patriarchen [Ep. 3 p. 312—321], endlich an den Magister [Ep. 10 p. 341—48]). Er hat sich bis zu dem Satze verstiegen: mortuos suscitasse legimus christum, in errore mortuos absolvisse non legimus Ep. 10, 3 p. 342). Übrigens zeigt die in den Briefen mehrfach wiederkehrende Auseinandersetzung mit der gegnerischen Forderung, er möge aus Rücksicht auf die Stimmung in Konstantinopel die Verdammung des Akacius fallen lassen, deutlich, daß in diesem Punkte, von der dogmatischen Frage abgesehen, Regierung und Volk in der Hauptstadt solidarisch waren. Einem derartigen Machtspruch des römischen Bischofs sich zu beugen wäre (außer den unionistisch gesinnten Mönchen, s. o. S. 383, 18) niemandem eingefallen. Der Nachfolger des Gelasius, Anastasius II. (24. Nov. 496 bis 19. Nov. 498), war offenbar aus anderem Holze geschnitzt. Nicht nur daß er dem Kaiser in einem unterwürfig gehaltenen Schreiben (Ep. 1 p. 615—623) seine Stuhlbesteigung anzeigte, was Gelasius unterlassen hatte (s. dazu seine Rechtfertigung in seiner Ep. 12, 1 p. 350), er muß auch sonst Anlaß zu der Auffassung gegeben haben, daß er für Beilegung des Streites ohne Bloßstellung der kaiserlichen Autorität und des Ansehens des Patriarchen zu haben sei. Es wäre sonst nicht zu erklären, daß der Patrizius Festus gelegentlich einer politischen Gesandtschaft dem Kaiser die Hoffnung eröffnete, es werde möglich sein, dem Papste die Anerkennung des Henotikons abzugewinnen (Theod. Lect. 2, 17 p. 192). Wie dem auch sei, Anastasius starb zu früh, als daß sich die Berechtigung solcher oder ähnlicher Hoffnung hätte ausweisen lassen. Aber noch in die Wahl des neuen Papstes klangen die Friedensgedanken hinein, freilich nur um ein trügerisches Echo zu finden. Festus versuchte seinen Kandidaten, den Archipresbyter Laurentius, durchzusetzen; der Mehrheit aber gelang es, den Diakonen Symmachus (22. Nov. 498 bis ca. 19. Juli 514) auf den Stuhl zu bringen, der seine Anerkennung allerdings erst nach wüsten Szenen (s. darüber den Art. Symmachus) zu erzwingen vermochte. Sein Schreiben an den Kaiser (Ep. 10 p. 700—708, nicht vor 506 erlassen) redet wieder eine andere Sprache, in der von irgend welcher Achtung kaiserlicher Würde nichts anklingt, der man aber andererseits die Anerkennung nicht versagen kann, daß sie den eigenen Standpunkt in energischer, fast drastisch zu nennender Weise zum Ausdruck bringt. Wieder eines von den Dokumenten, die den Beweis dafür liefern, daß eine Unterordnung des römischen Bischofs unter den Reichsgedanken schon damals eine Unmöglichkeit war und alle Verhandlungen nur scheitern oder zu einer Niederlage Ostroms führen konnten. Das erstere bezeugen die ersten Verhandlungen unter Hormisdas (20. Juli 514 bis 6. (7.) August 523), das zweite den Ausgang.

Als Hormisdas den Stuhl bestieg, hingen über Anastasius die schweren Wolken der

vitalianischen Empörung (s. dazu Rose 1, 52 ff.; Hauptquelle ist Johannes von Antiochien [Fragm. Hist. Graec. 5, 32 sqq.]). So unrichtig es ist, den Schutz des katholischen Bekenntnisses als einen der wirklichen Beweggründe Vitalians zu bezeichnen, so gewiß ist doch, daß er, indem er ihn vorschob, „damit eine ganz unvergleichliche legitime Basis für den ungemessensten Flug seiner ehrgeizigen Phantasie erhielt und den Haß der katholischen Unterthanen gegen den Kaiser als moralischen Bundesgenossen bei seinen Kämpfen benutzen durfte" (Rose 53). Bei der Verhandlung mit den feindlichen Führern stellte der Kaiser in Aussicht, daß er zur Beilegung der Glaubensstreitigkeiten die Vermittlung des Papstes suchen werde. Den Niederschlag dieses Versprechens bildet seine Korrespondenz mit Hormisdas. In zwei Schreiben (Horm. Ep. 1 vom 28. Dez. 514 p. 741 sq. und Ep. 2 vom 12. Jan. 515 p. 742; der erste Brief gelangte erst nach dem zweiten in die Hände des Papstes, s. u.) lud er den Papst förmlich zu einer in Heraklea abzuhaltenden Synode ein. Hormisdas gab auf beide Briefe höfliche Antwort (Ep. 4 vom 4. April 515 p. 745 sq. enthält die Antwort auf Ep. 2, Ep. 6 vom 8. Juli p. 747 sq. die auf Ep. 1) und versicherte den Kaiser wohlwollender Teilnahme für sein Unternehmen. In der That bestimmte er seine Gesandten (darunter Ennodius von Ticinum, s. d. Art. Bd V, 394, 40) und gab ihnen eine Instruktion (Ep. 7 p. 748—755), wonach sie bei höflichem und schonendem Auftreten doch alles meiden sollten, was als Anerkennung der Kirchengemeinschaft gedeutet werden könne. Der Papst fordert volle Anerkennung des chalcedonensischen Konzils und Verwerfung des Akacius; unter dieser Bedingung sei er in eigener Person zu kommen bereit (Ep. 7, 6). Mit einem Begleitschreiben an den Kaiser (Ep. 8 vom 11. August p. 755 sq.) versehen reisten die Legaten nach Konstantinopel. Aber Anastasius mochte, selbst in schwieriger Lage, sich nicht entschließen, so kurzweg zu Kreuze zu kriechen. Er schickte die Legaten im Sommer des folgenden Jahres zurück und gab ihnen ein Schreiben an Hormisdas mit, in dem er auseinandersetzte, daß er vom chalcedonensischen Konzil niemals abgewichen sei, da dieses ja selbst den nicänischen Glauben vertrete; daß er die Alexandriner wiederholt getadelt habe, weil sie an der positiven Lehre sich nicht genügen, sondern sich zu der überflüssigen Verdammung des Chalcedonense und des Lehrbriefes Leos verleiten ließen; daß er aber hinsichtlich des Akacius nicht nachgeben wolle und könne, weil solche Nachgiebigkeit die schwersten Unruhen hervorrufen würde (Ep. 10 p. 761—764; Datum unsicher, s. Thiel p. 105). In einem direkt an den Papst gerichteten Billet und in einem Schreiben an den Senat (Ep. 11 p. 764 sq., 12 p. 765 sq., vom 16. bezw. 28. Juli) giebt er seiner friedlichen Stimmung wiederholten Ausdruck. Die Römer verharrten dem gegenüber natürlich auf ihrem Standpunkt (s. die Antworten des Papstes [Ep. 13 p. 766—68] und des Senates [Ep. 14 p. 768—70], beide aus d. August), den Hormisdas auch später unverändert beibehielt (Ep. 27 p. 796—800 an den Kaiser; Ep. 28 p. 800 an Timotheus, Epp. 29 und 30 p. 801—805 an die orientalischen Bischöfe, Ep. 32 p. 806 sq. an die Orthodoxen in Konstantinopel, alle vom 3. April 517; Ep. 37 p. 812 sq. vom 12. April an den Kaiser). Anastasius aber brach mit Schreiben vom 11. Juli 517 (Ep. 38 p. 813 sq.) die Verhandlungen in durchaus würdiger Weise ab: injuriari et contemni (*ἐξουθενεῖσθαι,* der jetzige lateinische Text hat annullari, s. Thiel 814 N. 4) sustinere possumus, juberi non possumus. Bald aber veränderte sein Tod (s. o. S. 387, 4) die Lage.

Der Befehlshaber der Palastgarde (comes excubitorum) Justin (aus Bederiana im Grenzgebiet von Illyrien und Thracien, daher ihn die Historiker teils als Illyrier, teils als Thracier bezeichnen) bemächtigte sich am 10. Juli 518 der Regierung, indem er die Summen, mit denen er für die Wahl eines anderen hatte wirken sollen, für sich verwendete (Ev. 4, 1). Nach dem Urteil aller Quellen (Procop. Hist. Arc. 6, p. 44; Mal. 410; Joh. Eph. Nau 167; Hist. Misc. 8, 11; Mich. Syr. 175) ein roher, ungebildeter und beschränkter Mensch, voller Eifer für die Orthodoxie (Theod. Lect. 2, 37 p. 201; Theoph. 165, 1), von Anfang an ein Werkzeug seines verschlagenen und ehrgeizigen Neffen Justinian, der bei allen wichtigen Aktionen dieser Regierung die Hand im Spiele gehabt hat (s. d. Art. Justinian Bd IX, 651, 2 ff.). Mit dieser politischen Wendung kam die dem Monophysitismus entgegengesetzte kirchliche Strömung zum Durchbruch, der der inzwischen zu hohem Ansehen gelangte Vitalian (s. o. S. 388, 3), ein heftiger Gegner des Severus (Hist. Misc. 8, 2), seit längerem Vorschub geleistet hatte. Die Folgen traten sofort in die Erscheinung. Schon am 15. Juli kam es zu einem tumultuarischen Auftritt in der Kathedrale (s. den der Synode von 536 vorgelegten Bericht eines Anonymus bei Mansi 8, 1057—66). Der Patriarch Johannes II. (*ὁ Καππαδόκης* Theod. Lect. Mill. 100, danach Theoph. 164, 9; er wird im Berichte wiederholt als *ἀρχιεπίσκοπος*

καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης bezeichnet, ebenso in der Zuschrift des unten citierten Synodalschreibens; s. dazu Bd IX, 304, 16), der am 17. April (Theod. Lect. l. c.: *χειροτονηθεὶς τῇ τρίτῃ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ*; Vict. Tunn. setzt das Ereignis fälschlich ins Jahr 517) 518 dem Timotheus (s. o. S. 386, 31) gefolgt war, sah sich gezwungen, das Anathem über den „Manichäer" und „neuen Judas" Severus von Antiochien zu verkündigen und dem Volke auf wiederholten Vorhalt und nachdem er sich zunächst darum wegzudrücken versucht hatte (wie man ihm zusetzte, zeigen Zurufe, wie: *ἐὰν μὴ λάβω ἀπόκρισιν, ἕως ὀψὲ ὧδέ εἰμι* [Mansi 1059]) zu versprechen, daß er am folgenden Tage seine Wünsche auch bezüglich Chalcedons befriedigen werde. Das geschah: am 16. Juli wurde das Gedächtnis der heiligen Väter von Chalcedon feierlich begangen und die vier heiligen Synoden sowie die Namen des Euphemius und Macedonius und Leos von Rom in die Kirchenbücher eingetragen. Wenige Tage darauf, am 20. Juli, trat auf Befehl des Patriarchen, der aber selbst nicht anwesend war, sondern sich durch einen Bevollmächtigten vertreten ließ (s. das von 41 [42] Bischöfen unterzeichnete Synodalschreiben bei Mansi 8, 1041—1050), die Synode zusammen und beschloß, auf Grund der an sie gerichteten Bittschrift der hauptstädtischen Mönche (s. den Libellus Mansi 1049—56; unterzeichnet waren über 50 Archimandriten) den Wunsch nach Herstellung der Orthodoxie durch den Patriarchen Kaiser und Kaiserin vortragen zu lassen. Abschriften der Synodalbeschlüsse sandte Johannes nach auswärts (s. die Schreiben an Johannes [s. o. S. 386, 58] von Jerusalem und Epiphanius von Tyrus, Mansi 1075—68, und ihre Wirkung verstärkte der kaiserliche Befehl (Cyrill. Scythop. 60 p. 326). Der Widerhall blieb nicht aus. Zu Jerusalem (6. Aug. [Cyrill. l. c.]; Synodalschreiben Mansi 1067—74) und Tyrus (16. Sept. [Mansi 1083]; Schreiben Mansi 1073—82, s. auch den angehängten Bericht über die Vorgänge in der Kirche p. 1081—92) kam die Orthodoxie in die Höhe; im gleichen Sinne berichteten die Bischöfe von Syria Secunda an den Patriarchen (Mansi 1093—98), und der Triumph über den Sieg der Orthodoxie klingt noch in der antimonophysitischen Streitschrift des römischen Diakonen Rustikus nach, der (vgl. Disput. ctr. Acephalos MSL 67, 1251 sq.) von 2500 Bischöfen redet, die sich damals für Chalcedon erklärt hätten. In der Diöcese Antiochien, wo der Monophysitismus unbestritten herrschte, kam es zu regelrechter Verfolgung der Bischöfe (s. die Liste der vertriebenen Bischöfe bei Joh. Eph. [Dion. Tellm.] in Kleyn, Bijdrage 8—12, danach bei Mich. Syr. 179; vgl. auch Hist. Misc. 8, 5 p. 158, 13 ff. mit der Note; über das Schicksal des Philoxenus s. d. Art.) und Mönche (über die Verfolgung der Mönche Hist. Misc. l. c. p. 156, 13 ff., Joh. Eph. Fragm. 219 sq. und Mich. Syr. 178). Natürlich wurde auch Severus vertrieben (September 518; vgl. Ev. 1, 4; Mal. 411, 17; Joh. Eph. KG. 1, 41; der Lib. Chalipharum [Land, Anecd. Syr 1, 14, 14 ff.] giebt als den Tag seiner Entfernung den 29. an, der nach dem koptischen Kalender [Renaudot p. 133] freilich als der Tag seiner Ankunft in Ägypten gefeiert wird). Er floh, wie auch Julian von Halikarnaß (s. d. Art. Bd IX, 607, 47 ff.), nach Alexandrien (s. das Nähere im Art. Severus), wo der im Oktober 517 (dieses Datum dürfte dem von Gutschmid S. 457 gewählten 518 vorzuziehen sein) dem Dioskur (s. o. S. 387, 4) gefolgte Timotheus IV. „die Synode nicht annahm, sondern die gläubigen Priester, die bei ihm Zuflucht suchten, liebevoll aufnahm, ehrte und ermutigte" (Hist. Misc. 8, 5 p. 158, 26—31).

Dem Papst hatte der neue Kaiser am 1. August 518 seine Thronbesteigung angezeigt (Ep. 11 p. 830 sq.) und dieser Anzeige am 7. September ein Schreiben nachgesandt (Ep. 12 p. 831 sq.), in dem er seine und der konstantinopolitanischen Synode (s. o. S. 389, 14) Bereitwilligkeit zur Wiederaufnahme der Verhandlungen kund that. Dem kaiserlichen Schreiben war ein Brief des Patriarchen (Ep. 13 p. 832 sq.) und Justinians (14 p. 833 sq.) beigefügt, welch letzterer den Papst um sein persönliches Erscheinen ersuchte und durch die Art, wie er die Akaciusfrage erwähnte, bereits der künftigen Entscheidung präludierte. Hormisdas antwortete zunächst formell auf die Anzeige des Regierungsantrittes (15 p. 834 sq.), sodann auf die übrigen Schreiben (Epp. 16—18 p. 835—38) und ließ dann, Anfang 519, durch eine mit Schreiben an den Kaiser (50 p. 840—41), die Kaiserin Euphemia (51 p. 844), den Patriarchen (52 p. 845 sq.) und hochgestellte Beamte (Epp. 53 ff. p. 846 sq.) versehene Gesandtschaft seine Bedingungen überbringen. Den Gesandten hatte er eine bis ins Einzelne überlegte und ausgeführte Instruktion mitgegeben (49 p. 839 sqq.); danach sollten sie eine ihnen etwa zugemutete Zusammenkunft mit dem Patriarchen so lange meiden, bis derselbe eine Formel (formam libelli quam portatis p. [illegible]; die Gesandten hatten also das Formular vorsichtigerweise gleich mitbekommen) unterschrieben haben würde, die nicht nur die monophysitischen Häupter verwarf, sondern auch

Akacius und die **sequaces damnatorum** (p. 840, 2), d. h. also auch seine Nachfolger im Amte, Euphemius und Macedonius, deren Namen eben erst (s. o. S. 389, 11) von der Synode in die Kirchenbücher eingetragen worden waren. Nur im Notfall sollten sie die Forderung der Verdammung der Nachfolger folgen lassen, deren Namen jedoch aus den Diptychen gestrichen werden müßten. Die Gesandtschaft zog, von den ersten Personen des Reiches (Vitalian, Justinian u. a.) auf das ehrenvollste empfangen, unter Fackelschein in die Reichshauptstadt ein (vgl. hiezu und zum Folgenden den Bericht der Gesandten an den Papst **Ep. 64 p. 856 sqq.**). Am Gründonnerstag, dem 28. März 519, unterzeichnete Johannes im Palast die päpstliche Formel, und vor den Augen der römischen Legaten (**sub nostro conspectu p. 857, 33**) wurden sodann in der Kirche die Namen des Akacius und **ceterorum episcoporum qui eum in communione secuti sunt (p. 857, 32)**, des Anastasius und Zenos aus dem Kirchenbuche gelöscht. Am selben Tage richtete Johannes ein Schreiben nach Rom, in das der Inhalt jener Formel aufgenommen wurde. Um den Patriarchen zu schonen, hatte man sich dahin geeinigt (s. den Bericht des den Legaten beigegebenen Diakonen Dioskur **Ep. 65 p. 858—61**), daß er der Formel eine selbstverfaßte Einleitung vorausschicken möge. Trotzdem und trotz des unverkennbaren Widerstandes einiger anderer kirchlichen Würdenträger (s. den Bericht) handelt es sich um die Unterwerfung in vollkommener Form. Das zeigen auch die Briefe des Kaisers (**Ep. 66 p. 861 sq.**), des Patriarchen (**67, 862 sqq.**), Justinians (**68, 864**) und anderer (**69—71 p. 864 sqq.**), die zugleich mit den Berichten der Legaten unter dem 22. April von Konstantinopel abgingen. Man kann sich nicht genug thun in Unterwürfigkeit und Versprechungen, den päpstlichen Befehlen Folge leisten zu wollen.

Natürlich blieb die Ausführung dennoch hinter den aufs höchste gespannten Erwartungen des Römers zurück. Der Metropolit Dorotheus von Thessalonich (s. zum Folgenden die Berichte der päpstlichen Gesandten **Epp. 100 p. 898 sqq., 102 p. 901 sqq., 110 p. 910 sq.**) hatte sich der Einführung der Union widersetzt. Da er das Volk auf seiner Seite hatte, kam es zu Exzessen, insbesondere zur Ermordung eines römisch Gesinnten, der einen römischen Abgesandten beherbergte. Vor der Ankunft der päpstlichen Legaten beeilten sich die Leute, ihre Kinder taufen zu lassen, da sie sonst in Gefahr stünden, heidnisch zu sterben. Einer der Gesandten wurde lebensgefährlich verwundet (**p. 899, 12**). Hormisdas, über diese Vorgänge begreiflicherweise sehr erregt, forderte (**Ep. 103 p. 903**) in Anwendung der von den Päpsten stets geltend gemachten kirchenregimentlichen Ansprüche auf Ostillyrien, daß Dorotheus ihm zur Bestrafung nach Rom ausgeliefert werde. Aber wider Erwarten wurde er auf freien Fuß gesetzt (Bericht der Gesandten, **Ep. 110 p. 910 sq.**). Auch die Frage der Wiederbesetzung (s. o. S. 389, 30) des Stuhles von Antiochien wurde erst nach längerem hin und her (**post labores, etsi post intentiones plures p. 868, 32**) in einer dem Papste genehmen Weise gelöst (vgl. die Berichte **Epp. 75 p. 868—71, 76 p. 871 sqq.**). Seine Legaten hatten verlangt, daß einer aus der orthodoxen Gemeinde zum Patriarchen gemacht werde. Dem widersetzte sich die Partei der skythischen Mönche in Konstantinopel, die eben damals für die theopaschitische Formel agitierten (s. d. Art. Theopaschiten und oben S. 386, 10). Schließlich wurde der konstantinopolitanische Presbyter Paulus (er scheint Jude gewesen zu sein: **Joh. Eph. Fragm. 217** und **KG. 1, 41**; **Hist. Misc. 8, 1 p. 141, 14; 8, 4 p. 155, 4** und **8, 6 p. 161, 11**; die orthodoxen Quellen wissen freilich nichts davon: **Mal. 411, 19 [Theoph. 165, 17], Ev. 4, 4**) zum Bischof bestimmt (vor dem 30. Mai 519, s. **Ep. 75** von diesem Tage). Die römischen Legaten wußten es durchzusetzen, daß die Weihe nicht in Konstantinopel, sondern in Antiochien stattfand (**Ep. 75, 1 p. 869, 1 ff.: jussit dominus noster beatissimus papa secundum antiquam consuetudinem ibi eum episcopum ordinari**), ein weiterer Erfolg der inzwischen vollzogenen Verständigung. Paulus schritt gegen die Monophysiten mit Strenge ein und machte sich dadurch so mißliebig, daß er bereits 521 (1. Mai; s. v. Gutschmid 158) sein Amt wieder niederlegen mußte. Von seinem Nachfolger Euphrasius — er ist bei dem Erdbeben vom 29. Mai 526 umgekommen (vgl. **Chron. Edess.** Nr. 97 S. 132 f., Nr. 99 und Halliers Bemerkungen S. 134; **Hist. Misc. 8, 4 p. 141, 16** mit der Note; **Mal. 423, 21**) — sagt Theophanes (p. 167, 20—23; auf wessen Autorität?), daß er sowohl die Erwähnung Chalcedons wie den Namen des Hormisdas aus den Diptychen getilgt habe; später aber sei er eines anderen belehrt worden (*φοβηθείς*) und zur Anerkennung der vier Synoden zurückgekehrt (nach Mal. 416, 1 hat er die „sogenannten Orthodoxen" [*τοὺς λεγομένους ὀρθοδόξους*] verfolgt; wahrscheinlich also [s. Bd XI, S. 98, 1] die Monophysiten). Damit stimmt, daß wiederum sein Nachfolger, Ephräm (526—545), vorher höherer

Beamter (κόμης ἀνατολῆς, Hist. Misc. 8, 1 p. 155, 7; Theoph. p. 173, 21), für die offizielle Orthodoxie eintrat (s. u. S. 393,30). Diese blieb die Richtschnur auch für den Hofpatriarchen, als welcher seit dem 25. Februar 520 (Theoph. p. 166, 23) Epiphanius (bis 5. Juni 535 s. u. S. 393,3) amtierte. Der Diakon Dioskur, der dem Papste von dem Amtswechsel Nachricht gab (Hormisd. Ep. 111 p. 911 sq., am vierten Tage nach der Ernennung des Patriarchen geschrieben und in Rom am 7. April eingegangen), scheint nicht mit besonderer Freude erfüllt worden zu sein. Er begnügt sich festzustellen, daß Epiphanius versprochen habe, den Regeln der Väter zu folgen und das Einigungswerk nicht zu zerstören, sondern zu mehren: „Das sind seine Versprechungen; ob er sie halten kann, wissen wir noch nicht" (p. 912, 6 sqq.). Epiphanius selbst zeigte dem Papst seine Stuhlbesteigung erst im Juli an (Ep. 121 p. 923 sqq.), nachdem ihn Hormisdas im Mai (113 p. 913 sq.) gemahnt hatte. Natürlich bekennt er sich zu den vier Synoden und verflucht ihre Gegner (p. 924). In einem späteren Briefe (vom 9. September, Ep. 130 p. 947—50) aber unterrichtet er den Papst von dem bei Hofe eingelaufenen Bittschreiben vieler Bischöfe in Pontus, Kleinasien und dem Orient, denen es schwer falle oder gar unmöglich sei, das Andenken ihrer Vorgänger kirchlich um der Union willen preiszugeben. Er schreibt geradezu: tantaque eorum obstinatio est, ut omne periculum pro tali facto parati sint sustinere (p. 949, 1), und als der Papst mit der Antwort zögert, trägt er sein Anliegen ruhig, aber nachdrücklich, noch einmal vor (Ep. 136 p. 958 sq.). Daß Hormisdas ihm erst am 26. März 521 sein Begrüßungsschreiben bescheinigt (Ep. 138 p. 965 sq.) und unter dem gleichen Datum in längerer Ausführung (Ep. 141 p. 970—979, lateinisch und griechisch erhalten) seine Willensmeinung bezüglich der Renitenten zu verstehen giebt, deutet nicht gerade auf ein warmes Verhältnis und spricht dafür, daß man inzwischen auch am Hofe bedenklich geworden war. Dafür erlebte die Hauptstadt das ihr völlig neue Schauspiel, daß ein Papst ihre Mauern betrat: der Nachfolger des Hormisdas, Johannes I. (16. August 523—18. Mai 526), kam, der Not gehorchend, nicht dem eigenen Trieb, nach Konstantinopel, um die Arianer des Westens von der über sie verhängten Verfolgung loszubitten. Der Ostermesse (Marc. ad ann. 525) wohnte er auf einem höheren Throne bei als der Patriarch (s. über die Einzelheiten den A. Johannes I., Bd IX, 355 f.; von keiner Quelle gestützt ist aber die Behauptung, daß J. der Weihnachtsfeier beigewohnt habe; ob sich die Vorgänge 525 [so Marc.; Theoph. p. 169, 19 sqq. sicher falsch 521] oder 526 [s. Duchesne, Lib. Pontif. 1, 277] abgespielt haben, muß hier dahingestellt bleiben; wahrscheinlich ist 525 richtig [so auch Langen 300]).

5. Bis zum Tode Justinians I. Am 1. April 527 nahm Justin seinen Neffen zum Mitkaiser an. Am 1. August ward Justinian I. nach dem an diesem Tage (Mal. 424, 17; Chron. Pasch. 617, 9) erfolgten Tode des Oheims Alleinherrscher. Über seine Kirchenpolitik ist im allgemeinen schon an anderer Stelle berichtet worden (s. d. A. Justinian I., Bd IX, 656, 15 ff.). Soweit die Haltung dem Westen gegenüber, für die die Anerkennung des römischen Stuhles als der höchsten kirchlichen Autorität maßgebend blieb, in Betracht kommt, mag man das Nötige dort und in den Artikeln Dreikapitelstreit, Theopaschiten und Vigilius nachlesen. Der wechselvollen Geschichte der Monophysiten haben wir näher nachzugehen. Den schweren Fehler, den er mit der Verfolgungspolitik (s. o. S. 388, 52) begangen hatte, hat Justinian bald als solchen erkennen gelernt (vgl. Bd IX, 656, 54 ff.). So wenig er daran denken mochte, die nun einmal offiziell anerkannte Orthodoxie wieder zu beseitigen, so nahe lag doch der Wunsch, die Monophysiten zu gewinnen, zumal die Kaiserin Theodora monophysitischem Einfluß zugänglich war und für eine Rehabilitierung der Partei, mit der sie in ihren frommen Anwandlungen sympathisierte, je länger desto eifriger arbeitete. Schon wenige Jahre nach Justinians Thronbesteigung sind dahingehende Verhandlungen eingeleitet worden, die zunächst dahin führten, daß die 518 verbannten orientalischen Bischöfe nach der Reichshauptstadt citiert wurden (s. die Angaben in der unten [S. 392, 11] zu erwähnenden Eingabe Hist. Misc. 9, 15 p. 190, 11 sqq., die beweisen, daß die Initiative vom Kaiser ausging). Hier sollten sie in einem Religionsgespräch gewonnen werden, an welchem sich auf der Gegenseite nur solche Kollokutoren beteiligen sollten, die sich ausdrücklich zu dem Satz bekannten, daß Gott der Herr, einer aus der Dreieinigkeit, am Fleische gelitten habe (s. d. A. Theopaschiten). Diese sogen. Collatio cum Severianis (vgl. über sie den Brief eines der orthodoxen Teilnehmer, des Bischof Innocentius von Maronia [östlich von [illegible] am Meer], an einen befreundeten Presbyter, bei Mansi 8, 817—836; die Lebensbeschreibung des Johannes von Tella [Konstantine in Mesopotamien], der als monophysitisch[illegible]

tutor anwesend war, geht auf die Verhandlungen nicht ein; vgl. Kleyn, Johannes, XLIX f.) wird gewöhnlich angesetzt, und dieses Datum dürfte trotz der Einwendungen, die Loofs (Leontius 283 f.) dagegen erhoben hat, das richtige sein, sofern man nur beachtet, daß die Verhandlungen sich nicht in einen kurzen Zeitraum zusammengedrängt, sondern auf längere Zeit verteilt haben (Hist. Misc. 9, 15 p. 196, 6 sqq. sagt ausdrücklich: „nachdem vieles die nicht kurze Zeit eines Jahres hindurch auch von den gläubigen [d. h. monophysitischen] Bischöfen . . . gegen die Synode von Chalcedon geredet war"; damit läßt sich vereinigen, was schon Pagi [Mansi 8, 834 sqq] für 532 gesagt hat). Die Annahme einer Identität dieses Gespräches und der Verhandlungen im April 531, deren Cyrill in der Vita Sabae (cp. 71 p. 344) gedenkt, ist, auch wenn man zugeben will, daß dort von förmlichen Verhandlungen überhaupt die Rede ist, durch nichts (auch nicht durch eine etwaige Beteiligung des Leontius an beiden Akten) nahegelegt. Die in der Hauptstadt versammelten monophysitischen Bischöfe und Archimandriten (s. Hist. Misc. p. 196, 11. 35) richteten an den Kaiser eine Eingabe (*δέησις*; erhalten Hist. Misc. 9, 15; aus p. 196, 12 kann man vielleicht schließen, daß Johannes Bar Aphtonja [s. Wright, Syriac Literature S. 84 f. u. F. Nau, Histoire de Jean Bar Aphtonia in Rev. de l'Or. Chrét. 7, 1902, 97—135], der Verfasser war, in der sie ihr antinestorianisches und antieutychianisches (bzw. antiapollinaristisches) Glaubensbekenntnis unter Beifügung zahlreicher Beweisstellen darlegten (darunter die Berufung auf Dion. Areop. de divin. nomin. 1, 1 MSG 3, 592 A; der Redaktor hat leider die übrigen dem Schreiben beigefügten *χρήσεις* weggelassen), um mit der Ablehnung des Tomus Leonis und der Formel von Chalcedon zu schließen. Auf diese Bittschrift beziehen sie sich gleich zu Anfang der Verhandlungen (Mansi 818 C: nos satisfactionis chartulam de fide nostra compositam piissimo imperatori porreximus, et in ea omnia quae nobis ambigua videbantur et scandalizabant nos intexuimus); auch die Gegenpartei hat sie gelesen, denn der Vorsitzende, Bischof Hypatius von Ephesus, antwortet: chartulam illam pervidimus, in qua tam supra quam infra Chalcedonense concilium criminamini (ibid.). Die von den Monophysiten vorgetragenen Argumente verlaufen in der gleichen Richtung (daß sie dabei behauptet hätten, Cyrill habe die dionysischen Schriften gekannt, kann man aus p. 821 D nicht herauslesen). Das zweitägige Gespräch, dem sich noch eine Verhandlung vor dem Kaiser anschloß, endete ohne Ergebnis: nur Philoxenus (der Jüngere), Bischof von Doliche, ließ sich gewinnen; die übrigen fünf Teilnehmer (Sergius von Cyrus, Thomas von Germanicia, Petrus von Resaina [Theodosiopolis], Johannes von Tella [Konstantine] und Nonnus von Circesium; sie werden auch in der Liste der 518 verbannten Bischöfe [s. o. S. 389, 30] aufgeführt) blieben auf ihrem Standpunkt. Justinian aber hielt für angemessen, am 15. März 533 ein Gesetz zu erlassen (Cod. Justin. I, 1, 6), worin er wiederum Chalcedon als Richtschnur des Glaubens neben den drei anderen Synoden bezeichnete. Seinem Patriarchen — es war noch Epiphanius (s. o. S. 391, 3) — ließ er am 26. März einen entsprechenden Ukas zugeben (Cod. I, 1, 7) und unterrichtete auch Papst Johann II., der darauf am 25. März 534 die in den Kodex aufgenommene Antwort gab (I, 1, 8; dem päpstlichen Schreiben ist hier das kaiserliche eingefügt, an dessen Absendung im Jahre 533 trotz Loofs a. a. O. 283 nicht gezweifelt werden kann; übrigens ist es auch in Justinians Brief an Agapet [Mansi 8, 815 sq.] aufgenommen und hier auf 533 datiert). Natürlich gingen die Verhandlungen mit den Monophysiten weiter, und der Einfluß der Kaiserin tritt immermehr hervor. Sie ist auch in erster Linie beteiligt (s. Hist. Misc. 9, 19 p. 207, 29 sq.; Ev. 4, 10), als nun mit Severus, dem eigentlichen Haupte der Partei (s. o. S. 386, 4 und vgl. d. A. Severus), der sich in Ägypten aufhielt, Verbindungen angeknüpft werden. Briefe gehen hin und her (Ev. 4, 11: *σώζονται τοίνυν ἐπιστολαὶ Σευήρου πρός τε Ἰουστινιανὸν πρός τε Θεοδώραν*, was Niceph. H. E. 17, 8 einfach nachgeschrieben hat). Einen Brief des Severus an den Kaiser hat die Historia Miscellanea (9, 16 p. 197, 2—201, 15) aufbewahrt. Aus diesem Schreiben ergiebt sich, daß ihm der Kaiser freies Geleit zugesichert hatte. Severus aber, der die Hofintriguen kannte, lehnt die Aufforderung, nach Konstantinopel zu kommen, dennoch ab. Zugleich verteidigt er sich gegen die „Verleumdungen", daß er in Alexandrien Zank und Unruhe gestiftet habe, und gegen die Vorwürfe, die man ihm wegen seiner Auseinandersetzungen mit Julian von Halikarnaß (s. d. A. Bd IX, 606 ff. und unten S. 400, 22) machte. Wiederholtem Drängen hat er schließlich doch nachgegeben und ist 535 (so Hist. Misc. 9, 16 p. 201, 16—18, wo die 13. Indiktion = 534/35 angegeben ist, während gleich darauf [9, 18 p. 207, 27] die 14. Indiktion = 535/36 genannt wird) in die Reichshauptstadt gekommen, um hier

thatkräftig für die Förderung der monophysitischen Sache einzutreten. Vermutlich hatte damals der Patriarchenwechsel schon stattgefunden, bei dem nach dem Tode des Epiphanius (5. Juni 535, nicht 536, trotz Theoph. p. 217, 2 sq., der ihm sechzehn Amtsjahre giebt, übrigens auf alle Fälle eine falsche Indiktion [15. = 536/37] hat) der Günstling der Theodora, Anthimus, bisheriger Bischof von Trapezunt, kirchlicher Regent der Hauptstadt geworden war. Anthimus, bekannt durch seine fromme, streng asketische Lebensweise (Joh. Eph. Fragm. p. 247: qui quum per viginti duos annos panem in os omnino non inderet, non taeduit eum jejunii nec vigiliae assiduae nec precum neque officiorum perpetuorum neque ea unquam omisit; s. auch Joh. Eph. Comm. 48 p. 158 und Hist. Misc. 9, 19 p. 207, 31), hatte sich schon längere Zeit in Konstantinopel aufgehalten. An dem Religionsgespräch von 533 hatte er noch als orthodoxer Kollokutor teilgenommen, aber inzwischen die Schwenkung zu Gunsten der Monophysiten durchgemacht. Das Schreiben, das er an Severus richtete (Hist. Misc. 9, 21 p. 212, 13–217, 19; vgl. Ev. 4, 11, dessen Bericht sich auf diesem und auf den gleich zu erwähnenden Briefen aufbaut), zeigt, daß die kaiserliche Politik zu den Pfaden Zenos zurückzukehren gedachte. Indem Anthimus dem Severus versichert, daß er mit ihm Gemeinschaft halten wolle, bekennt er sich zu den drei großen Synoden, nimmt „die kirchenvereinigende Schrift des Zeno an, die zur Vollendung der Gottesfurcht sowie zur Beseitigung der Synode von Chalcedon und des gottlosen Tomus des Leo dient“ (p. 214, 14–17) und lehnt den Dyophysitismus ausdrücklich ab. Es ist begreiflich, daß Severus die ihm unter solchen Umständen angetragene Gemeinschaft in seinem Antwortschreiben (Hist. Misc. 9, 22 p. 217, 22–222, 7) mit Freuden begrüßte und erwiderte; ebenso, daß er sofort dem ihm befreundeten (Hist. Misc. 9, 19 p. 208, 10) alexandrinischen Patriarchen Theodosius (s. u. S. 394, 31) von dem erfreulichen Wechsel in den Gesinnungen des obersten Bischofs (als solchen bezeichnet er ihn p. 217, 31) ausdrücklich Kenntnis gab (Hist. Misc. 9, 23 p. 222, 9–224, 25), was diesen zu einer ebenso beglückten Antwort veranlaßte (Hist. Misc. 9, 24 p. 224, 27–228, 9). Auch Anthimus und Theodosius wechselten Gemeinschaftsbriefe (Hist. Misc. 9, 25 p. 228, 11–231, 33 und 9, 26 p. 231, 36–236, 3). Dieser freudigen Stimmung wurde aber bald ein Ende bereitet.

Der Bischof Ephräm von Antiochien (s. oben S. 390, 60 und vgl. über seine fast ganz verloren gegangene Schriftstellerei Photius Cod. 228 Bekker p. 245–249 und 229 p. 249–266 [hier ein ausführliches Excerpt aus einem umfangreichen, der Verteidigung Cyrills und Chalcedons, sowie der Widerlegung des Severus gewidmeten Werke; einige Bruchstücke daraus bei Mai, Nova Collectio 4, 63 und 7, 204 wieder abgedruckt MSG 86, 3, 2103–2110], der schon früher dem Anthimus die Zweinaturenlehre angelegentlich empfohlen (s. d. Auszug aus seinem Briefe bei Phot. p. 247 b) und bei seiner Erhebung zum Patriarchen vom Kaiser besondere Garantien gefordert hatte (Brief an Justinian ebd. p. 247 a), war an der Gegenmine besonders beteiligt: er enthüllte durch einen eigenen Boten, den Arzt Sergius aus Resaina (Theodosiopolis; vgl. über ihn Wright 88–93), die Sache dem römischen Bischofe Agapet (Hist. Misc. 9, 19 p. 208, 13 bis 209, 17; s. auch 10, 1 p. 237, 16). Diesen führte bald darauf ein Auftrag des Gotenkönigs Theodahat nach Konstantinopel (vor März 536; das Datum 20. Februar [s. Jaffé, Reg. 114] ruht auf der Angabe der Vita Agapeti im Lib. Pontif. X Kal. Mart. [so nach Pagis Korrektur des überlieferten Maias]; vielleicht ist diese Angabe aber nur Interpolation [s. Duchesne, L. P. 1, 288 N. 5]), wo er sich der Gemeinschaft mit dem „Ehebrecher“ (Hist. Misc. 9, 19 p. 209, 36), d. h. dem unkanonisch von einem Bischofssitz zum anderen übergegangenen Patriarchen enthielt (vgl. außer Hist. Misc. noch Liber. 21). Agapet wußte den Kaiser umzustimmen. Anthimus resignierte freiwillig (s. u. S. 394, 6). Sein Nachfolger ward am 13. März (s. Jaffé p. 114) 536 der Vorsteher des Samsonhospitals zu Konstantinopel Mennas, den der Papst selbst ordinierte (Liber 23). Natürlich war man aber mit diesem Personenwechsel nicht zufrieden, sondern verlangte eine die Allgemeinheit angehende dogmatische Aburteilung. Archimandriten und Mönche in Konstantinopel, aber auch orthodoxe Mönche und Bischöfe des Ostens, [illegible] sich in der Hauptstadt zusammengefunden hatten, klagten Anthimus der Ketzerei an, und der Papst erklärte ihn für exkommuniziert, so lange er sich nicht gereinigt [illegible]. Nachdem dann Agapet am 22. April (s. seine Vita, ob richtig?) 536 in Konstantinopel gestorben war (seine Leiche wurde nach Rom überführt und dort am 17. September beigesetzt), wurde Mai und Juni 536 unter Mennas jene durch die Menge der von ihr erhaltenen Aktenstücke (Mansi 8, 811–1162; sie werfen auch auf die [illegible]

manches Licht) wichtige Synode abgehalten, die Anthimus, Severus von Antiochien, Petrus von Apamea und den Mönch Zoaras, ihren Parteigänger (s. über ihn Joh. Eph. Comm. 2 p. 8–11), exkommunizierte. Ein Edikt Justinians vom 6. August (Novella 42 ed. Zachariae Nr. 56) bestätigte diese Maßregel und schloß die Genannten nebst ihren Anhängern von der Hauptstadt aus. Wer die Verbannten aufnimmt, dessen Haus und Güter sollen der Kirche übergeben werden. Anthimus war inzwischen von Theodora in Sicherheit gebracht worden. Angeblich ohne Vorwissen des Kaisers hielt sie ihn in ihren Gemächern verborgen, wo er sein asketisches Dasein bis zum Tode der Kaiserin (548) weiter führte. Über ihre Bemühungen, seine Wiedereinsetzung zu erlangen, s. unten S. 395,31. Angeblich hat ihn Justinian nach Theodoras Tode wieder zu Gnaden angenommen (Joh. Eph. Comm. 48 p. 158), wie er überhaupt die geistlichen Freunde seiner Gattin ungeschoren ließ (ibid. 47 p. 156). Severus, dessen Schriften dem Edikt zufolge denen des Porphyrius gleich vernichtet werden sollten, während den Abschreibern die Strafe der Handabhauung angedroht wurde, verließ Konstantinopel und meldete seinen Weggang seinen Anhängern im Orient in einem (in Hist. Misc. 9, 26 p. 210, 11 bis 212, 11 erhaltenen) wehleidigen Schreiben (über seine weiteren Schicksale s. d. A. Severus). Eine am 19. September 536 zu Jerusalem gehaltene Synode (Akten bei Mansi 8, 1163–76) trat der Absetzung des Anthimus bei; zur Verdammung der Übrigen scheint sie sich nicht geäußert zu haben. Ephräm von Antiochien (s. o. S. 390,60) aber unterwarf die Monophysiten seines Sprengels einer heftigen Verfolgung, deren Ungemach durch die Unbilden eines harten Winters noch vermehrt wurde und der auch Johannes von Tella (s. o.) am 6. Februar 538 (s. Kleyn p. 81 [LXXXVII]) erlag (vgl. zu diesen Ereignissen den gegen das Ende leider in der Handschrift verstümmelten Bericht der Hist. Misc. 10, 1 p. 237, 10–238, 13; 10, 2 u. 3, die gleichfalls von der Verfolgung handelten, sind verloren; dafür ist der Bericht des Johannes von Ephesus erhalten geblieben, den Assemani 2, 51 sq. exzerpiert [vgl. die Note zu Hist. Misc. p. 239, 9]; außerdem ist Joh. Eph. Fragm. 221–23 und Comm. 104, 3. 111, 33. 134, 31 für die Verfolgung zu vergleichen).

In Alexandrien hatten während des Patriarchates Timotheus' IV. (s. o. S. 389,41) die Auseinandersetzungen zwischen den Severianern und Julianisten (s. u. unter Nr. 7) den Streit in die Reihen der siegreichen Monophysiten selbst getragen (zum Folgenden vgl. den ausführlichen und gut orientierten Bericht bei Liber. 20 und 23). Als Timotheus am 8. Februar 535 (nicht 536) starb, kam es noch über seiner Leiche zu heftigen Scenen. Als Kandidat der severianischen Partei trat Theodosius auf, der vom Klerus und der Behörde (Theodora hatte auch hier vorgesorgt) unterstützt, das Volk und insbesondere die Mönche gegen sich hatte. Die Julianisten benutzten diese Stimmung, um ihn bereits nach zwei Tagen wieder zu verdrängen und an seine Stelle den Gajanus (daher Gajaniten, s. u. S. 400,20) zu bringen, der nunmehr durch 103 Tage das Heft in Händen hielt. Dann wurde er durch richterliches Erkenntnis abgesetzt (man verschickte ihn nach Sardinien, wo er verschollen ist), und, wiederum unter Druck von Konstantinopel, Theodosius von neuem eingesetzt (wahrscheinlich Juli 535). Aber auch jetzt gelang es diesem nicht, die Sympathien der Alexandriner zu gewinnen, und er verließ, der ewigen Unruhen müde (Liber. 20: non ferens bella et seditiones, quae contra eum exercebantur a populo, also nicht eigentlich vertrieben), nach einem Jahre und vier Monaten (also wohl im Nov. 536) die Hauptstadt, um, wie es scheint (vgl. Severus von Aschmonim bei Renaudot 139; s. v. Gutschmid 465), sich der Propaganda im Inneren Ägyptens zu widmen. Etwa nach zwei Jahren wurde er nach Konstantinopel vorgeladen und, nachdem man dort vergeblich versucht hatte, ihn zur Anerkennung der Synode zu bringen, endgiltig abgesetzt und in die Nähe der Residenz verbannt, wo er vor dem 13. August [22. Juni?] 566 (Joh. Eph. Comm. 48 p. 159: mense nono postquam Justinianus rex mortuus erat; also nicht 567, wie von Gutschmid S. 460 meint) nach $31\frac{1}{2}$ Jahren seiner Amtsverwaltung (Joh. Eph. l. c.), was mit dem oben [S. 394,33] angenommenen Datum seines Amtsantrittes stimmt), gestorben ist. Die ägyptischen Monophysiten haben nicht aufgehört, ihn als ihren rechtmäßigen Patriarchen anzusehen, und er bildete dauernd den Mittelpunkt ihrer agitatorischen Bestrebungen. An seine Stelle trat ein gewisser Paulus, Abt aus Tabennä (s. o. S. 380, 40), der in persönlicher Angelegenheit nach Konstantinopel gekommen war und sich dem Kaiser durch seine Nachgiebigkeit in der Synodenfrage empfahl. Er wurde in Konstantinopel von Mennas in Gegenwart des päpstlichen Legaten Pelagius und der Legaten Ephräms von Antiochien und Petrus' von Jerusalem geweiht (wohl noch 539; die Chronologie ist aber völlig unsicher; Vict. Tunnun. berichtet die Absetzung des Theodosius, entschieden

zu spät, zu 540, die Einsetzung des Paulus zu 541) und von Justinian auch mit politischen Befugnissen ausgestattet. Er fand aber keinen Boden, mißbrauchte vielmehr seine Gewalt. Die Quellen (außer Liber. noch Procop. Hist. Arc. p. 150 sqq., Leont. de sectis act. 5 MSG 86, 1, 1232; und der leider verstümmelte Bericht der Hist. Misc. 10, 1 p. 238, 25 sqq.) schieben ihm Schuld oder Mitschuld an dem Tode eines Diakonen zu (timens quod de Proterio contigerat, sagt Liberatus). Möglicherweise war auch sein dogmatischer Standpunkt nicht ganz taktfest: nach Vict. Tunn. ad ann. 541 beging er das Gedächtnis des Todestages Dioskorus' II. kirchlich (Theoph. p. 222, 18 sagt fälschlich: *τὴν μνήμην Σευήρου*, der erst am 8. Februar 543 starb; die Notiz bei Tim. Presb. p. 12 bezieht sich nicht, wie Diekamp, Origenistische Streitigkeiten, 44, A. 1 fälschlich meint, auf diesen Paul, sondern auf Paul den Schwarzen von Antiochien; s. über diesen unten S. 396, 52). Jedenfalls machte er sich auch bei Hofe mißliebig. Der Kaiser forderte Akten ein und veranlaßte durch Vermittelung des päpstlichen Nuntius in Konstantinopel, späteren Papstes Pelagius, der selbst in den Orient reiste, seine Absetzung durch die Patriarchen des Ostens (Ephräm von Antiochien, Petrus von Jerusalem, Hypatius von Ephesus) auf einer Synode zu Gaza, die spätestens Ostern 542 (so schon Diekamp 42–45 gegen v. Gutschmid 168 f.; vielleicht fand aber die Versammlung noch früher statt) abgehalten wurde. Sein Nachfolger Zoïlus, gleichfalls ein Synodit, amtierte bis 551 (nicht 550) und wurde dann, weil er die Verdammung der drei Kapitel (s. d. A. Dreikapitelstreit Bd V, S. 21) nicht unterschreiben wollte, vom Kaiser abgesetzt, was kirchlicherseits trotz Widerspruches des Papstes Vigilius im Juli 551 anerkannt wurde (vgl. Vict. Tunn. ad ann. 551 und Fragm. damnationis Theodori Episc. Caesareae Cappadociae a beato Papa Vigilio factae bei Mansi 9, 58–61; aus dem von W. E. Crum in den Proceedings of the Society of Biblical Archeology 19, 1897, 218–222 veröffentlichten Bruchstück eines Palimpsestes, das sich auf irgend welche Vorgänge seiner Amtszeit bezieht, ist bezüglich der Person nichts weiter als der Name zu entnehmen).

Auch auf Rom hatte Theodora inzwischen ihre Pläne gerichtet. Nach Agapets Tode (s. o. S. 393, 57 und vgl. zum Folgenden die genauen Quellenangaben bei Jaffé 117 ff.; es kommt hauptsächlich die genaue und anscheinend durchaus zuverlässige Darstellung bei Liber. cap. 22 in Betracht) hatte sie dessen in Konstantinopel mit anwesenden Diakonen Vigilius (s. d. A.) an sich gezogen, der sich für den Fall seiner Erhebung auf den römischen Stuhl verpflichtete (amore episcopatus et auri, sagt Liberatus), die Synode zu beseitigen und mit Theodosius, Anthimus und Severus in Gemeinschaft zu treten; sie versprach Geld und die erforderlichen Befehle an Belisar. Vigilius erklärte sich über seinen Glauben befriedigend, fand aber in Italien bereits Silverius, einen Sohn des Papstes Hormisdas, gewählt. Aber Belisar, der im Dezember 536 in Rom mit Silverius verhandelte und keine Bereitwilligkeit für Theodorens Wünsche bei ihm fand, bemächtigte sich seiner – er kam aus dem Palatium auf dem Mons Pincius nicht wieder zum Vorschein – und schickte ihn nach Patara in Lycien in die Verbannung; angebliche verräterische Verbindung mit den Goten bot den Vorwand. Vigilius wurde unter Belisars Schutz am 29. März 537 (s. die Quellenangaben bei Jaffé; also nicht am 22. November, wie Gutschmid S. 167, wohl auf Grund des Papstbuches, schreibt). Justinian, durch den Bischof von Patara benachrichtigt, ließ zwar Silverius zu ordnungsmäßiger Untersuchung nach Rom zurückbringen, aber Theodora wußte es mit Hilfe des Pelagius durchzusetzen, daß der Unglückliche dem Vigilius ausgeliefert wurde, der ihn auf die Insel Pontiä schaffen ließ, wo er – nach Angabe seiner Vita – Hungers starb. Nunmehr schickte Vigilius sein die zwei Naturen in Christo verwerfendes und die Antiochener verdammendes Bekenntnis (aufbewahrt bei Liberatus) an Theodosius, Anthimus und Severus, verlangte aber von ihnen Geheimhaltung, um ohne Aufsehen weiter wirken zu können. Dem entspricht es, wenn anders das Bekenntnis bei Pitra (Spicil. Solesm. I p. XII; s. Jaffé Nr. 908) dem Papste und ungefähr dieser Zeit angehört, daß er sich gleichzeitig offiziell zum chalcedonensischen Glauben bekannte. Jedenfalls hielt er seine der Theodora gegebenen Versprechungen nicht: in seinen an Justinian und Mennas gerichteten Briefen vom 17. September 540 (Mansi 9, 35–38. 38–40; Regesten bei Jaffé Nr. 910 und 911) trat er dem Anathem der Synode von 536 über die drei monophysitischen Patriarchen bei.

Man kann nicht sagen, daß die ehrgeizige Kaiserin mit ihren kirchenpolitischen Plänen viel Glück gehabt hat. Um so mehr muß man die Zähigkeit hervorheben, mit der sie auch in ihren letzten Lebensjahren (gest. 548) immer wieder für ihre Schützlinge einge-

treten ist. Die kirchenpolitischen Maßregeln der Jahre von etwa 510 ab darzustellen gehört, wenngleich das Schicksal der Monophysiten dauernd damit verknüpft ist, nicht in den Rahmen dieses Artikels; man vgl. die A. Dreikapitelstreit Bd V S. 21 ff., Justinian Bd IX S. 657 und Origenistische Streitigkeiten. Thatsächlich behielten die Monophysiten während der ganzen Regierung Justinians in der Hauptstadt festen Boden, und in Syrien wie in Ägypten besaßen sie den maßgebenden kirchlichen Einfluß. In Konstantinopel wurde Jakobus Baradäus (s. d. A. Bd VIII S. 566,57 ff.) von Theodosius von Alexandrien (s. oben S. 394,30), wieder auf Betreiben der Kaiserin, 541 oder 543 zum Bischof geweiht, um seinen Siegeslauf als Organisator des östlichen Monophysitismus anzutreten (s. d. A. Jakobiten Bd VIII S. 565—571). In Theodoras Auftrag ging der monophysitisch gesinnte Presbyter Julian aus Alexandrien (s. Bd IX S. 653,22 ff.) als Missionar zu den Nabatäern. In ihrer Umgebung sammelte sich nach und nach eine ganze Kolonie von Mönchen und Nonnen, die aus den östlichen Provinzen vertrieben sich nach der Hauptstadt flüchteten. In einem anziehenden Kapitel in des Johannes von Ephesus, der übrigens selbst Jahrzehnte lang des Kaisers Vertrauen genoß (s. d. A. Bd IX S. 301,61), „Erzählungen“ (s. o. S. 394,27; Joh. Eph. Comm. 47 p. 154—157: de conventibus sanctis a Theodora regina Constantinopolin arcessitis) wird geschildert, wie die Kaiserin diesen „Heiligen“ — 500 an der Zahl — im Palatium des Hormisdas am goldenen Horn Wohnung anweist und sie verpflegen läßt, und wie die Frommen aus ganz Konstantinopel zu ihnen gelaufen kommen, sogar solche, die der Synode anhängen. Justinian ließ sie gewähren und billigte ihnen auch nach dem Tode seiner Gemahlin seinen Schutz zu. Er selbst war ja je länger je mehr Theologe geworden, und gegen Ende seines Lebens hat er durch sein Eintreten für den Aphthartodoketismus (s. Bd IX S. 658,23 ff.) den Orthodoxen noch einmal bösen Anstoß gegeben. Der Patriarch Eutychius (s. d. A. Bd V S. 648), der im August 552 dem Mennas gefolgt war, mußte, als er sich der neuesten dogmatischen Wendung widersetzte, abtreten (22. Januar 565; vgl. hierzu die Notiz Bd IX S. 319,16 ff.) und wurde durch Johannes III. (Scholastikus, s. d. A. Bd IX S. 319) ersetzt, der Garantien für sein Wohlverhalten bot, die er nachher nicht gehalten hat. Am 13. (nicht 14. [so falsch Bd IX, S. 319,51 und 651,7]; s. die Quellennachweise bei Clinton 818) November 565 starb Justinian.

6. Bis zum Ausgang des 6. Jahrhunderts. Sein Neffe und Nachfolger Justin II. (14. Nov. 565 5. Okt. 578 [Chron. Pasch. p. 376]; seit Dezember [so Clinton 831] 574 führte an Stelle des wahnsinnig gewordenen Kaisers der Cäsar Tiberius die Regierung) war ein Werkzeug in der Hand des Hofpatriarchen. Seit dem 6. Jahre des Kaisers, 571, ergingen, wie Joh. Eph. KG 1, 4. 5 berichtet, andauernde Verfolgungen und Plackereien über die Monophysiten der Hauptstadt. Unsere Quelle, der wir darüber eine Menge lebendiger und individueller Züge verdanken, will dafür besonders den Patriarchen Johannes verantwortlich machen (vgl. besonders 1, 11), der gierig wie ein Wolf nach dem Blute der Lämmer gelechzt habe (1, 37). Die gottesdienstlichen Versammlungsorte der Monophysiten wurden geschlossen, die Altäre zerstört, die Priester und Bischöfe ergriffen und in Haft geworfen (1, 5), die Klöster (auch der Konvent der Theodora, s. o. S. 396,17) verwüstet und die Insassen gezwungen, mit den Synoditen zu kommunizieren oder ins Gefängnis — den Nonnen erging es schlimmer — und in die Verbannung zu wandern (1, 10. 11). Daß Kaiser und Kaiserin (Sophia, die in früheren Jahren sich zu den Monophysiten gehalten hatte [2, 10]), sich, vom Patriarchen aufgehetzt, an den Verfolgungsmaßregeln aktiv beteiligten, wird ausdrücklich hervorgehoben. Im weiteren Verlaufe ging Johannes dazu fort (1, 12), monophysitische Kleriker, die sich unterworfen hatten und in die Gemeinschaft aufgenommen worden waren, nachträglich noch ihrer Würden zu entkleiden und aufs neue zu weihen (1, 12), wogegen sich dann doch der Kaiser erklärte (1, 16; vgl. 2, 3). Nunmehr kam es auch zu langwierigen Verhandlungen mit den Parteiführern, unter denen neben Johann von Ephesus, der darüber einen möglichst unparteiischen (s. 1, 30) Bericht erstattet hat (1, 17—30) Paul mit dem Beinamen der Schwarze (vgl. Timotheus Presb. de recept. haereticor. p. 56 und den Brief des Sophronius von Jerusalem, der auf der 6. Synode verlesen wurde [Act. 11, Mansi 11, 501]: *Παῦλος ὁ μελανός, οὐ μόνον δὲ λεγόμενος, ἀλλὰ καὶ γενόμενος κατὰ ἀλήθειαν*), Nominalbischof von Antiochien (er war dem Sergius, dem Nachfolger des Severus seit 543, unsicher wann gefolgt), hervorragte. Klugerweise griff man, um die Monophysiten zu gewinnen, auf die Unionsformel von 433 zurück (s. den A. Nestorius) und berief sich darauf, daß Cyrill sie angenommen habe. Die Bischöfe sahen doch sofort, daß damit der eigentliche Zankapfel, Chalcedon und seine

Formel, nicht bei seite geschafft war. Sie gaben auch nicht nach, als ihnen ein kaiserliches Edikt (Wortlaut bei Ev. 5, 4; vgl. Joh. Eph. KG 1, 19) vorgelegt wurde, in dem die Frage nach der Synode geschickt umgangen war, bestanden vielmehr auf Änderungen, die, wie Johannes selber sagt (1, 19), „die ganze Häresie der zwei Naturen mit ihren Wurzeln ausgerottet haben würden." Unter solchen Umständen ist nicht zu verwundern, daß „der ganze Schwarm der Nestorianer und Seminestorianer in Bestürzung geriet und sie summten wie Wespenschwärme". Einiges Wenige wurde freilich aufgenommen, aber der Schlußsatz des Ediktes, daß die bisherige Gewohnheit und der bisherige Zustand (ἔθος καὶ σχῆμα) in der Kirche unverändert bleiben müsse, hinderte die Einigung. Die Monophysiten sahen darin lediglich eine List, die bewirken sollte, daß „sich das Rad zu ihnen, den Nestorianern, hindrehe". Übrigens stieß die eigensinnige Haltung der Bischöfe allmählich bei den eigenen Parteigenossen auf Widerspruch; zumal die Anhänger des Monophysitismus in der vornehmen Gesellschaft waren mit ihrem Starrsinn unzufrieden (1, 22). So ließen sie sich endlich und indem sie sich der, anscheinend durch den Patriarchen genährten (s. 1, 24), Hoffnung hingaben, daß man die Synode stillschweigend fallen lassen werde, zum Eingehen der Kirchengemeinschaft breitschlagen. Aber im letzten Augenblick wurde die Lage dadurch, daß der Patriarch plötzlich erklärte, man müsse erst die Genehmigung Roms einholen, wieder völlig verändert. Mit Recht erblickten die Bischöfe in diesem neuen Versuch, die Dinge zu verzetteln, eine Täuschung und traten, voll bitterer Reue über die von ihnen gemachten Konzessionen (1, 25), wieder zurück. Die Folge waren erneute Bedrückungen. Noch einmal vor den Kaiser gerufen (1, 29), der mit dem Patriarchen unzufrieden war (1, 28), „kämpften sie einen mächtigen und gewaltigen Kampf", der damit endete, daß alle verbannt wurden. „Sie gingen hinaus, wurden voneinander getrennt und sahen sich nie wieder". Übrigens blieben nicht alle dauernd standhaft (vgl. auch 4, 15). Paul von Antiochien ließ sich nicht nur unter den demütigenden Umständen von neuem zur Gemeinschaft herbei, sondern er erlangte, als er sich wieder frei bewegen durfte, solchen Einfluß beim Kaiser, daß der Patriarch für sich zu fürchten begann (2, 3). Schließlich floh Paul, dem der Boden doch zu warm sein mochte, aus der Residenz und fand Zuflucht bei dem Araberfürsten Mundar (2, 7). Die Theodosianer in Ägypten (als geborener Alexandriner [Joh. Eph. 4, 41] und früherer Synzellus des Theodosius war Paulus dort nicht unbekannt) und die Jakobiten in Syrien wollten wegen seines Abfalles nichts von ihm wissen. Zwar nahm der alte Jakob Baradäus den Reuigen nach drei Jahren wieder in die Gemeinschaft auf (4, 15), der monophysitische Patriarch Petrus von Alexandrien (576–78) aber setzte ihn „gegen Gesetz und alle Regeln und kirchliche Kanonen" ab (4, 16). Der „alte und schlichte" Jakob (Joh. Eph., der für Paul Partei ergreift, betont die „Einfalt des Greises" mehrfach) ließ sich zu einer Reise nach Alexandrien und dort zur Anerkennung der Absetzung des Paulus bewegen (4, 17. 18). Ein tiefgehendes Schisma zwischen Jakobiten und Pauliten (Timoth. Presb. de recept. haeret. p. 42: *Παυλιανισταί*), das sich auch auf die Klöster erstreckte (4, 23 f.), war die von Johann von Ephesus beklagte Folge (4, 19); vergeblich versuchten Mundar (4, 21. 36. 39 f. 42) und der ägyptische Missionsbischof Longinus (4, 22; s. d. A. Justinian Bd IX S. 653, 25), letzterer auf einer Reise nach Syrien, den Streit zu schlichten. Umgekehrt goß der Nachfolger des Petrus von Alexandrien, Damianus (s. d. A. Bd IV S. 439), Öl ins Feuer, indem er die bereits angebahnten Friedensverhandlungen auf einer Reise in Syrien und nach Konstantinopel hintertrieb und an Stelle des Paulus (580 oder 581) den Petrus von Kallinikus zum Patriarchen weihte (4, 15. 43 bis 45. 60). Paul selbst flüchtete nach Konstantinopel (vgl. 4, 54, wo die Angabe von 4, 17, er habe sich in den isaurischen Bergen aufgehalten, zurückgenommen wird), wo er so verborgen lebte, daß selbst der in der Hauptstadt anwesende Johann von Ephesus ihn nicht zu Gesicht bekam (4, 54). Nach 4 Jahren, also wohl 584/5, ist er gestorben (4, 57. 58). In Konstantinopel selbst waren in der letzten Zeit des Johannes Scholastikus (gest. wahrscheinlich 31. August 577) die monophysitischen Gemeinschaften wieder aufgetaucht. Sein Nachfolger Eutychius (s. d. A. Bd V S. 648), den Justin wieder aus der Verbannung zurückholte, ging zwar im Gegensatz gegen die Monophysiten so weit, daß er die theopaschitische Formel verwarf (2, 52. 3, 19), auch kam es unter [illegible] zu regelrechter Verfolgung (vgl. den Bericht des Johannes 2, 15. 16 über die ihm zugefügten Schmähungen und über die Zerstörung eines gottesdienstlichen Lokales der Monophysiten im kaiserlichen Palaste der Marina); aber Kaiser Tiberius (578–[illegible]), den unser Chronist sehr lobt und dem er von Jugend auf nahe stand (2, 22), [illegible] den Patriarchen eher zurückgehalten zu haben, und daß er nach Eutychius [illegible]

Johannes den Faster (s. d. A. Bd IX S. 302 ff.) zum Patriarchen machte (12. April 582), spricht für sein Ruhebedürfnis. Freilich war von irgend welchem Abweichen von der nun völlig erstarkten Orthodoxie nicht wieder die Rede. Unter Kaiser Mauricius (582–602) hört man nichts mehr von Maßregeln gegen die Monophysiten: dem Faster bezeugt Johann von Ephesus (3, 39) ausdrücklich, daß er sich ihnen als Beschützer gezeigt habe. Dafür blieben die östlichen Provinzen und Ägypten dem kirchlichen Einfluß der Hauptstadt völlig entzogen, und immer entschiedener vollendete sich die Lostrennung des selbstständigen monophysitischen Kirchenwesens, wie es die jakobitische, die koptische, die abessinische und, wenn auch in anderer Weise, die armenische Kirche darstellen (s. die betreffenden Artikel).

7. Zur Theologie des Monophysitismus. Der Monophysitismus, als dogmengeschichtliche Erscheinung ist, wie zu Eingang unseres Artikels angedeutet wurde, der Niederschlag des Gegensatzes gegen Chalcedon und seine Bekenntnisformel. Die Frage, ob es Monophysiten vor dem Monophysitismus gab, steht also auf derselben Linie wie die Frage nach Reformatoren vor der Reformation und Arianern vor dem Arianismus. Formell betrachtet – von inhaltlicher Verwandtschaft zwischen beiden Bewegungen kann ja nicht mehr die Rede sein als bei sich berührenden Extremen überhaupt – bietet die geschichtliche Entwickelung von Arianismus und Monophysitismus manche Parallele. Wie dort auf Lucian von Antiochien, so kann man sich hier auf Apollinaris von Laodicea (s. Bd I S. 671 ff.) als geistigen Ahnherrn beziehen. Wie in jenem Streit alle der nicänischen Formel Widerpart haltenden Gruppen an Origenes den Haupteideshelfer zu finden glaubten, so die Monophysiten an Cyrill von Alexandrien (s. d. A. Bd IV, bes. S. 386, 22 ff.); und wie nur ein an Origenes geschultes Geschlecht dem nicänischen Stichwort zum Siege zu verhelfen vermochte, so war der energische Rückgang auf Cyrill (s. d. A. Leontius Bd XI S. 391 ff.) nötig, um den chalcedonensischen Sätzen wenigstens die offizielle Anerkennung zu erzwingen. Hier freilich endet die Parallele. Das nicänische Stichwort hat sich wirklich durchzusetzen gewußt: alle Parteien – von dem unter ganz anderen Bedingungen stehenden germanischen Arianismus abgesehen – wußten sich in dem Gedanken einig, daß die zweite Person der Dreieinigkeit desselben Wesens sei mit der ersten. Nun hätten sich zwar so gut wie alle Parteien darauf einigen können, daß dem *ὁμοούσιος τῷ πατρί* der trinitarischen das *ὁμοούσιος ἡμῖν* der christologischen Betrachtung entspreche. Aber wenn das *ὁμοούσιος* der neuen Formel das *ὁμοούσιος* der alten willkommen ergänzte und die dem frommen Sinn unentbehrliche Ineinsschauung des Göttlichen und Menschlichen in der einen Person des Heilandes sogar erleichterte (hier das Richtige der Bemerkungen von Loofs Bd V S. 636, 7 ff. und IV S. 31, 19 ff. 33, 39), so ist die in den Sätzen von der Zweinaturenlehre mit schulmäßiger Kühle vollzogene Unterscheidung beider naiv empfindenden Gemütern gar nicht, anderen aber nur dann eingegangen, wenn sie sich klar zu machen im stande waren, daß über der so sauber dargelegten Trennung der Naturen die Einheit von Person und Seinsweise nicht verloren zu geben brauche. So war und blieb die neue Formel weitesten Kreisen in der Kirche des Morgenlandes ein Greuel. Dazu kam: sie war – und zwar in ganz anderer Weise als die ja auch unter abendländischem Einfluß zu stande gekommene nicänische Formel – ein abendländisches, mehr noch, ein römisches Gewächs und wurde dauernd als solches auch von denen empfunden, deren religiöse und theologische Beweglichkeit ihnen sonst vielleicht gestattet haben würde, sich die Formel nach ihren Bedürfnissen zurechtzulegen, während sie Boden eigentlich nur bei denen finden konnte, denen die Aufrechterhaltung eines guten Einvernehmens mit Rom über die Wahrung des Friedens und der Einigkeit in den östlichen Provinzen des Reiches ging (s. dazu weiter oben S. 383, 6). Das *ἐν δύο φύσεσιν* ging unter keinen Umständen einem Denken ein, dem der nun schon durch die Ueberlieferung (s. Bd IV S. 380, 36 ff.) geheiligte Gedanke der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* geläufig war. So wurde die *μία φύσις* zum Stichwort einer weitverbreiteten und vielverzweigten religiösen Richtung, die, indem sie glaubenseifrig den Sohn der Gottesgebärerin zu ehren meinte und die Verehrung des „Götzenbildes mit den zwei Gesichtern, das Leo und die Versammlung zu Chalcedon aufgerichtet hatten" (s. Zach. Rhet. 3, 1 p. 8, 11) mit Entrüstung ablehnte, die durch die kirchlichen Formeln wenigstens äußerlich aufrechterhaltene Fühlung mit dem Menschgeborenen vollständig verlor. Die Monophysiten sind, wie andere kirchliche Oppositionsparteien, einig nur in ihrem Gegensatz zur Orthodoxie; in sich selbst zerfallen sie in mannigfache Gruppen, die sich in wütendem Glaubensfanatismus gegeneinander gekehrt haben.

Diejenigen Monophysiten, deren bedeutendster Repräsentant Severus ist, haben sich

gegen den Vorwurf des Eutychianismus und Apollinarismus stets energisch gewehrt. Daß Eutyches gleicher Verdammung würdig sei wie Nestorius (und die „Nestorianer“, d. h. stets die Chalcedonianer, denen gegenüber sich die Monophysiten regelmäßig als die „Orthodoxen“, auch wohl als *διακρινόμενοι* [Tim. Presb. p. 52 C 65 B: *οἱ [illegible] καλοῦντες διακρινομένους*, was nicht mit „Zögernde“ — nämlich das Konzil anzuerkennen — sondern mit „Sich Absondernde“ zu übersetzen ist]) bezeichnen, geht als stehende Phrase durch Synodalschreiben, Briefe und andere Dokumente dieser Richtung hindurch. Dem Apollinaris aber ergeht es kaum besser: „Also er“, schreiben die severianischen Bischöfe in ihrer *δέησις* an Justinian (Hist. Misc. 9, 15), von der bereits oben (S. 392, 11) die Rede war, „welcher völlig Wort, unveränderlicher Sohn Gottes ist, ward vollständiger Mensch. Er hat uns nichts von unserer Erlösung entzogen, wie der thörichte Apollinaris sagte, daß die Menschwerdung Gottes nicht vollständig gewesen sei, indem er uns das durch seine Meinung wegnimmt, was die Hauptsachen in unserer Erlösung sind: denn wenn unser Verstand nicht mit dem Worte vereinigt worden wäre, wie jener faselt, so wären wir nicht erlöst und wären durch die Erlösung von dem herabgeglitten, was in uns das Größte ist“ (p. 192, 5–15). Daß sie bei ihren *χρήσεις* aus den Vätern oft genug apollinaristisches Gut citieren, haben sie wahrscheinlich gar nicht bemerkt, und jedenfalls diese Monophysiten dürften an den litterarischen fraudes Apollinaristarum (s. Bd I S. 673, 40 ff.) unschuldig sein. Sie fühlen sich recht eigentlich als die Konservativen, darin den Origenisten des 4. Jahrh. ähnlich: darum betonen sie immer und immer, daß ihr Glaube der der Väter von Nicäa sei, der von den Vätern in Konstantinopel und Ephesus (431) lediglich bestätigt wurde; darum war ihnen die ausdrückliche Verwerfung Chalcedons und des Tomus Leonis, wie sie die Encyklika des Basiliskus (richtiger Timotheus Älurus) enthielt (s. o. S. 379, 15), Herzenssache, während sie dem leisetretenden Henotikon Zenos nur mit dem Vorbehalt persönlicher Interpretation des die Synode betreffenden Passus beizutreten vermochten. Darum mußten aber auch die Machthabenden, wenn anders sie gesunde Politik treiben und zwischen den Extremen durchsteuern wollten, mit ihnen in erster Linie rechnen.

Severus und ähnlich gesinnten Theologen lag es ferne, das Menschliche am Logos zu bloßem Schein herabsetzen zu wollen; auch einer Vermischung und Verwandlung von Göttlichem und Menschlichem wollten sie das Wort nicht reden. Christus ist aus zwei Naturen zu stande gekommen, deren Eigenschaften in abstracto unterschieden werden können; aber nach der Inkarnation soll nur von einer Natur geredet werden dürfen, weil die Festhaltung der Zweiheit als zweier selbstständiger Faktoren die Vorstellung zweier Subjekte oder individueller Wesenheiten notwendig mit sich bringe. Man fand es besonders anstößig, wenn Leos Brief aus der bleibenden Eigentümlichkeit jeder Natur folgerte, daß auch in der Einheit der Person jede Natur das ihr Eigentümliche wirke, wenn auch in Gemeinschaft mit der anderen. Gerade daß den beiden Naturen verschiedene natürliche Wirkungen (*ἐνέργειαι*) zugeschrieben werden, spalte den einen Christus in zwei *πρόσωπα*, denn niemals wirke eine Natur, die nicht in sich subsistiert; Zweiheit der Naturen werde Zweiheit der Hypostasen. Im Anschluß an Cyrill und an des Areopagiten Redeweise vom *ἀνδρωθεὶς θεός* und dessen *καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια* (s. Bd IV S. 695, 19) konstruiert Severus von der in sich fertigen göttlichen Natur und Person des Logos aus, der vermöge der Hinzunahme des Fleisches und zwar des vernünftig beseelten, Fleisch und Mensch wird, als Mensch aus dem Weibe hervorgeht und Einer bleibt, da er wegen der unzerreißbaren Einigung den Leib als seinen eigenen hat und das Fleisch unbeschadet der Erhaltung seiner natürlichen Eigentümlichkeit in seine eigene Herrlichkeit und Wirksamkeit umgestaltet und erklärt. Die vereinigten Elemente bilden eine zusammengesetzte Natur (und gottmenschliche Hypostase), auf welche alle Thätigkeiten zu beziehen sind (s. das Nähere im A. Severus).

Während dieser gemäßigte und sozusagen regierungsfähige Monophysitismus, dem in mannigfachen Abschattungen die Mehrzahl besonders der in den höheren kirchlichen Stellungen des Ostens befindlichen Persönlichkeiten angehörte, ganz deutlich eine Fortsetzung theologischer Gedankenbildungen der klassischen Zeit darstellte, verharrten die Radikalen auf dem Satze des Eutyches, der Flavian von Konstantinopel auf Befragen geantwortet hatte (Mansi 6, 742 B): *ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν*: nichts Menschliches sollte dem fleischgewordenen Logos anhaften. Sie standen von Anfang an den Gemäßigten feindlich gegenüber. Schon dem Palästinenser Theodosius (s. o. S. 376, 16) hatten sie „Not auf Not zugefügt“ (Zach. [illegible] p. 19, 30). Zacharias (3, 10) weiß von einem sonst nicht bekannten Johannes [illegible]

in Alexandrien, den er als Anhänger des Sophisten Palladius (ob identisch mit dem von Photius Cod. 132 erwähnten?) bezeichnet und der „den Lehrern der Kirche nicht beistimmte, die da sagen, daß Gott das Wort menschliche Natur mit sich vereinigt habe und Mensch geworden sei“ (p. 17, 32 ff.). Dieser Johannes machte auch litterarisch Propaganda, schrieb aber — eine beachtenswerte Notiz — „seine Bücher nicht unter seinem eigenen Namen, sondern auf das eine setzte er den Namen des Theodosius, Bischofs von Jerusalem, auf das andere den Petrus des Iberers, damit auch die Gläubigen (d. h. die Monophysiten milderer Observanz) durch sie irre würden und sie annähmen“ (p. 18, 4—9). In Alexandrien haben diese „Heißsporne“ (s. o. S. 381, 45) immer eine einflußreiche Partei gebildet, der aus den niederen Klerikern und den Mönchen immer wieder neuer Zuzug wurde. Als Timotheus Älurus verbannt war, suchten zwei ihrer Führer, der Bischof Jesaias von Hermopolis (Parva am Delta; er hatte schon, als Begleiter Dioskurs, an der ephesinischen Synode und später auch an der chalcedonensischen teilgenommen; siehe Mansi 6, 571 f. 611 f. 852. 927) und der alexandrinische Presbyter Theophilus, ihn fälschlich als ihren Gesinnungsgenossen auszugeben, was der Verbannte in einem von Zacharias (3, 12 p. 52, 15—55, 11) aufbewahrten Schreiben zu widerlegen sucht. Aus ihren Anhängern gingen jene *ἀποσχισταί* oder *ἀκέφαλοι* (Timoth. Presb. p. 56 C) hervor, die Petrus Mongus nach Unterzeichnung des Henotikons die Gefolgschaft weigerten (s. o. S. 381, 46) und aus diesen Elementen wiederum jene Partei der Julianisten oder Gajaniten, die den Gegensatz zu den Theodosianern bis zur Kirchentrennung getrieben haben (s. darüber oben S. 394, 37 u. vgl. Bd IX S. 603, 55 ff.). Es ist bereits in dem Artikel Julian von Halikarnaß (Bd IX S. 606 ff., bes. 608, 25 ff.) ausgeführt worden, daß auch dieser Theologe die Wesensgleichheit des Leibes Christi mit dem unsrigen nicht leugnen wollte, in der That schob er sie gleichsam auf den einen Moment der Fleischwerdung zurück. Es ist aber doch nicht zu verkennen, daß diese Operation, wie Julians Lehre von der Aphtharsie (über den Sinn des Ausdrucks s. Bd IX S. 607, 55 ff.), die seiner Partei von den Gegnern den Namen der Aphthartodoketen oder Phantasiasten eintrug, den sie mit dem Vorwurf der Phthartolatrie erwiderten, mit der von der Orthodoxie und von Severus geforderten Wesensgleichheit nichts gemein hat, so schwer es insbesondere den Severianern fallen mochte, ihre Behauptung, daß auch Christus einen den Naturgesetzen unterworfenen Leib gehabt habe, mit ihrer monophysitischen Grundposition zu vereinigen. Immerhin fühlte wenigstens Severus noch so viel von dem Gemeinsamen, das ihn mit dem Gegner gegenüber den Synoditen verband, daß er ihm unter Berufung auf Ga 5, 15 die Hand zum Frieden bieten konnte (vgl. seinen zweiten Brief an Julian in Hist. Misc. 9, 13 p. 187, 14 ff.).

Auf die höchste Spitze getrieben und daher dem inneren Widerspruch verfallen, erscheint bei einem Teil der Julianisten oder Gajaniten die Behauptung, daß der Leib Christi vom Momente der Vereinigung an nicht nur als unverdeckt, sondern auch als unerschaffen (*ἄκτιστον*) anzusehen sei (einzige Notiz bei Timoth. Presb. p. 43 vgl. 57; die Gegner nannten sie *ἀκτιστῆται*, Aktisteten, was sie mit *κτιστολάτραι*, Ktistolatren, beantworteten). Auch unter den Severianern kam es zu Spaltungen: dem Patriarchen Timotheus (s. o. s. 394, 29) trat ein Diakon Themistius, unter Berufung auf Schriftstellen wie Mc 13, 32 Jo 11, 34, mit der Behauptung entgegen, daß, wie der Leib Christi den natürlichen Bedingungen unterworfen, so auch Christus als nicht allwissend gedacht werden müsse. Die Anhänger dieser Lehre, die Themistianer, wurden von den Gegnern als Agnoeten (*ἀγνοῆται, ἀγνοῖται*) bezeichnet (vgl. Liber. 19; Leont. Sect. act. 5 p. 1232 D, dessen Notiz, daß *ἐκινήθη τὸ δόγμα τῶν ἀγνοητῶν*, als der Patriarch Theodosius bereits in Konstantinopel war [s. o. S. 394, 47] mit der Zeitangabe des Liberatus nicht notwendig im Widerspruch steht; Timoth. Presb. p. 41 B 53 D 57 BC; Joh. Damasc. haer. 85). Die neue Lehre muß ziemlich viel Staub aufgewirbelt haben: noch gegen Ende des 6. Jahrhs. wandten sich dadurch beunruhigte orthodoxe Mönche in Palästina an den Nuntius in Konstantinopel, der seinerseits nicht nur an Papst Gregor I. Meldung machte, sondern auch den orthodoxen Patriarchen Eulogius von Alexandrien (s. d. A. Bd V, 594) um eine Widerlegung ersuchte. Eulogius schrieb seine Abhandlung *κατὰ ἀγνοητῶν*, aus der Photius (Cod. 230 p. 284 sq.) Auszüge gemacht hat; Gregor hat mit dem Patriarchen über die Frage Briefe gewechselt (Epp. 10, 14 [35] und 21 [39] vom Jahre 600). Nicht mehr im strengen Sinne monophysitisch war es, wenn der alexandrinische Sophist Stephanus Niobes durch das Gefühl des Widerspruches zwischen der behaupteten Einheit der Natur und der dabei doch versuchten Festhaltung natürlicher Unterschiede (*διαφοραί*) des Göttlichen und Menschlichen

zu dem Satze getrieben wurde, man müsse, wenn man nicht zur Zweiheit der Naturen zurückkehren wolle, jeden Unterschied (des Göttlichen und Menschlichen) in Christo leugnen. Der Patriarch Damianus (s. d. A. Bd IV S. 439) trat ihm entgegen, ebenso Petrus von Antiochien (s. o. S. 397, 60); andere, wie der Priester Probus von Antiochien und der syrische Abt Johann Barbur bekannten sich zu ihm (Niobiten, Timoth. p. 44 A [wo auch die Bezeichnung ἀδιαφορῖται — so ist statt διαφορῖται zu lesen — erwähnt wird] 53 B 56 B 65 A; vgl. den längeren Bericht in dem Auszug aus Dion. Tellm. Hist. Eccl. bei Assemani, 2, 72 sq.). Zu all diesen Differenzen kam noch die im Schoße der Monophysiten gleichzeitig auftauchende tritheistische Streitigkeit, in der die Namen des Johannes Askusnages, Johannes Philoponus (s. d. A.), des Konon u. a. genannt werden und die einer besonderen Darstellung bedarf (s. den A. Tritheistischer Streit). **G. Krüger.**

Monotheismus s. Theismus.

Monotheleten. — Die Ausführungen Möllers in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie bedurften für den neuen Artikel zum größeren Teil nur einer konservativen Umarbeitung, die mit Rücksicht auf die Artikel Martin I. und Maximus Konfessor zugleich eine Kürzung bedeuten konnte. Völlig neu gearbeitet mußte der Eingang werden und mit Rücksicht auf die Eulogiusfragmente einzelne Partien des dogmengeschichtlichen Teils. Durch die Arbeit von Owsepian (s. unten S. 402, 2) ist die Entstehungsgeschichte auf Grund bisher nicht oder nur unvollkommen herangezogener Quellen hell beleuchtet worden. Zwar sind nicht alle chronologischen Ansätze O.s einwandfrei, aber in der Mehrzahl sind sie doch gut begründet, und wo Zweifel bleiben, reichen die Quellen zu sicherer Entscheidung leider nicht zu.

Diese Quellen (vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Graeca 11, Hamb. 1808, 151—154) sind, abgesehen von den armenischen, über die man in der genannten Arbeit Genügendes findet, 1. zahlreiche Briefe und sonstige Urkunden der am Streite Beteiligten, erhalten in den Akten der Lateransynode von 649 (Mansi, Concil. Coll. 10, 863—1188) und denen der sechsten allgemeinen Synode (eb. 11, 189—922). Vgl. dazu auch die Collectanea ad Joannem diaconum des Anastasius Bibliothecarius (s. d. A. Bd I S. 493, 5; zuerst hrsg. von J. Sirmond, Paris 1620, und in dessen Werken, dann öfter in den Bibliotheken, zuletzt MSL 129, 561—690); 2. zeitgenössische Schriftwerke: Die Werke des Maximus Konfessor (citiert nach MSG 90 und 91, wo die Seitenzahlen der Ausgabe von Combefis eingedruckt sind), und zwar besonders die Opuscula theol. et polem. ad Marinum (91, 9—286) und die Disputatio cum Pyrrho (287—354); das Chronicon Paschale (s. den A. Bd IV S. 84), citiert nach MSG 97 (hier die Seitenzahlen der Bonner Ausgabe); die Mitteilungen in des Anastasius Presbyter (Sinaita) 4. Buch περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν bei Mai, Script. Vett. Nov. Coll. 7, 193 ff. (geschrieben ungefähr 20 Jahre nach der 6. Synode, s. p. 194 B); der Liber Pontificalis ed. Duchesne, 1. Bd, Paris 1886 (die den monotheletischen Streit berührenden Viten gehören noch zum Grundstock); 3. spätere Chronisten und Historiographen: Nicephorus, Patriarch, Ἱστορία σύντομος (Breviarium) ed. C. de Boor, Lips. 1880; Theophanes, Χρονογραφία, ed. de Boor, Lips. 1883, 85; die (sehr wahrscheinlich von Theophanes abhängige) Vita Maximi Conf. unbekannten Verfassers (MSG 90, 67—110) und gelegentliche, im Text verwendete Angaben bei anderen.

Litteratur: Die ältere L. über den monoth. Streit s. bei Fabricius-Harles 154 f. Das Wichtigste daraus ist — abgesehen von den Werken allgemeinen Inhalts, wie Baronius, Pagi, Basnage — Frz. Combefis, Historia Monothelitarum, vor dem 2. Band seines Auctarium novum, Par. 1648, 1—64, hier auch (65—198) die Dissertatio Apologetica pro actis sextae synodi, in der die von Alb. Pighius (Diatribe de actis VI. et VII. concilii, Colon. 1572) und Baronius (Ann. ad ann. 680, 34. 681, 19—34. 682, 3—9. 683, 2—22) lediglich wegen der unbequemen Honoriusfrage erfundene Hypothese der Aktenfälschung widerlegt wird; Joh. Bapt. Tamagnini (Pseudonym für Dom Anton Michael Fouquère O.B. (?), vgl. Walch 665), Historia Monotheletarum, Par. 1678 (79); Joh. Sim. Assemani, Bibliotheca juris orient., 4, Rom 1764; Jac. Chmel, Vindiciae conc. oecum. VI. praem. dissert. histor. de orig. etc. haer. Monoth., Prag 1777; Chr. W. Frz. Walch, Entw. einer vollst. Historie d. Ketzereien u. s. w., 9, Leipz. 1780, 1—666; J. M. Schröckh, Christl. Kirchengeschichte 20, Leipz. 1794, 386—451; F. Chr. Baur, Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit u. s. w. 2, Tüb. 1842, 96 bis 128; J. A. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi u. s. w. 2[2], Berl. 1853, 203—256; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte 3[2], Freib. 1877, 121—313 (365); J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, 515—580 (602); A. v. Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen v. Alexandrien, in: Kleine Schriften u. s. w. 2, Leipz. 1890, passim; A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengeschichte 2[3], Freib. 1894, 393—408; O. Bardenhewer, Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580—607) über Trinität u. Inkarnation, in ThQS 78, 1896, 353—401 (s. dazu u. S. 411, 43); H. Gelzer, Abriß d. byzantin. Kaisergeschichte, in Krumbachers Gesch. d. byzantin. Litteratur[2], München

1897, 946–959; E. W. Brooks, On the lists of the Patriarchs of Constantinople from 638 to 715, in Byz. Zeitschr. 6, 1897, 33—54; G. Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt, Leipz. 1897. Vgl. außerdem die Artikel Honorius I., Martin I. und Maximus Konfessor und die dort angegebene Litteratur.

1. Bis zum Erlaß der Ekthesis von 638. Die mit dem Namen Monotheleten bezeichnete Partei in der griechischen Kirche verdankt ihre Entstehung demselben Bestreben, die schwer empfundene Lostrennung der Monophysiten (s. d. A. o. S. 372 ff.) von der Reichskirche durch dogmatische Annäherung, soweit eine solche ohne völlige Preisgebung der chalcedonensischen Bestimmungen möglich war, aufzuheben, das sich schon in den monophysitischen Streitigkeiten selbst geltend gemacht hatte. Der Trieb dazu war um so mächtiger, je weniger sich das Gefühl ganz unterdrücken ließ, daß man doch auf dem gemeinsamen Boden der Cyrillischen Christologie stehe, die durch die Entwickelung der Theologie im Zeitalter Justinians ein verstärktes Gewicht erhalten hatte. Der Kaiser Heraklius (5. Okt. 610 bis 11. Febr. 641) aber hatte unter den damaligen Bedrängnissen des Reiches durch die Perser (seit 634 auch die Araber) ein sehr reelles politisches Interesse an einer Versöhnung großer Bevölkerungsgebiete im Osten und Südosten des Reiches mit der Reichskirche. Der thatkräftige Mann – Gelzer nennt ihn einen genialen Feldherrn und einen tüchtigen Organisator und Politiker, der zum Herrscher prädestiniert war – fand an dem hauptstädtischen Patriarchen Sergius (18. April 610 bis 9. Dez. 638; vgl. Brooks 45), der ihm die Krone aufgesetzt hatte, einen vorzüglichen Berater. Der Kaiser hat ihm alles Vertrauen geschenkt; bei seiner Abreise zum Perserkriege 619 überließ er dem Patriarchen die Sorge für seine Residenz und seinen Erben (vgl. seine Worte bei Georg. Cedren. MSG 124, 785: *εἰς χεῖρας τοῦ θεοῦ καὶ τῆς θεομήτερος καὶ σοῦ ἀφίημι τὴν πόλιν ταύτην καὶ τὸν υἱόν μου*). Sergius, ein Syrer und, wenn man der Angabe des Anastasius Presbyter Vertrauen schenken will, von monophysitischen Eltern geboren (p. 193: *συρογενὴς ὑπάρχων, ὡς δὲ λόγος καὶ ἰακωβιτῶν ἔκγονος*; danach Theoph. 330, 1, der aber das *ὡς λόγος* wegläßt), hat sich schon in den ersten Jahren seiner Amtsführung mit Unionsgedanken getragen. Den Anknüpfungspunkt fand er in Alexandrien. Hier scheinen schon um 600 die Stichwörter von der *μία ἐνέργεια* und der *μία θέλησις ἤγουν ἓν θέλημα* durch die Monophysiten in die theologische Debatte geworfen worden zu sein. Bereits der Patriarch Eulogius (580 bis 607; s. d. A. Bd V S. 594) hatte die Verfechter der Einwillenlehre in besonderer Schrift (s. dazu u. 411, 33) bekämpft und ihnen die Zweiwillenlehre mit ausführlicher Begründung entgegengehalten. Hat Sergius von dieser Schrift nichts gewußt (s. u. S. 411, 11), so hat er sich doch mit den alexandrinischen Monenergisten und Monotheleten in Verbindung gesetzt. In einem Briefe ersuchte er den Pauliten (oder Paulianisten, d. h. Parteigänger Pauls des Schwarzen von Antiochien; s. den A. Monophysiten o. S. 396, 52) Georgius Arsas, ihm Beweisstellen für die Lehre von der einen Willensbethätigung zukommen zu lassen, und ließ in diesem Brief bereits seine Unionsabsichten durchblicken. Sein Schreiben erregte den Unwillen des Patriarchen Johannes des Barmherzigen (610 oder 619; s. d. A. Bd IX S. 300 f.), der es dem Arsas entriß und nur durch den bald darauf erfolgenden Persereinfall daran verhindert wurde, Gegenmaßregeln zu ergreifen (vgl. Maxim. Conf. Disp. c. Pyrrho MSG 91, 333). Das war im Jahre 619 (zum Datum der Eroberung Alexandriens durch die Perser vgl. Gelzer in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe von Leontios' von Neapolis Leben des Johannes S. 151 f.).

Die nächsten Jahre muß Sergius benutzt haben, um den Kaiser für seine Unionspläne auf der Basis der Lehre von der einen Energie zu gewinnen. Als Heraklius 622 (s. Theoph. 302, 31 und dazu Owsepian 23 ff.) zu Theodosiopolis (d. i. Karin, das jetzige Erserum) in Armenien weilte, hatte er eine Unterredung mit einem hervorragenden Severianer, Namens Paul (identisch mit dem von Max. Conf. l. c. 332 erwähnten und als *μονόφθαλμος* bezeichneten; vielleicht aus Cypern gebürtig), und suchte ihn auf Grund der Lehre von der *μία ἐνέργεια Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν* für den orthodoxen Standpunkt zu gewinnen (vgl. Serg. ad Honor. Mansi 12, 529). Ohne Erfolg; ja er sah sich sogar nach seiner Rückkehr veranlaßt, an den Bischof Arkadius von Cypern (warum an diesen? vgl. Owsepian 55 f.) ein von Sergius entworfenes, gegen diesen Paulus gerichtetes Edikt zu erlassen. In diesem Edikte wurde zugleich die Lehre von zwei Energien offiziell verboten (*δύο δὲ ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἕνωσιν λέγεσθαι κωλύουσαν*; vgl. Cyr. ad Serg. Mansi 561 A; Serg. ad Cyr. 525 B). Sergius selbst trat in besonderer Abhandlung für die neue Lehre ein. Eine weitere Staffel in den Verhandlungen bildet die gelegentlich einer Er-

pedition nach Lazien wahrscheinlich 626 (s. Theoph. 315, 11; Owsepian 15 vgl. 16) gepflogene Unterredung des Kaisers mit dem Metropoliten Cyrus von Phasis, die eine Korrespondenz des Metropoliten mit dem Patriarchen zur Folge hatte. Cyrus erbittet sich von Sergius weitere Belehrung (Mansi 560 f.), Sergius gewährt sie ihm (525 ff.), weist des Cyrus Berufung auf den Lehrbrief Leos von Rom, in dem so wenig wie bei einem anderen Kirchenlehrer von zwei Energien die Rede sei, zurück und führt seinerseits einen neuen Zeugen ins Feld, den Patriarchen Mennas von Konstantinopel (s. über ihn o. S. 393, 51), der in einer an Vigilius von Rom gerichteten (nicht erhaltenen) Abhandlung (deren Echtheit auf dem Konzil von 680/81 [s. u. S. 409, 22] von den päpstlichen Legaten lebhaft bestritten wurde) *ἓν τὸ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν* gelehrt habe. Eine Abschrift dieser Abhandlung, auf die er großes Gewicht gelegt zu haben scheint, legte Sergius seinem Briefe bei; daß er diesen zuvor seiner Synode vorgelegt habe, behauptet der Libellus synodicus (Mansi 10, 606) wohl nur mit zweifelhaftem Recht. Cyrus wurde, wie die weiteren Ereignisse zeigen (s. u.), für den Unionsgedanken gewonnen. In ähnlicher Weise gelang es, den Bischof Theodor von Pharan in Arabien zu überzeugen, den der Bischof Stephan von Dor in Palästina auf der Lateransynode von 649 (s. u. S. 407, 21) in anscheinender Unkenntnis der Chronologie als einen Vertreter des Monotheletismus vor Cyrus und Sergius bezeichnet hat. Auch ihm hat Sergius unter Beilegung der Mennasschrift geschrieben, der Bischof hat ihm geantwortet (Max. Conf. l. c. 332 f.), und die erhaltenen Bruchstücke seiner Schriften (Mansi 10, 957—962; 11, 568 ff.) beweisen, daß er monotheletisch dachte. Sergius aber versuchte noch einmal, unter Vorlegung des gesamten Aktenmaterials, auf Paul den Einäugigen zu wirken, ohne daß man erführe, welches Ergebnis seine Bemühungen gehabt haben (Max. l. c.; über die Wahrscheinlichkeit einer Textverderbnis s. Owsepian 54 f.; vielleicht ist das verdächtige *ἐν Θεοδοσιουπόλει* lediglich vor *ἔγραψε* einzurücken, womit die Schwierigkeit behoben wäre).

Einige Jahre hindurch erfahren wir nichts von Fortschritten der Bewegung. Sergius hat später selbst an Honorius über diese Zeit geschrieben, daß *σιγὴν μὲν ἐξ ἐκείνου τοῦ χρόνου τὸ τοιοῦτον κεφάλαιον ἔλαβεν* (Mansi 532). Im Juni 631 (zum Datum s. v. Gutschmid [o. S. 401, 58] 476 ff.) aber wurde Cyrus von Heraklius zum Patriarchen von Alexandrien erhoben mit der bestimmten Abzweckung, durch die monotheletische Union die Monophysiten zu gewinnen. In der That brachte er am 3. Juni 633 eine Union auf Grund von formulierten Lehrsätzen (Mansi 11, 564 ff.) zu stande, die die Zweinaturenlehre nur auf das vorsichtigste verklausuliert und unter ausdrücklicher Gleichsetzung des Cyrillischen Terminus von der Einen fleischgewordenen Natur, sowie unter Betonung der ja allerdings kirchlich anerkannten theopaschitischen Lehre festhielten und unter Berufung auf Dionysius den Areopagiten daran schlossen, daß der Eine Herr Jesus Christus Göttliches und Menschliches wirke mit der einen gottmenschlichen Energie (s. u. S. 412, 12). Triumphierend meldet Cyrus nach Konstantinopel (s. seinen Brief an Sergius Mansi 11, 561 ff.), daß Myriaden von Theodosianern (d. i. Monophysiten s. o. S. 394, 31) im Klerus, unter den Beamten, in Heer und Volk gewonnen seien, und Sergius drückt ihm darüber seine große Freude und Befriedigung aus. Anastasius Presbyter (p. 191; danach Theoph. 330, 14 und Vit. Max. MSG 90, 77 D) giebt der Stimmung unter den Monophysiten vermutlich den richtigen Ausdruck, wenn er ihnen die Worte in den Mund legt: *οὐχ ἡμεῖς τῇ Χαλκηδόνι, ἀλλ' ἡ Χαλκηδὼν μᾶλλον ἡμῖν ἐκοινώνησε διὰ τῆς ἐνεργείας μίαν ὁμολογήσασα φύσιν Χριστοῦ.*

Etwa um die gleiche Zeit kam die Union mit den Armeniern auf einer Synode zu Karin (s. oben S. 402, 48) zu stande, die nach den besten Quellen im 3. Jahre des Patriarchen Esras (seit 631) und im 23. des Heraklius im Beisein des Kaisers, sowie syrischer und griechischer Bischöfe (doch nicht des Sergius) stattgefunden hat (vgl. die Nachweise bei Owsepian 50 ff.; danach sind die Angaben bei Hefele 73 und 132 f. zu verbessern): die Beschlüsse von Chalcedon wurden angenommen und im Trishagion das *ὁ δι' ἡμᾶς σταυρωθείς* weggelassen; ob dabei der *μία ἐνέργεια* ausdrücklich Erwähnung geschah, verraten die Quellen nicht. Übrigens war diese Union, die von Anfang an auf Widerspruch stieß, nur von kurzer Dauer. — Von Armenien zog Heraklius nach Syrien und verhandelte anfangs des Jahres 631 (nicht 629; vgl. Owsepian 25 ff.) zu Hierapolis mit dem monophysitischen Patriarchen von Antiochien Athanasius. Nach den griechischen Quellen (Anast. Presb. p. 193 A; Theoph. 329, 21; Vit. Max. MSG 90, 76 f.) hat er ihn durch das Zugeständnis seiner Anerkennung als Patriarchen (der Stuhl von Antiochien war seit dem Tode Anastasius II. 610 offiziell vakant) gewonnen.

die durch die monotheletische Lehre gemilderte Annahme des chalcedonensischen Konzils zu vollziehen. Athanasius reichte ein Bekenntnis ein, gegen das der Bischof Eubulus von Lystra eine Widerlegungsschrift gerichtet hat (s. ein Bruchstück bei Mai l. c. p. 31—34; von der bevorstehenden Anerkennung des Athanasius scheint auch **Antioch. Monach. Pand. hom.** 130 **MSG** 89, 1844 C Kenntnis zu haben, doch ist an dieser Stelle auf Heraklius kein Bezug genommen und die Homilie möglicherweise viel früher geschrieben; vgl. auch **Le Quien, Oriens Christ.** 2, 739 f.). Leider sind die Berichte über diese Vorgänge ganz dürftig und unzuverlässig: nach Michael Syrus (s. Owsepian 27 f.) hat Athanasius nach der Synode von Karin einen Brief an den abgesetzten Vorgänger des Esras geschrieben und darin das Unionsunternehmen scharf getadelt, was schlecht zu seiner bald darauf dem Kaiser gegenüber angeblich bezeigten Nachgiebigkeit paßt.

Inzwischen war eine neue Wolke am Himmel der Einigung aufgetaucht (vgl. zum Folgenden **Serg. ad Honor. Mansi** 11, 532 f. u. **Maxim. ad Petr.** ebenda 10, 690 ff.). Der Mönch Sophronius (s. d. A.; über die Frage der Identität zwischen Sophronius dem Sophisten und dem Patriarchen vgl. **S. Vailhé** in **Rev. de l'Orient Chrétien** 1902 und 1903), der schon unter Eulogius und Johannes dem Barmherzigen, diesem befreundet, in Alexandrien geweilt hatte, kam von Palästina nach Ägypten und zeigte sich erschrocken über die „apollinaristischen" Sätze der Union mit den Monophysiten, so daß er den Cyrus beschwor, sie nicht vom Ambon der Kirche zu verkündigen. Cyrus berief sich dagegen auf einzelne Stellen früherer Väter und erinnerte daran, daß sie oft genug, wenn es sich darum handelte, das Heil vieler Seelen zu fördern, beim Vorkommen von dergleichen Lehrsätzen sich gottgefälliger Nachgiebigkeit und Anpassung bedient hätten (*τοιούτων ἀναφανέντων κεφαλαίων θεαρέστοις οἰκονομίαις χρησάμενοι φαίνονται* 532 E). Sophronius ließ sich nicht beruhigen, sondern reiste mit einem Briefe des Cyrus nach Konstantinopel. Hier bestand er dem Sergius gegenüber auf Streichung des Ausdrucks *μία ἐνέργεια* aus den Unionsartikeln. Davon wollte Sergius in der richtigen Erkenntnis, daß dann die kaum geschlossene Einigung wieder in Frage gestellt werden würde, nichts wissen, empfahl aber doch dem Cyrus, keinen Streit über eine oder zwei Energien zu gestatten und sich darauf zurückzuziehen, daß der Gottmensch das Göttliche und das Menschliche wirke und jede gottgemäße und menschengemäße Wirkung auf ungetrennte Weise aus dem einen und selben fleischgewordenen Gott Logos hervorgehe. Dabei setzt er als selbstverständlich voraus, daß die Behauptung von zwei Willen zu vermeiden sei, da sie zu gottlosen Konsequenzen führen würde (*δύο τἀναντία θέλοντας . . . ὅπερ δυσσεβές* 533 E). Sophronius ließ sich das schriftlich geben und reiste nach Alexandrien zurück; er ist im weiteren Verlauf der Streitigkeiten nicht mehr hervorgetreten. Bald darauf — es muß anfangs 634 gewesen sein, s. o. S. 403, 56 — erhielt Sergius vom Kaiser aus Edessa den Befehl, ihm die Belegstellen aus der Schrift des Mennas für die monenergistische Lehre zu übersenden. Diesem Befehl kam Sergius nach, unterließ aber nicht, auf die Schwierigkeit der Lage hinzuweisen und anheimzugeben, ob nicht eine weitere Untersuchung der Frage besser unterbleibe und man sich bei der Kirchenlehre (*τῇ τετριμμένῃ καὶ συμφώνως παρὰ πάντων ὁμολογουμένῃ πατρικῇ διδασκαλίᾳ*) beruhigen solle. Zugleich berichtete er dem römischen Bischof Honorius in kluger Auseinandersetzung über das Vorgefallene und gewann an ihm für seine Auffassung einen Rückhalt. Honorius stimmte in einem, nur in griechischer Übersetzung (deren Uebereinstimmung mit dem Original aber auf dem Konzil von 680/81 ausdrücklich festgestellt worden ist [**Mansi** 548 **A**]) erhaltenen Schreiben (**M.** 537—544) dem Patriarchen zu, warf auf Sophronius den Vorwurf der Vorbringung eitler Fragen und äußerte sich dahin, daß der Streit über eine oder zwei Energien verbannt oder den Grammatikern überlassen werden solle, denn die Neuerung in den Ausdrücken könne entweder des Eutychianismus oder des Nestorianismus verdächtig machen. Aber auch er hält dabei unbefangen fest, daß, wie man auch über den Ausdruck: eine oder zwei Energien urteilen möge, man einen Willen bekennen müsse (*ὅθεν ἓν καὶ θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* 540 B), da bei der Annahme reiner, übernatürlich erzeugter Menschennatur durch den Sohn Gottes von einem zweiten, verschiedenen oder entgegengesetzten Willen (*διάφορον ἢ ἐναντίον θέλημα*) nicht die Rede sein könne, auch Stellen wie Jo 5, 30 und Mt 26, 39, wo Christus seinen und den göttlichen Willen im Gegensatz zu stellen scheint, in Wahrheit nicht einen verschiedenen Willen anzeigen, sondern nur auf die Oekonomie der angenommenen Menschheit gehen (*οὐκ εἰσὶ ταῦτα διαφόρου θελήματος, ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας τῆς ἀνθρωπότητος τῆς προσληφθείσης*); Christus spricht so um unsretwillen als unser Vorbild, damit wir seinen Fußtapfen nachfolgen und jeder nicht

seinen eignen, sondern des Herrn Willen erwähle. Das Schreiben zeugt durchweg von verständiger und richtiger Auffassung der Situation; dem Papst aber daraus einen Vorwurf zu machen, daß er sich zur Einwillenlehre bekannte, geht um so weniger an, als diese noch gar nicht kirchlich verdächtigt war, wie denn selbst Sophronius (s. o. S. 404, 30) sich die Abweisung der Zweiwillenlehre durch Sergius hatte gefallen lassen.

Als Sergius an Honorius schrieb, wußte er schon (Mansi 532 D), daß Sophronius auf den Patriarchenstuhl von Jerusalem erhoben sei, hatte aber die offizielle Anzeige davon noch nicht erhalten. In dieser, dem sogenannten Synodikon (M. 461—509; auch unter den Werken des Sophr. MSG 87, 3, 3148—3200), hatte der neue Patriarch ein ausführliches Bekenntnis mit thatsächlicher Ausschließung der Neuerung gegeben, rein sachlich und ohne Personen anzugreifen oder auch nur zu nennen. Die Zweinaturenlehre führe auf dem rechten Wege zwischen Nestorianismus und Eutychianismus hindurch; jede Natur wirke (nach Leos Ausdruck) das ihr Eigentümliche unter Beteiligung der anderen, aus den beiden Naturen gehen also zwei Energien hervor, obgleich es der Eine Emanuel ist, der als Gott und Mensch zugleich die Werke beider Naturen wirkt je nach der Wahrheit einer jeden von beiden (*κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο ἐνεργῶν τὰ πραττόμενα* 480 C). Um der Realität der menschlichen Lebenszustände willen habe der Sohn Gottes, wenn er wollte, der menschlichen Natur Raum (*καιρόν*) gegeben, das ihr Eigentümliche zu wirken und zu leiden, so daß dies freiwillig zwar, aber doch auf natürliche Weise sich vollzog. In diesem Sinne der Zurückbeziehung aller Worte und Werke beider Naturen auf die einheitliche Person des Gottmenschen, nicht aber in dem einer einfachen Einheit, will Sophronius den Ausdruck des Areopagiten von der *καινὴ* (so ist 488 D zu lesen) *καὶ θεανδρικὴ ἐνέργεια* (s. u. S. 412, 13) verstanden wissen. Die Behauptung der Zweiwillenlehre sucht man auch in diesem Schriftstück vergeblich. Sophronius, dessen Synodikon Sergius gar nicht angenommen haben soll (Mansi 456), bemühte sich, als schon die Sarazenen in Palästina eingefallen waren (M. 10, 896), auch in Rom durch den Bischof Stephan von Dor gegen die neue Lehre zu wirken. Honorius (vgl. die Auszüge aus seinem zweiten Schreiben an Sergius M. 11, 579—581) suchte zu beruhigen: es sei ganz eitel (*πάνυ μάταιον*), dem Mittler zwischen Gott und Menschen eine oder zwei Energien zuzuschreiben, da davon nichts in der Schrift stehe; man solle bekennen, daß beide Naturen in dem Einen Christus natürlich geeint (*τῇ ἑνότητι ἡνωμένας*) jede in Gemeinschaft mit der anderen wirke und handle. Ganz unbefangen und selbstverständlich werden dabei Leos Worte verwendet. Sophronius ermahnt der Papst schriftlich und legt es den Gesandten noch besonders ans Herz, daß er die Redeweise von zwei Energien fallen lassen möge, und die Gesandten glaubten das zusagen zu dürfen für den Fall, daß auch Cyrus von Alexandrien, dem der Papst gleichfalls schrieb, es aufgebe, von einer Energie zu reden. Vermutlich unter dem Eindruck dieser Erwägungen, die ihm Honorius mitteilte, verfaßte nunmehr Sergius anfangs 636 (nämlich 5 Jahre vor dem Tode des Heraklius; s. des Kaisers eigene Angabe in seinem Briefe an Papst Johann IV. Mansi 11, 9) den Entwurf eines Erlasses, den er dem Kaiser bei dessen Rückkehr aus dem Orient Herbst 638 zur Unterschrift vorlegte: die sogenannte Ekthesis (M. 10, 991—998). Eine konstantinopolitanische Synode nahm sie als mit der apostolischen Lehre übereinstimmend an (M. 10, 999—1002). Der Ausdruck *μία ἐνέργεια*, obwohl bei einigen Vätern vorkommend, soll vermieden werden, damit nicht eine Leugnung der zwei Naturen zu befürchten sei, der Ausdruck *δύο ἐνέργειαι*, weil er, der überdies bei den Vätern nicht vorkomme, dazu führe, zwei einander widersprechende Willen (s. schon o. S. 404, 30) in Christo zu behaupten. Es ist Ein Wille in Christo, indem in keinem Augenblicke das vernünftig beseelte Fleisch getrennt und aus eigenem Antrieb, entgegen dem Triebe des ihm hypostatisch geeinten Gott Logos seine natürliche Bewegung vollziehe, sondern nur wann und welcher Art und in welchem Grade der Logos selbst es wolle. Der Monenergismus war endgiltig aufgegeben, der Monotheletismus um so energischer behauptet.

2. Bis zum Erlaß des Typus von 648. Der Magister Militum Eustachius, der die Ekthesis dem Exarchen Isaak für Italien zu überbringen hatte, übermittelte, auf seinem Wege Alexandrien anlaufend, auch an den Patriarchen Cyrus einen Brief des Sergius mit einer Abschrift der Ekthesis, die von Cyrus mit gebührender Zustimmung aufgenommen wurde (s. Cyr. ad Serg. Mansi 10, 1003). Sergius selbst starb schon am 9. Dezember 638, und an seine Stelle trat der ihm und dem Kaiser befreundete **Pyrrhus I.** (20. Dez. 638 bis 29. [22.] Sept. 641; vgl. Brooks 46 f.), der für die Ekthesis und ihre Unterschreibung durch die auswärtigen Bischöfe eintrat (Mansi 10, 1001). Den Hauptherd der Opposition bildete der römische Klerus. In Rom [illegible]

dem Tode des Honorius (12. Oktober 638) der greise Severinus zum Papst gewählt worden. Das gewaltsame Verfahren des Exarchen, der sich des Lateranpalastes und der persönlichen Hinterlassenschaft des Honorius bemächtigte (Vit. Sever. p. 326), scheint mit der Opposition des neuen Papstes gegen die Ekthesis (vgl. dazu auch die professio im Liber diurnus cp. 73 ed. Sickel, Wien 1889, 72) zusammengehangen zu haben, dessen Bestätigung eine Gesandtschaft des Klerus erst nach formeller Zustimmung zur Ekthesis in Konstantinopel vom Kaiser erlangen konnte (Ep. Max. Conf. ad Thalassium Mansi 10, 677 f.). Severinus, erst am 28. Mai (?) 640 geweiht, starb bereits am 2. August desselben Jahres, und sein Nachfolger Johannes IV. (24. Dez. [?] 640 bis 12. Okt. 642] verdammte den Monotheletismus auf einer römischen Synode von 641 (Akten nicht erhalten; vgl. Lib. Synod. Mansi 10, 607; Theoph. 331, 6). Der Anstoß, den die Ekthesis im Abendlande fand, veranlaßte den bereits kranken Heraklius zu erklären, daß Sergius der eigentliche Vater des Erlasses sei (s. seinen Brief, o. S. 405, 39). Nach seinem Tode (11. Februar 641) wandte sich der Papst an die beiden Söhne Heraklius Konstantinus und Herakleonas mit dem Verlangen um Beseitigung der Ekthesis, wobei er den Brief des Honorius (s. o. S. 404, 41), auf den Pyrrhus sich für die Lehre von einem Willen berufen hatte, durch eine gezwungene und mit dem Wortlaut in Widerspruch stehende Auslegung — Honorius habe nur die Ansicht von zwei einander widerstreitenden menschlichen Willen in Christo bekämpft, überhaupt nur von der Menschheit Christi geredet — in Schutz zu nehmen suchte (Apologia pro papa Honorio Mansi 10, 682—686). Aber der ältere der beiden kaiserlichen Halbbrüder starb (24. Mai 641), und seine Stiefmutter Martina wurde bald darauf mit ihrem rechten Sohne durch eine Revolte gestürzt, die den Sohn des älteren Bruders Konstans II. (Konstantin III.) auf den Thron hob (Sept. 641). In diesen Sturz war der Patriarch Pyrrhus verwickelt, der zur Martina gehalten hatte (vgl. Niceph. Constant. Breviar. 27, 23 ff. 30, 15 ff.; Theoph. 331). Von dem an seine Stelle erhobenen Paulus II. (1. Okt. 641 bis 27. (?) Dez. 653 [s. u. S. 407, 50 ff.]) verlangte Theodor I. von Rom (24. Nov. [?] 642 bis 14. Mai 649) unter Anerkennung seiner orthodoxen Äußerungen doch erst die ordnungsmäßige Absetzung seines Vorgängers auf einer Synode und die Entfernung der Ekthesis aus der Öffentlichkeit, wobei er voraussetzte, daß Konstans mit der Beseitigung einverstanden sei (vgl. sein Schreiben Mansi 10, 702—705; ein in einigen Einzelheiten beachtenswerter Bericht über den Briefverkehr der Päpste Johann und Theodor mit dem Hofe bei Eutych. Ann. [s. o. S. 373, 66] MSG 111, 1110 f.). Allein in Konstantinopel hielt man an der Ekthesis fest. Pyrrhus hatte sich nach Nordafrika begeben, wo es wahrscheinlich im Juli 645 zwischen ihm und Maximus dem Bekenner zu jener Disputation kam, deren Akten zu den denkwürdigsten Urkunden des Streites gehören (siehe darüber d. A. Maximus Konfessor Bd XII S. 458, 58 ff.). Nordafrika stand mit dem römischen Stuhle zusammen, daher Pyrrhus, der in der Disputation — ob mit Absicht? — unterlegen war, die ausdrückliche Verwerfung seiner bisherigen Lehre für Rom aufschob, wo er nach Überreichung einer Schrift von Theodor ehrenvoll aufgenommen und als rechtmäßiger Bischof der Residenzstadt anerkannt wurde (vgl. Vit. Theod. Duch. 332; Mansi 10, 878 D; Theoph. 331, 15). Die nordafrikanische Kirche entwickelte gleichzeitig eine lebhafte Agitation gegen den Monotheletismus und dessen Vertreter Paul von Konstantinopel. Die Bischöfe der Provinz Byzakene, die aber zugleich im Namen der ganzen afrikanischen Kirche reden, wenden sich, seinen orthodoxen Eifer rühmend, an den Kaiser um Beseitigung der Irrlehren, die Metropoliten von Numidien, Byzakene und Mauretanien, dann auch der neu erhobene (16. Juli 646) Bischof Viktor von Karthago nehmen die Vermittelung Theodors zu gleichem Zweck in Anspruch, weil Afrika durch Böswillige in falschen Verdacht bei Hofe geraten sei (s. die Synodalschreiben bei Mansi 10, 919). Dieser Verdacht war übrigens nicht ungegründet, denn in Afrika gärte es. Bald kam es zur Empörung Gregors gegen den Kaiser, auf die der Papst nicht ohne Einfluß gewesen zu sein scheint (s. d. A. Maximus Bd XII S. 459, 10), der aber der Tod des Präfekten im Gefecht mit den Sarazenen (647) ein frühes Ende bereitete. Pyrrhus, der es mit seiner Konversion schwerlich ernst genommen hatte, trat in Ravenna, wo er sich mit dem Exarchen Plato in Verbindung setzte, wieder zurück und machte seinen Frieden mit dem Hofe (Mansi 10, 859). Seine Gesinnungslosigkeit muß in Rom große Aufregung hervorgerufen haben: Theodor exkommunizierte ihn, indem er zur Unterzeichnung der Verwerfung mit Abendmahlswein gemischte Tinte verwendete (so der Libell. Synod. Mansi 10, 610 und Theoph. 331, 19; die Vit. Theod. gedenkt dieser Einzelheit nicht). Den Bischof Paul von Konstantinopel, der seiner erneuten Mahnung gegen-

über sich ganz im Sinn der Ekthesis und des Sergius geäußert hatte (Mansi 10, 1019 bis 1026), erklärte er für abgesetzt (10, 878). Es scheint nun, als habe eben Paul den Kaiser, der den Frieden wünschte, bestimmt, dies im sog. Typus (648) in einer der Ekthesis analogen Weise, d. h. nicht durch Beseitigung der monotheletischen Auffassung, sondern durch Verbot des Streites über die Ausdrücke zu thun. Im Unterschied von der Ekthesis sind eingehende theologische Erörterungen vermieden; der Erlaß hat nicht die Form des Bekenntnisses, sondern die der kaiserlichen Verordnung. Daß gegen irgend jemand bloß wegen monotheletischer oder dyotheletischer Aussagen Tadel oder Anklage erhoben werde, wird untersagt, wohl aber die Entfernung der Ekthesis aus der Vorhalle der großen Kirche angeordnet. Auf den Ungehorsam gegen die Verordnung wird schwere kirchliche (bei Klerus und Mönchen) und bürgerliche Strafe gesetzt (vgl. Mansi 10, 1029—32).

3. Bis zur sechsten allgemeinen Synode. Hiergegen erhob sich nun der von Maximus und Theodor bereits entschieden vertretene Dyotheletismus auf der von Theodors Nachfolger Martin I. (seit Juli [?] 649; s. d. A. Bd XII S. 380 f.; der Wahl fehlte die kaiserliche Bestätigung) in der konstantinischen Basilika im Lateran vom 5. bis 31. Oktober 649 abgehaltenen Synode (Akten Mansi 10, 863—1188). Außer italienischen (doch nicht lombardischen), sizilischen, sardinischen Bischöfen nahmen an dieser Versammlung eine größere Anzahl griechischer Äbte (auch Maximus, s. d. A. Bd XII S. 459, 41 ff.), Priester und Mönche, die seit längerer oder kürzerer Zeit in Rom Zuflucht gefunden hatten, teil; auch jener Bischof Stephan von Dor (s. oben S. 403, 10), der unter Papst Theodor wieder nach Rom gekommen und von diesem beauftragt worden war, als sein Stellvertreter gegen die Anhänger der Ekthesis in Palästina einzuschreiten (Mansi 900 D). Die Synode schließt sich in ihrem Bekenntnis wörtlich an die chalcedonensische Lehre unter Hinzufügung der Lehre von zwei natürlichen Willen und zwei natürlichen Energien an (Mansi 1049—52) und entwickelt dies eingehend in 20 Kanones (1151—1162), wobei sie den Cyrillischen Satz von der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* neben der Behauptung der zwei Naturen gelten läßt: *σεσαρκωμένη* besage, daß unser Wesen völlig und unverringert, abgesehen von der Sünde, in ihm, dem Herrn, selbst ist; und die Zweiheit der innig vereinten Willen wird damit begründet, daß einer und derselbe nach jeder der beiden Naturen sich von Natur unser Heil wollend verhalte (Can. 10, p. 1153 C: *διὰ τὸ καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν θελητικὸν κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς ἡμῶν σωτηρίας*; der jetzige lateinische Text, [den Hefele 3, 223 ff. drucken läßt] ist nur eine unbeholfene Rückübersetzung aus der griechischen Übersetzung des lateinischen Originals; vgl. das ähnliche Verhältnis beim Briefe des Honorius, o. S. 404, 40). Martin sandte nun ein Schreiben der Synode an den Kaiser (Mansi 789—98), eine Encyklika mit den Akten der Versammlung an alle Bischöfe (1169—84), suchte das fränkische Abendland zu beteiligen (1183—86), belobte die Afrikaner (797—804) und machte seinen Einfluß in den von den Sarazenen besetzten Sprengeln von Antiochien, dessen in Konstantinopel lebenden Patriarchen Macedonius er nicht anerkannte (827—32), Palästina und Ägypten möglichst geltend, indem er an Stelle des von ihm in Schutz genommenen, aber doch nicht wieder benützten Stephan den jetzt von diesem selbst empfohlenen Bischof Johann von Philadelphia (in Arabien) als seinen Vikar beauftragte, überall Weihen vorzunehmen und Unordnungen zu beseitigen (805—18). Den Bischof Paul von Thessalonich, der allen zustimmenden Erklärungen auswich, belegte er mit dem Anathem (833—50). Über die nun folgenden Ereignisse, die zur Verhaftung, Mißhandlung und Verbannung des Papstes führten, der durch seine kirchenpolitische Haltung, vor allem aber durch Beziehungen zu dem mit hochverräterischen Plänen umgehenden Exarchen Olympius den Kaiser aufs Höchste erbittert hatte, ist bereits im Artikel Martin I. berichtet worden (Bd XII S. 380, 56 ff.; die dort nur zweifelnd vorgetragene Annahme, daß Martin schon 653 nach Konstantinopel kam, dürfte der Wahrheit entsprechen, trotz des von Brooks, 16 Anm. 1 erhobenen nicht unwichtigen Bedenkens). Sein Gegner Paul, dem Grabe nahe, erwies ihm den Liebesdienst, beim Kaiser um eine mildernde Behandlung des Schwergeprüften zu bitten. Doch hat ihn, den man im März 654 nach dem Chersonnes deportierte, erst der Tod am 16. September 655 von seinen Qualen erlöst. An Pauls Stelle war inzwischen noch einmal Pyrrhus getreten (Anfang 654 — Pfingstsonntag d. i. 1. Juni 654 [nicht 655, trotz Brooks 47]), der von Martin gern Äußerungen erpreßt hätte, als wäre sein Abfall vom Monotheletismus in Rom erzwungen gewesen (Mansi 10, 859). Inzwischen hatte man auch begonnen, gegen den bedeutendsten Gegner, den Abt Maximus, vorzugehen, um ihn womöglich mürbe zu

zu machen (s. seine Schicksale Bd XII S. 159,38ff.). Der an Stelle Martins, ohne Zweifel unter kaiserlichem Einfluß erhobene Eugenius (10. August (?) 654 bis 2. Juni 657) scheint in der That, wie man in Konstantinopel dem Maximus vorhielt (s. Max. Acta 7 MSG 90, 121), zum Frieden geneigt gewesen zu sein: der Vorschlag ging dahin, was im Grunde nur ein positiver Ausdruck für das im Typus negativ Gesagte war, man solle sowohl von einem (nämlich dem hypostatischen) als von zwei Willen (nämlich den natürlichen) reden dürfen, in dem Sinne, daß die zwei durch die Einigung zu einem werden (vgl. Max. ad Anast. MSG 90, 132: *δύο λέγομεν ἐνεργείας διὰ τὴν διαφορὰν καὶ μίαν διὰ τὴν ἕνωσιν*; Petr. Const. Ep. ad Vital. Mansi 11, 276C; die „drei Willen" [von denen auch Bd XII S. 160,42f. die Rede ist] sind lediglich Konsequenzmacherei der Gegner). Man berief sich dafür auf eine frühere Äußerung des Maximus selbst, worin er veranlaßt durch eine Stelle des Anastasius Sinaita in der That den Gebrauch des Ausdruckes von einer oder zwei Energien nebeneinander als unverfänglich entschuldigt hatte (vgl. Max. Tom. Dogm. ad Marinum presb. MSG 91, 229C). Maximus wies die Vermittelungsformel zurück, protestierte dagegen, daß er sie je verteidigt habe (vgl. Ep. ad Catholicos per Siciliam constitutos 91, 111), wie er denn auch von zwei Willen nie geredet hatte, und wirkte durch seine Anhänger (Ep. ad Anast. 90, 131–34 und vgl. Anast. ad commune monachorum ap. Calarim constitutos 90, 133–136) energisch auf den Westen, „damit wenigstens dem älteren Rom der Same der Frömmigkeit erhalten bleibe". In der That nötigte die öffentliche Stimmung in Rom den Papst, die Synodika des Petrus nicht anzunehmen (Vit. Eugen. Duch. 341, 7). Sein Nachfolger Vitalian (30. Juli (?) 657 bis 27. Jan. 672) aber trat wirklich sofort in Verbindung mit dem Kaiser, dieser und der Patriarch sandten Geschenke, die Kirchengemeinschaft war stillschweigend hergestellt, und Konstans wurde, als er 663 nach Rom kam, devot aufgenommen (Vit. Vital. Duch. 343; Mansi 11, 572E; vgl. auch 200D, 345A).

Indessen der für den Augenblick verdeckte Gegensatz trat nach der Ermordung Konstans' II. (668) und in den ersten Jahren Konstantins des Bärtigen (Pogonatus, 668–685), der durch Empörungen wie durch die Kämpfe mit Avaren, Bulgaren und Sarazenen vollständig in Anspruch genommen war, wieder in Geltung. Der Verkehr zwischen Rom und Konstantinopel hörte auf. Der Nachfolger des Petrus, Thomas II. (Ostersonntag, das ist 17. April 667 bis 15. [?] November 669), unterließ es, angeblich wegen der durch die Sarazenen gehinderten Kommunikation, sein Antrittsschreiben nach Rom zu senden; das Synodikon seines Nachfolgers Johannes V. (25. [Nov. [?] 669 bis 18. Aug. 675) aber wurde von Vitalian von Rom und das Konstantins I. (2. Sept. 675 bis 9. Aug. 677) von Papst Adeodat III. (11. April [?] 672 bis 17. Juni 676) nicht angenommen (Mansi 11, 576). Der neue Patriarch Theodor II. (23. Aug. [?] 677 bis Nov. [Dez.] 679) entschied sich daher, sein Synodikon, dessen Nichtannahme er befürchten mußte, dem Papste gar nicht mitzuteilen und verlangte in Gemeinschaft mit dem in Konstantinopel residierenden Patriarchen Makarius von Antiochien vom Kaiser die Streichung des Namens Vitalians aus den Diptychen. Einer derartigen Verschärfung des Verhältnisses ungeneigt forderte Konstantin den Papst Donus (2. Nov. [?] 676 bis 11. April 678) in einem längeren Schreiben (nur der lateinische Text enthält die Datierung auf den 12. August 678, die, da Donus damals schon Monate lang tot war, fehlerhaft sein dürfte) auf, da die Zeitumstände eine allgemeine Synode nicht gestatteten, eine größere Deputation von Bischöfen und Äbten auf Staatskosten nach Konstantinopel zu senden, und verheißt freies Geleit für den Fall, daß keine Einigkeit erzielt werde (Mansi 11, 195–202). Da Rom schwieg und Donus' Nachfolger Agatho (27. Juni [?] 678 bis 10. Jan. 681) zögerte, seinen Gesandten nach Konstantinopel zu schicken, so genehmigte jetzt der Kaiser die erneute Bitte der beiden Patriarchen und der konstantinopolitanischen Synode um Streichung des Namens Vitalians (Mansi 11, 345). Der neue Papst verschaffte sich zunächst den nötigen Rückhalt im Abendlande, indem er überall Versammlungen anregte (vgl. M. 196; den Brief der Mailänder Synode unter Mansuetus an den Kaiser, M. 203–208; die Synode zu Hatfield in Hertfordshire vom Jahre 680, M. 175ff. [dazu Bright, Chapters of Early English Church History, Orf. 1878, 316–22]). Eine römische Synode (M. 785–188; wohl Ostern 680) von 125 Bischöfen sandte Deputierte an den Hof mit einem Synodalschreiben (M. 285–316) und einer ausführlichen Erklärung des Papstes (M. 233–286), die den langen Aufschub mit der Entlegenheit vieler abendländischen Bistümer entschuldigt, dabei aber mit starkem Selbstbewußtsein Rom als die zuverlässige Bewahrerin der rechten Lehre geltend macht,

die die Brüder zu stärken habe, besonders seit die Patriarchen von Konstantinopel eine ketzerische Meinung in die Kirche einzuführen begonnen haben. Für solches Auftreten war inzwischen in Konstantinopel der Boden bereitet. Theodor war schon vor Ausgang des Jahres 679 (s. o.) vom Kaiser entfernt worden, wohl weniger seines Monotheletismus wegen als weil er der Union mit Rom widerstrebte (so richtig Hefele 259 A. 3), und Georg (bis Frühjahr 686) auf den Patriarchenstuhl erhoben worden. Der Kaiser, der die römischen Abgesandten ehrenvoll empfangen hatte (**Vit. Agath.** Duch. 351, 1—9), beauftragte den Patriarchen sofort (nämlich unter dem 10. Sept. 680 [vgl. Hefele 260]), die Metropoliten und Bischöfe seines Sprengels zusammenzuberufen und den Patriarchen Makarius mit entsprechender Instruktion zu versehen (**Mansi** 201—204; das Datum nur in der lateinischen Übersetzung).

4. Die sechste allgemeine Synode und ihre Nachspiele. — Eine allgemeine Synode war nicht beabsichtigt gewesen. Aber die nun am 7. November 680 in dem gewölbten Saal (*τρούλλος*, daher trullanische Synode) des kaiserlichen Palastes zusammentretende Versammlung bezeichnete sich gleich in der ersten Sitzung als ökumenisch (**Mansi** 11, 209 C), wie sie denn auch wider Erwarten von den Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem beschickt worden war. Mit längeren Unterbrechungen hat die Synode in achtzehn Sitzungen bis zum 16. September 681 getagt (die Akten im griech. Original und in zwei alten lateinischen Übersetzungen erhalten, bei **M.** 11, 189—922). Die Römer beschwerten sich über die seit 40 Jahren neu aufgetauchte Lehre, als deren zäher Verteidiger sich Makarius von Antiochien zeigte, der sich wie auf Sergius, Pyrrhus u. a. auch auf Honorius berief. Die Schrift des Mennas an Vigilius, auf die Sergius sich besonders berufen hatte, durfte, als in die Akten der 5. ökumenischen Synode erst eingetragen (dies ließ sich erweisen, vgl. **M.** 588 ff.) und angeblich unecht (hierfür blieben die Römer den Beweis schuldig, protestierten dafür aber um so lauter gegen die Echtheit; **M.** 225. 528), nicht verlesen werden. Die beiden Briefe, in denen Papst Vigilius Justinian und Theodora seine Sinnesänderung angekündigt hatte (s. **M.** 9, 351 und den A. Vigilius), wurden von den Römern des darin vorkommenden Bekenntnisses zur **una operatio** wegen ebenfalls für unecht erklärt (**M.** 225. 528; wiederum fehlt jeder Beweis, auch für die moderne [**Baronius ad ann.** 680 n. 17; Baluzius, **Praef. in acta conc. V bei Mansi** 9, 163 ff.; Hefele 2, 857 f. u. a.] Behauptung, daß der inkriminierte Ausdruck durch einen Monotheleten in die echten Briefe eingeschoben worden sei). Sodann brachte Makarius ein umfangreiches Material patristischer Zeugnisse für die monotheletische Auffassung bei, denen dann die Römer die Zeugnisse für die dyotheletische gegenüberstellten. Der Patriarch Georg, offenbar von vorne herein willens, sich für Agatho zu entscheiden, erklärte sich am 7. März 681 (8. Sitzung, **M.** 336) durch dessen Darlegung überzeugt, und ihm folgten nach und nach, durch Akklamation, sämtliche Bischöfe seines Sprengels und einige andere. In dieser mißlichen Lage machte der Abt Stephan aus Antiochien, der entschiedenste Bundesgenosse des Makarius (**M.** 665: *ὁ τούτου μαθητὴς μᾶλλον δὲ λέγειν καθηγητής*), noch den vergeblichen Versuch, durch den von ihm vorgeschobenen „bäurischen" (*χωρικός*, **M.** 340 C) Bischof von Melitene eine vermittelnde, die Streitfrage unentschieden lassende und dadurch die Monotheleten vor Verdammung schützende Erklärung herbeizuführen. Jetzt wird der Name Vitalians in den Diptychen wieder hergestellt (**M.** 345 A). Makarius und Stephanus werden wegen Verfälschung der Dogmen und der Väterlehre und wegen Ketzerei ihrer geistlichen Würden beraubt, die aber, welche ihre bisherigen Irrtümer verbessern, sollen in ihren Ämtern verbleiben (9. Sitzung, **M.** 385). Endlich wurde in der 13. Sitzung vom 28. März mit allen den in Agathos Schreiben verworfenen Namen (Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Paulus, Petrus, Theodor von Pharan) auch der Name des Honorius mit dem Anathem belegt, weil sein Schreiben an Sergius zeige, daß er diesem durchaus folge und seine gottlosen Lehren bestätige (**M.** 556). Das Manöver des Mönche Polychronius, dem Monotheletismus durch ein Gottesgericht zum Siege zu verhelfen, mißglückte (15. Sitzung, **M.** 605—12); dann trat der Presbyter Konstantin aus Apamea mit einer interessanten Lehrvermittelung auf (er gebe zwei Energien zu, denn sie gehörten zu den Eigentümlichkeiten der zwei Naturen; aber es sei in Christus nur ein persönlicher Wille, der des Logos [*θέλημα ἓν λέγω τοῦ προσώπου τοῦ λόγου*], neben diesem ein natürlicher [*φυσικὴ θέλησις*], der menschliche; diesen habe der Herr ausgezogen, als er am Kreuz Fleisch und Blut auszog), wurde aber damit als neuer Manichaer und Apollinarist abgewiesen (16. Sitzung, **M.** 617 ff.). Georg von Konstantinopel suchte wenigstens durchzusetzen, daß seine verurteilten Vorgänger auf dem Patriarchenstuhl (Sergius bis Petrus

an Thomas, Johannes und Konstantin hatte die Synode nichts Häretisches gefunden) wenigstens nicht in den Schlußakklamationen namentlich verdammt würden; aber die Synode beharrte auch hierbei (620 f.). Endlich wurde in der 18. Sitzung das Glaubensdekret angenommen, das den neuen von Christus erweckten David preist, der nicht Ruhe gefunden, bis er durch diese heilige Versammlung die vollkommene Verkündigung der Orthodoxie fand (*ἕως ὅτου διὰ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσυλλέκτου ταύτης καὶ ἱερᾶς ὁμηγύρεως τὸ τῆς ὀρθοδοξίας ηὗρε τέλειον κήρυγμα* 636 C; vgl. auch Akklamationen wie: *τὰς τελειότητας τῶν δύο φύσεων Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν σὺ ἐξάνωσας* 656 B). Im Anschluß an die früheren ökumenischen Synoden wird die Lehre bekannt und auf die zwei natürlichen Willen (*δύο φυσικαὶ θελήσεις ἤτοι θελήματα*) und zwei natürlichen Energien (*δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι*) werden die chalcedonensischen Bezeichnungen des Naturenverhältnisses angewendet. Die beiden, den Naturen zukommenden Willen sind aber einander nicht entgegengesetzt (*δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία*), vielmehr folgt der menschliche Wille und ist untergeordnet dem göttlichen und allmächtigen (*ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι* 637 C); denn es mußte der Wille des Fleisches sich bewegen, aber unterworfen sein dem göttlichen. Wie (nach Athanasius) sein Fleisch des Gottes Logos Fleisch genannt wird und ist, so wird auch der natürliche Wille seines Fleisches der eigene Wille des Gott Logos genannt und ist es; und wie sein heiliges fleckenloses beseeltes Fleisch bei der Vergottung nicht aufgehoben wurde, sondern in seinen eigenen Schranken und Verhältnissen blieb, so wurde auch der menschliche Wille bei der Vergottung nicht aufgehoben, sondern erhalten (M. 637 C D). Eine Adresse an den Kaiser (657—82), ein Synodalbrief an Agatho (683—94), und das öffentlich in der großen Kirche angeschlagene umfangreiche kaiserliche Edikt (697—712) ergehen sich in ähnlichen Wendungen.

Agatho hat seinen Triumph nicht erlebt, wenn die an und für sich unverdächtige Angabe seiner **Vita** (Duch. 350, 1; 355, 5), daß er am 10. Januar 681 starb und seinem Tode eine über 1½ jährige Vakanz folgte, richtig ist. Auffallend bleibt dabei, daß die Konzilsväter, als sie (doch nach dem 18. Sept. 681) den erwähnten [410, 23] Synodalbrief erließen, den Papst noch unter den Lebenden glaubten (daher z. B. Hefele 3, 288 den Tod des Papstes 682 ansetzt), andererseits ist das Schreiben des Kaisers an den Nachfolger Leo II. (M. 711—718), die Zuverlässigkeit der Angabe in der Überschrift sowohl des griechischen wie des lateinischen Textes vorausgesetzt, vom 13. Dezember 681 (**Ind. X**, nicht **XI**, wie **Jaffé nr.** 2116 drucken läßt) datiert. Uebrigens gelangte dieses Schreiben erst im Juli (oder Juni) 682 (s. das päpstliche Antwortschreiben [M. 725—36] p. 728 B) an seine Adresse. **Leo II.** (er wurde erst am 17. August 682 ordiniert; gest. 3. Juli 683) wirkte im Abendlande für Annahme der Synodalbeschlüsse, so in der spanischen Kirche (s. seine Briefe M. 1050—58), wo sie indessen erst auf der 14. toledanischen Synode (vgl. M. 1088 B) angenommen wurden. Makarius von Antiochien, den der Kaiser mit Stephanus, Polychronius u. a. nach Rom gesandt hatte, damit sie dort von ihrem Irrtum zurückgebracht würden (s. sein Schreiben an Leo M. 716 E.), wurde, da er den päpstlichen Gründen sich nicht beugte (s. Leo an den Kaiser M. 733 E), mit seinen Anhängern ins Kloster gesteckt (**Vit. Leon.** Duch. 359, 14 ff.). Die von **Justinian II.** (685—695) in Gegenwart einer Versammlung geistlicher und weltlicher Notabeln 687 ausgeführte Sicherung und Verwahrung der Akten der 6. Synode vor dem Verdacht der Fälschung, worüber der Kaiser Meldung nach Rom machte (M. 737), ist in ihren Motiven dunkel. Die zweite trullanische Synode von 692 (s. über sie den A. Trullanische Synoden) schloß sich der Verurteilung des Monotheletismus und auch der des Honorius an. Natürlich war damit der Streit nicht aus der Welt geschafft. Nach den Stürmen der nächsten Zeit, in denen Justinian gestürzt wurde, um später mit Hilfe der Bulgaren sich des Thrones wieder zu bemächtigen (705), bis er 711 durch Bardanes Thron und Leben verlor, wurde noch einmal der Versuch gemacht, den Monotheletismus zur Geltung zu bringen. **Philippikus Bardanes** (711—713), von Haus aus der Monotheletenpartei angehörig und noch durch jenen Abt Stephan (s. o. S. 409, 39) unterrichtet, trat sofort gegen die 6. Synode auf, entfernte den Patriarchen **Cyrus** (? Sept. 705 bis Jan. 712?) und erhob statt seiner **Johannes VI.**, der sich gefügig zeigte (Jan. 712 [?] bis Juli Aug. 715 [?]); das Andenken der von der 6. Synode Verurteilten ward hergestellt und eine förmliche Verwerfung der Synode durch Unterschrift verlangt. Rom (Papst **Konstantin** 25. März 708 bis 9. April 715) widersetzte sich und erkannte Bardanes nicht an; in Konstantinopel dagegen scheint er nicht viel Widerstand gefunden zu haben.

Doch dauerte die Reaktion nicht lange. Bardanes wurde am Pfingstsonntag 4. Juni 713 gestürzt, und sein Nachfolger Anastasius II. (713—715), den Johannes krönen mußte, stellte das Ansehen der Synode wieder her. Johannes aber machte seinen Frieden mit Rom, indem er seine Anbequemung an den Tyrannen mit der Absicht, noch Schlimmeres zu verhüten, entschuldigte (vgl. zum Vorstehenden Agathonis Diaconi [zu Konstantinopel; vgl. auch Hefele 287 A. 1] Peroratio bei Combefis., Auctuar. nov. 2, 199—212, auch Mansi 12, 189—196; Joann. C. P. Apologia bei Comb. 211 bis 230, M. 1, 195—208).

5. Dogmengeschichtliches. Der dogmengeschichtlichen Betrachtung kann der monenergistische bezw. monotheletische Streit als ein bloßes Nachspiel des monophysitischen erscheinen. Und dennoch bietet auch er Eigentümliches, denn er zeigt, wie man bei korrekt dyophysitischer Gesinnung nicht zu dyotheletischen Konsequenzen fortschreiten zu müssen glaubte. In seinem Briefe an Cyrus von Phasis hat Sergius behauptet (Mansi 11, 528 B), daß bisher keiner von denen, die als Verteidiger des Briefes Leos aufgetreten seien, ja überhaupt keiner der *θεόπνευστοι τῆς ἐκκλησίας μυσταγωγοί* von *δύο ἐνέργειαι* geredet habe, und hinzugefügt, daß, wenn ein Sachverständiger dafür den Nachweis erbringen könne, ihm selbstverständlich Folge gegeben werden müsse. Soll diese Behauptung den Sinn haben, daß nie zuvor auf dyophysitischer Seite von *δύο ἐνέργειαι* geredet worden sei, so ist sie unrichtig. Nicht nur hat Severus (vgl. die Stellen bei Mai, Nov. Coll. 7, 1, 71) die Redeweise seinen Gegnern in den Mund gelegt, sondern der Mönch Eustathius (Ep. de duabus naturis MSG 86, 1, 909 B) hat sie ihm als zu Recht bestehend abgenommen. Auch Justinian hat sich in seinem Briefe an den Alexandriner Zoilus (MSG 86, 1, 1149 A) dazu bekannt, und die Ausführungen des Leontius von Byzanz (Ar. Nestor. et Eutych. MSG 86, 1 1,320 und adv. argumenta Severi 86, 2, 1932; vgl. dazu Loofs 70) zeigen, daß ihm der Gedanke geläufig war, zum mindesten aber keine Schwierigkeiten bereitete. Immerhin hatte Sergius so Unrecht nicht, wenn er auf den Mangel an anerkannten patristischen Zeugnissen für diese Lehre hinwies: die Berufung auf die genannten Autoren konnte sie jedenfalls nicht ersetzen. Noch günstiger für ihn lagen die Dinge, wenn es sich um die *δύο θελήματα* handelte. Die *δυὰς θελημάτων* begegnet bei früheren Schriftstellern (s. schon Polemo Bd I 676, 10, bei Mai a. a. O. 70 b und Severus ebend. 71 b) lediglich als den Gegnern zugeschobene letzte Konsequenz der Zweinaturenlehre. Ob darüber überhaupt gestritten worden ist (so Harnack 400 A. 2), bleibt zweifelhaft. Nun hat freilich Eulogius von Alexandrien in seiner erst vor kurzem und leider nicht vollständig wieder aufgefundenen Schrift *περὶ τῆς ἁγίας τριάδος καὶ περὶ τῆς θείας οἰκονομίας* (hrsg. von Bardenhewer, s. o. S. 401, 36; ein Bruchstück schon bei Mai, N. C. 7, 1, 177 f., auch MSG 86, 2, 2939—41) sowohl die *δύο ἐνέργειαι* als auch die *δύο θελήματα* in längerer Auseinandersetzung mit ungenannten Gegnern verfochten und dabei schon im wesentlichen die Gründe vorgebracht, die für die Konzilsväter von 680 bestimmend gewesen ist. Diese Schrift aber, an deren Echtheit zu zweifeln im übrigen kein Grund vorliegt, kann über Alexandrien hinaus nicht bekannt geworden sein. Sergius hat sie nicht gekannt, was an sich nicht auffallend sein mag, immerhin aber bei der Bestimmtheit, mit der er in dem angegebenen Zusammenhang (M. 528 A) behauptet, daß auch Eulogius (in seiner *συνηγορία* des Lehrbriefs Leos) nichts von zwei Energien wisse, Gewicht hat. Auch Sophronius hat ihrer nicht gedacht, und er war dem Patriarchen persönlich befreundet! Während des ganzen Streites hat man von ihr keine Notiz genommen, und selbst dem Photius ist sie unbekannt geblieben, so daß wir kein altes Zeugnis ihres Daseins besitzen.

Man kann somit füglich nicht sagen, daß der monenergistische Streit schon in Justinians Zeit im Sinne der späteren Orthodoxie entschieden gewesen sei (so Loofs 316). Wohl aber ist es richtig, daß vom Standpunkt der metaphysischen Betrachtung, auf dem sich die justinianische Orthodoxie die Terminologie der leoninischen Zweinaturenlehre mundgerecht gemacht hatte, logischerweise nichts dagegen einzuwenden war, daß den *δύο φύσεις* auch *δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι* (Sev. l. c.) zugeschrieben wurden (s. die Ausführungen bei Loofs 69). Man könnte es sogar als Wortklauberei bezeichnen, wenn Sergius, der Leos Brief als die Grundlage der Rechtgläubigkeit anerkannte (M. 525 E: *ἥτις κοινὴ τῷ ὄντι τῆς ὀρθοδοξίας στήλη καθέστηκε*) und der die Worte *ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε* ausdrücklich citiert (525 D), sich darauf berief, daß Leo eben doch die *δύο ἐνέργειαι* nicht gelehrt habe (528 A). Es ist aber doch nicht zu verkennen, daß der Ausgangspunkt der monenergistischen Betrachtung keineswegs unorthodox war (vgl. vornehmlich Theodor von Pharan in

Sätze, s. o. S. 403, 20): wird die Person des Gottmenschen von der Person des Logos aus konstruiert, die sich alles Menschliche aneignet und der als dem persönlichen Centrum die menschliche Natur, die vom Moment der Menschwerdung eben im Logos Subsistenz gewinnt, zuwächst, so erscheint es sachgemäß, alles, was Christus sagt oder thut, der Einen Energie (Wirkungsvermögen) des Gottmenschen zuzuschreiben. Eben deshalb ließen sich hierfür auch Äußerungen früherer Väter leicht verwerten: so Gregors von Nyssa (vgl. Mansi 536 AB), so Cyrills, der (in Joann. lib. 4 MSG 73, 577 C) mit Beziehung auf Lc 8, 54 von Christus gesagt hatte: *μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν* (nämlich das gebietende Wort und die Berührung mit der Hand) *ἐπιδεικνὺς τὴν ἐνέργειαν* (vgl. Pyrrhus in der Disputatio [M. 10, 752 B] MSG 91, 344 B und des Maximus Gegenbemerkungen; auch Maximus, Opusc. Theol. ibid. 124 CD), vor allem aber die so berühmte Stelle im 4. Briefe des Areopagiten (MSG 3, 1072 C), der das Stichwort von der *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* geboten hatte, an dem Sergius und die Seinen die Berechtigung ihrer Lehre hauptsächlich darzuthun bestrebt waren. Die Vorstellung ist daher bei den Monenergisten die, daß alle Aktionen des Gottmenschen einen einheitlichen Quellpunkt haben und zwar in der göttlichen Natur, von der alle Heilswirksamkeit der Gottmenschen Anregung und Verursachung empfängt, die sich dann durch die vernünftige Seele vermittelt und durch den Leib ausgeführt wird. Auch alle natürlichen Lebensbewegungen und Bethätigungen Christi als eines beseelten Lebewesens haben nicht in der menschlichen Natur für sich ihren Ursprung, da diese nicht für sich selbst, sondern in der göttlichen, für sich schon persönlich gedachten Natur subsistiert. So ist in Christo auch das der menschlichen Natur Entsprechende Werk Gottes; es ist Eine Energie, ihr Schöpfer Gott, ihr Werkzeug die Menschheit, Ein Wille und dieser göttlich. In der That konnte sich Sergius darum (M. 536 A) auf den auch in der Ekthesis wieder vorgebrachten (s. oben S. 405, 41) Satz als einen rechtgläubigen sich berufen, daß das geistig beseelte Fleisch des Herrn seine natürliche Bewegung immer nur nach dem Maße des göttlichen Willens ausführe, und konnte sagen, wie unser Leib von der vernünftigen Seele beherrscht werde, so sei bei Christus der ganze Komplex seiner menschlichen Natur immerdar von der Gottheit bewegt (*θεοκίνητος*).

Die Bedenken gegen die Einheit der *ἐνέργεια* (vgl. außer Maximus auch Anast. Presb. 195 ff.; beste Darstellung bei Dorner 231 ff.) ruhen nun darauf, daß das spezifisch Menschliche der eben aus der Eigentümlichkeit der Natur sich bestimmenden Wirksamkeit aufgehoben werde, wenn nur eine (wesentlich göttliche) Energie behauptet werde, bezw. daß die menschliche Natur zum toten Organ herabgesetzt, also als unbeseelt oder wenigstens als vernunftlos wie bei Apollinaris (*νέοι Ἀπολλιναρίου ἔκγονοι* nennt schon Eulogius 5, 6 p. 372 die Monotheleten) gedacht werden müsse (oder aber, daß, wenn die e i n e Energie als zusammengesetzte gedacht werde, dieses auf severianische Vorstellungen von der einen zusammengesetzten Natur zurückgehe, denen freilich die ägyptischen Unionssätze (s. o. S. 403, 33) in der Entwickelung der Naturenlehre sehr nahe kommen. Indem infolge des Widerspruches Sergius und die Seinen den Streit über die Energie fallen lassen wollen und die Vieldeutigkeit des Ausdrucks (Wirkungskraft, Wirksamkeit, Wirkung) benutzend statt von einer oder zwei von jedweder göttlichen oder menschlichen Energie reden (so die Ekthesis 993 D: *πᾶσα θεία καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια* und ebenso die Severianer bei Maximus 19 C; ähnlich Honorius M. 11, 541 D: *πολυτρόπως ἔγνωμεν αὐτὸν ἐνεργοῦντα* unter Berufung auf 1 Ko 12, 4), ziehen sie sich auf die persönliche Einheit des Wirkenden zurück, und als eigentlicher Kern des von ihnen Beabsichtigten erscheint nunmehr die vorausgesetzte E i n h e i t des W i l l e n s, da zwei Willen im Unterschiede von bloßen Trieben oder natürlichen Bewegungsrichtungen zwei wollende Subjekte erfordern würden. Wenn dabei die Monotheleten, denen ja namentlich Stellen wie Mt 26, 39 mit ihrer Entgegensetzung des menschlichen und des göttlichen Willens entgegengehalten wurden, sofort voraussetzen, daß zwei Willen notwendig im Gegensatz zu einander treten, einander widerstreben müssen, und wenn sie deshalb aus der Unsündlichkeit der menschlichen Natur gegen die Zweiwillenlehre argumentieren (so z. B. Honorius oben S. 404, 58), so liegt dem ein ganz richtiges Gefühl davon zu Grunde, daß bei der Aneignung der menschlichen Natur durch den persönlichen Logos ein in dem persönlichen Subjekt des Gottmenschen im Unterschiede von seinem göttlichen Willen sich bemerkbar machender Wille nur auf eine ungöttliche Richtung in der angenommenen Natur zurückgeführt werden könne. In dieser Beziehung berief man sich (s. Pyrrhus p. 316 C) auf Gregors von Nyssa (Orat. 2 de filio) Wort: *τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲν ὑπεναντίον τῷ θεῷ, θεωθὲν ὅλον.* Aber die Monotheleten gehen noch weiter und behaupten auch die

Unmöglichkeit zweier nur von einander verschiedener, wenn auch inhaltlich gleicher Willen (so schon Sergius M. p. 534 E, noch deutlicher Makarius p. 553 D: *ἀδύνατον γὰρ τῷ ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν δύο ἅμα καὶ κατὰ ταὐτὸν ἐναντία ἢ καὶ ὅμοια ὑφιστάναι θελήματα*). In der That zeigt die Art, wie die älteren Väter sich mit Stellen wie Mt 26, 39 abfanden, indem sie den Gottmenschen in seinem heilsökonomischen Wirken gewissermaßen sich selbst zu einem menschlichen Wollen, wie zur Übernahme einer Rolle, bestimmen ließen, wie fern ihnen noch die These von den zwei Willen lag. Nicht ohne Grund geben die Monotheleten die Meinung der Väter dahin an, der Herr habe *κατ' οἰκείωσιν* einen menschlichen Willen. Dabei wollen sie eine menschliche Bewegung nicht leugnen, sie aber als ganz durch den göttlichen Willen hervorgerufen ansehen. Im Verhältnis zur göttlichen Energie wird die menschliche zum *πάθος* (so Pyrrhus p. 349 C; M. 10, 756 D), und wenn der Nyssener (Orat. 1 de resurr. MSG 46, 616 D) von Christus sagt, die Seele wolle, so sei seine Meinung, daß das Wollen der Seele eben durch den göttlichen Willen der ihr persönlich geeinten Gottheit geschehe, also göttliches Wollen in menschlicher Form sei (Pyrrhus 317 A; M. 732 D; vgl. die bezeichnenden Worte des Paulus von Konstantinopel M. 10, 1024 DE). Es läßt sich nicht leugnen, daß die monotheletische Auffassung der ganzen kirchlichen Anschauung vom Gottmenschen sehr nahe lag; scheint doch selbst Maximus anfangs gegen die von Sergius ausgegebene Parole, nachdem nur der Monenergismus nicht mehr gefordert wurde, nichts wesentliches einzuwenden gehabt zu haben (vgl. seinen, von überschwänglichen Lobeserhebungen triefenden Brief an Pyrrhus MSG 91, 589 ff.).

Dennoch siegte nun, und nicht zum wenigsten durch Maximus' Bemühungen, die Gegenthese kraft der Folgerichtigkeit der in den chalcedonensischen Bestimmungen eingeschlagenen Richtung, freilich um den Preis unerträglicher Zuspitzung des in der kirchlichen Zweinaturenlehre liegenden Widerspruchs. Das Wollen, wird nun gesagt, sei der menschlichen Natur, als geistig-vernünftiger, wesentlich; wie der Pflanze das Wachsen, der empfindenden Kreatur das Begehren, so sei dem denkenden Geschöpfe das Wollen natureigen, sei Sache der Natur. Wer den menschlichen Willen in Christo leugne, leugne die menschliche Seele in ihm. Hat Christus nicht einen menschlichen Willen angenommen, sondern nur durch (Aneignung) *οἰκείωσις* sich in das Verhältnis (*σχέσις*) eines menschlich Wollenden versetzt, und ist Wille beim Menschen von Natur wesentlich, so wird auch die Annahme alles anderen Menschlichen zu einer bloß uneigentlichen Aneignung und die ganze Menschwerdung doketisch. Aber freilich muß nun doch das der formalen Folgerichtigkeit und dem religiösen Interesse an der wahren Menschheit Christi zuliebe Behauptete wieder umgebogen werden; man muß leugnen, daß Christus einen „gnomischen" Willen (s. dazu Dorner 241 ff.) in dem Sinne dieses Ausdrucks gehabt habe, wonach er eine auf Wahl ruhende, durch Erwägung von für und wider herbeigeführte Entscheidung für das Gute bezeichnet: denn seine menschliche Natur darf nicht wandelbar erscheinen, seinem menschlichen Willen fehlt das *αὐτεξούσιον*, er ist vermöge der Einigung mit und Aneignung und Ausprägung durch den Logos vom Augenblick der Menschwerdung an vergottet, mithin mit Notwendigkeit auf das Gute gerichtet; ja Maximus scheut den Ausdruck nicht, der Gottmensch habe einen der Natur nach menschlichen, dem Wesen nach göttlichen Willen (p. 80 C: *ὅτι θέλημα κατὰ φύσιν εἶχεν ἀνθρώπινον ὥσπερ οὖν καὶ κατ' οὐσίαν θεῖον αὐτὸς ἐπιδείκνυται προδήλως ὁ λόγος* [nämlich Mt 16, 39]). Wie wenig sich dies deckt mit den für die Zweiheit des Willens herangezogenen Schriftstellen (menschlicher Wille: Jo 1, 43. 17, 24. 19, 28; Mt 27, 34 u. a.; göttlicher: Lc 13, 21; Jo 5, 21), und wie nahe es andererseits sachlich an die obigen monotheletischen Erörterungen streift, liegt auf der Hand.

Auf Grund der Entscheidung der sechsten allgemeinen Synode und unter Benutzung besonders der scharfsinnigen Erörterungen des Maximus hat dann im 8. Jahrhundert Johannes von Damaskus (s. d. A. Bd IX S. 286–300) die dyotheletische Lehre als die Vollendung der chalcedonensischen sorgfältig entwickelt und dialektisch verteidigt. Er hat die schon seit Athanasius vorbereitete, seit Cyrill zur Herrschaft gelangte Grundanschauung von der Aufnahme des Menschlichen durch den Logos in der Lehre von der Enhypostasie (in der ihm übrigens Leontius vorangegangen war, vgl. Loofs 67 ff.) der menschlichen Natur im Logos zu charakteristischer Ausprägung gebracht, ohne deshalb begreiflicher gemacht zu haben, wie menschliches Denken und Wollen ohne menschliche Persönlichkeit, wahrhaft menschliches Wesen ohne eigene Subsistenz an einer fremden Persönlichkeit wirkliche Existenz haben könne.

(W. Möller †) G. Krüger.

Monstranz. E. Weiß, Die gotische Monstranze der Domkirche zu Preßburg (Mitteil. der k. k. Centralkommission zur Erforschung der Baudenkmäler I, Wien 1856, S. 206 ff.); J. Corblet, Des ostensoirs (Revue de l'art chrét. 1886, S. 49 ff.); H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl., I, Leipzig 1883, S. 240 ff. — Abbildungen u. a.: E. Aus'm Weerth, Kunstdenkmäler des christlichen Mittelalters in den Rheinlanden, I Bildnerei, Leipzig 1857 ff.; Fr. Bock, Das heil. Köln, Leipzig 1859; Chr. Wilh. Schmidt, Kirchenmöbel und Utensilien aus dem Mittelalter in den Diöcesen Köln, Trier und Münster, Trier 1869.

Das Fronleichnamsfest führte in dem Stadium seiner Entwickelung, wo Prozessionen und öffentliche Schaustellung der Hostie hervortretende Akte desselben wurden (s. d. A. Bd 6 S. 299) zu Herstellung und Gebrauch eines Gerätes, welches das heilige Sakrament würdevoll und sichtbar zugleich den Augen darbieten sollte, der Monstranz (monstrantia, ostensorium, custodia, tabernaculum). Doch bedurfte es nicht einer neuen Erfindung, vielmehr beschränkte man sich darauf, die schon vorhandenen, durch denselben Zweck bestimmten durchsichtigen Reliquiarien und die Ciborien nachzubilden. So wurde für den Fuß der gotische Kelch in der Mannigfaltigkeit seiner Formen maßgebend; ebenso kehrt der Knauf (nodus) desselben wieder, hier allerdings mit größerer Neigung zu Prachtentfaltung. Auf diesem Träger erhebt sich ein architektonischer Aufbau im Schema des Durchschnitts einer drei- oder fünfschiffigen Kirche mit aufgelösten Flächen, in einfacher oder reicher Ausstattung mit Streben, Fialen, Wasserspeiern, überragt von einem oder mehreren Türmchen (daher die Bezeichnung turricula). Durch Einsetzung von Perlen und wertvollen Steinen werden die Exemplare zuweilen noch kostbarer gemacht. Engel- und Heiligenfiguren sind häufig eingefügt. Den Abschluß bildet eine Kreuzblume, ein einfaches Kreuz, öfters der Kruzifixus. Andere Entwürfe sind selten, so die Kreuzesform (ein Beispiel bei Alt, Die christliche Kunst in Wort und Bild, Regensburg 1899, S. 386) oder eine Figur (Christus, Maria, Johannes), welche die Hostie trägt. In einem schönen Stücke der Welfensammlung ist das himmlische Jerusalem, wie in romanischen Radleuchtern, hineingezogen (Neumann, Der Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg, Wien 1891, S. 287). Da die Monstranzen erst mit dem 14. Jahrhundert einsetzen, so tragen sie das Gepräge des gotischen Stils. In dem offenen Aufbau befindet sich, in der Regel durch zwei Engel gehalten, eine halbmondförmige Zwinge (lunula) zur Aufnahme der Hostie. Ein liegender oder meistens aufrechter Glas- oder Kristallcylinder umschließt beide; doch soll darauf geachtet werden, daß die Hostie mit dem Glase nicht in Berührung kommt. In der Spätgotik tritt eine Verwilderung der Formen ein (Otte I, S. 241 Fig. 88). Die Renaissance ersetzte die vorgefundenen Formen durch ihre eigenen und zeigte eine besondere Vorliebe für bildnerischen Schmuck. Zugleich wurde jetzt statt des Cylinders eine Sonnenscheibe zum Träger der Hostie gemacht mit oft mächtigen Strahlen, in die das Rococco gern Wolken, Engel, Gott Vater, die Taube u. s. w. einsetzte, ein Zeichen ebenso der überschwenglichen Verehrung der Hostie wie künstlerischer Geschmacklosigkeit.

Als erstrebenswertes Material galten Gold und Silber, besonders für die Zwinge. Doch begnügte man sich in der Regel mit vergoldetem Kupfer oder Messing, ja auch Holz kommt vor. Die Größe wechselt. Während man in Italien im allgemeinen kleine Monstranzen (0,30—0,35 m) vorzog und in Deutschland ein mittleres Maß liebte, hatte man in Frankreich und Spanien eine Neigung zu kolossalen Formen (Notre Dame in Paris 1,85 m; Valladolid 2 m; Toledo 1,50 m). Die Riesenmonstranzen wurden allerdings entweder gar nicht in Prozession getragen oder waren andernfalls mit Handhaben versehen.

Mit dem späten Auftreten der Monstranz hängt zusammen, daß liturgische Vorschriften über sie nur spärlich vorhanden sind. Im römischen Ritual findet sich eine Benediktionsformel; die Kongregation der heiligen Riten hat als Krönung ein Kreuz vorgeschrieben, im Caeremoniale Episcoporum wird auf edeles Metall, Gold oder Silber, Wert gelegt.

Der Reichtum einzelner Kirchen an Monstranzen war ein großer. In Deutschland hat besonders der dreißigjährige Krieg, in Frankreich die Revolution damit aufgeräumt, nachdem vorher schon da, wo die Reformation Fuß gefaßt, zahllose Exemplare ausgeschieden waren. Denn in der Monstranz sah man sozusagen verkörpert die „eitel Abgötterei" (Luther) des Fronleichnamsfestes.

Victor Schultze.

Montalembert, Charles Forbes René, Graf, gest. 1870. — Ch. Foisset, Le Comte de Montalembert, Paris et Lyon 1877; Dourlens, M. de Montalembert, sa biographie et extraits de ses oeuvres 1869; A. Perraud, Le Comte de Montalembert, Paris 1870; Augustin Cochin, Le Comte de Montalembert, Paris 1870; Miss. Oliphant, Memoires of count de Montalembert; Sainte-Beuve, Causeries du lundi B. 1; Léon Gautier, Portraits littéraires, 1868; Duc d'Aumale, Discours de réception à l'Académie française, 3 Avril 1873; De Mazade, Portraits d'histoire morale et politique, 1875; Lecanuet, la Jeunesse de Montalembert, in dem Correspondant, 25 Dez. 1894; Anatole Leroy-Beaulieu, le Catholicisme libéral, 1885; D'Ibaussonville, Lacordaire, 1895; Ollé-Laprune in la France chrétienne, 1896.

Montalembert, der hervorragendste Vertreter der liberalen katholischen Partei in Frankreich, wurde in London geboren den 15. April 1810 und starb in Paris den 12. März 1870. Sein Vater, Marc René, hatte unter Condé gegen die Revolution gekämpft, und war nach Auflösung dessen Heeres in englische Dienste getreten, woselbst er sich mit der einzigen Tochter des James Forbes (von den irischen Grafen Granard abstammend) verehelichte. Von James Forbes erhielt er eine vortreffliche Erziehung; nach dessen Tod (1819) ließ ihn sein Vater, der unterdessen Pair de France geworden, nach Paris kommen. Er hatte von Jugend auf ein frommes Gemüt. Von seiner ersten Kommunion sagt er: „Zum erstenmale habe ich an diesem Tage begriffen, daß das Sterben lieblich sein könne"; und den Priester, der ihn zu derselben zuließ, nannte er später „seinen ersten Wohltäter nach seinem Großvater". Der Verkehr mit seinen Mitschülern in dem College Sainte-Barbe hatte nichts anziehendes für ihn: „In der Unterhaltung dieser jungen Leute, schrieb er, die doch von den Vorzüglichsten sind, herrscht eine Gottlosigkeit und eine Unzucht, die mich erschrecken". Als im Jahre 1828 sein Vater zum französischen Botschafter in Schweden ernannt wurde, folgte er ihm nach Stockholm und schrieb, kaum 20 Jahre alt, einen bemerkenswerten Artikel über Schweden für die Revue française. Er begeisterte sich für den großen Iren O'Connel, welcher damals Katholicismus und Freiheit zu vereinigen strebte, und den er auf einer Reise nach Irland besuchte; schon zu jener Zeit reifte in ihm der Gedanke, O'Connels Rolle in Frankreich zu spielen. Im Jahre 1830 verband er sich mit Lamennais, dem er mit der größesten Verehrung anhing, wurde sein Mitarbeiter am Avenir (s. d. A. „Lamennais" Bd XI S. 231) und eröffnete mit Lacordaire den Feldzug für die Lehrfreiheit, gegen das Monopol des Staates und der Universität (das Wort Universität wurde damals in Frankreich in einem anderen Sinne als in Deutschland gebraucht. Die Université de France begriff das ganze Unterrichtswesen und hatte Akademien und Fakultäten). Lacordaire eröffnete eine freie Schule, an welcher Montalembert und de Coux mit ihm den Unterricht erteilen sollten. Tag und Stunde der Eröffnung wurden im voraus im Avenir angezeigt. Erst am zweiten Tage schritt die Polizei ein. Lacordaire protestierte im Namen der Eltern, und die Lehrer wie die Schüler wichen nur der Gewalt. Da durch den Tod seines Vaters Montalembert in die Pairskammer eingetreten war, mußte das gerichtliche Verfahren gegen die drei Lehrer vor diese Kammer gezogen werden; am 19. Sept. 1831 wurde die Sache verhandelt vor einer großen Zuhörermenge in den Tribunen. Montalembert hatte am Morgen dieses Tages die Kommunion genommen. Auf die übliche Frage nach Stand und Alter antwortete er: „Charles, Graf v. Montalembert, 21 Jahre alt, Schulmeister und Pair de France"; er hielt sodann eine glühende Verteidigungsrede, wo er sich, als Vertreter der katholischen Partei, gegen den Unglauben und die ansteckende Zweifelsucht erhob, die in der Universität herrschten; letztere nannte er: „une créature de la Convention et de l'Empire". Nachdem noch Lacordaire gesprochen, wurden sie zur gelindesten Strafe (100 Franken Geldbuße) verurteilt; es war dies eher ein Sieg als eine Niederlage. In demselben Jahre hatte er die Bekanntschaft von Fr. von Swetschine gemacht, die er oft zu Rat zog und die später nicht ohne Einfluß auf ihn war. Er lernte auch den Polen Adam Mickiewitz kennen, dessen „Polnische Pilger", zu welchen er eine Vorrede schrieb, er ins Französische übersetzte. Als die Encyklika des 15. August 1832 Lamennais und seine Freunde verurteilte, konnte Montalembert nur mit Mühe, durch den Einfluß von Lacordaire und Fr. v. Swetschine dazu gebracht werden, daß er sich von demselben lossagte; den 8. Dez. 1834 schickte er endlich ein kategorisches Unterwerfungsschreiben an den Kardinal Pacca ab.

Montalembert brachte sodann einige Jahre auf Reisen zu, namentlich in [illegible] in Deutschland, hielt sich längere Zeit in München auf, wo ihn Schelling, [illegible] Baader anzogen; er trat in Verkehr mit Heß, Schnorr, Cornelius u. a.; [illegible] Brüdern Grimm, Otfr. Müller, Heeren, Schlosser, Creuzer, Mittermeyer, [illegible]

gang Menzel u. a. Er studierte vornehmlich die rel. Kunst und die Legenden der Vorzeit und zeigte eine besondere Vorliebe für die Kunst des Mittelalters: „Vor allem, schreibt er, ist sie eine katholische; sie ist die imposanteste Offenbarung der Kirche, deren Kind ich bin, die glänzendste Schöpfung des Glaubens, den mir meine Väter hinterlassen haben. Ich betrachte die alten Denkmäler des Katholicismus mit ebensoviel Liebe als die Leute, welche ihr Leben und ihr Geld hingaben, um sie zu gründen; für mich vertreten sie nicht bloß eine Idee, eine Epoche, einen Glauben, die längst erloschen; es sind im Gegenteil die Symbole dessen, was am meisten Leben hat in meiner Seele.“ (**Du Vandalisme et du Catholicisme dans l'Art.**) „Man muß, schreibt er ferner, die Zeiten des Glaubens, die man so verleumderisch Zeiten der Finsternis genannt hat, wieder zu Ehren bringen . . . Daß man die Geschichte der katholischen Jahrhunderte so sehr vergessen und verachtet hat, das ist die Hauptursache des Sieges der Häresie und der Gottlosigkeit in den letzten Zeiten . . . Wir müssen das, was die Seele der katholischen Gesellschaft war, wiederum würdigen lernen, glauben, was sie glaubte, lieben, was sie liebte, fühlen, was sie fühlte. Man muß auch ihre Überlieferungen und ihre Legenden, den blühendsten Zweig der Traditionen, wiederum würdigen lernen . . .“ Die Frucht dieser Reisen und Studien war die Lebensbeschreibung der hl. Elisabeth von Ungarn, die 1836 erschien. „In Montalemberts Geist, schreibt dessen Biograph und Freund Foisset, der ihn wohl am besten gekannt hat, war nicht die geringste Spur von Rationalismus; der Glaube war ihm angeboren. Die Lebensgeschichten der Heiligen des Mittelalters bezauberten seine Phantasie und feuerten seine Frömmigkeit an; er stellte keine weitere Prüfungen an, er war unter dem Zauber. Dieses so herzliche und unbedingte Sichgehenlassen (**laisser aller**) ist es gerade, was seiner Geschichte der hl. Elisabeth ihren eigentümlichen Reiz verleiht.“ Danach können wir aber auch ermessen, was wir von seinem historischen Sinn zu halten und zu erwarten haben. — Im Jahre 1836 vermählte sich Montalembert mit einer Tochter des Grafen Felix de Mérode, welcher das Haupt der katholischen Partei in Belgien war. Im Monat Oktober 1842 mußte er sich, wegen der Gesundheit der Gräfin, nach der Insel Madeira begeben, woselbst er nahe an zwei Jahre blieb, während welcher Zeit er jedoch seine politische Thätigkeit fortsetzte, indem er mehrere Broschüren über die brennenden Tagesfragen schrieb.

In der Pairskammer war er der Vorkämpfer des Katholicismus; doch trennte er sich von der legitimistischen Partei und verhehlte nicht seine Sympathie für die aus der Julirevolution hervorgegangene Monarchie. Sein Streben war, für die katholische Kirche die verlorene geistige Macht wieder zu gewinnen. Lacordaire predigte damals mit großem Erfolg und zog alle Gebildeten an, sodaß Montalembert die besten Hoffnungen hegte, das Land wieder unter den Einfluß der Religion zu bringen. Er wollte eine festorganisierte katholische Partei gründen, fand jedoch wenig Anklang bei den Bischöfen, die vor der Einmischung der Laien in kirchliche und religiöse Fragen große Furcht hegten. In der Pairskammer verteidigte er in leidenschaftlichen Reden die Jesuiten, Polen, Griechenland, die Christen Syriens, Irland, den Sonderbund; immer trat die religiöse Frage in den Vordergrund: „Wir sind die Söhne der Kreuzfahrer, rief er einmal aus, und werden vor den Söhnen Voltaires nicht zurückweichen!“ Als Pius IX. den Stuhl Petri bestieg, hoffte Montalembert zuversichtlich den Sieg des liberalen Katholicismus; und als der neue Papst einige Reformen gewährte, nannte er ihn „den Abgott Europas“ (später aber, als er die Unfehlbarkeit beanspruchte, „den Götzen des Vatikan“); auch der Papst sprach mit großer Achtung von Montalembert: „Sein Name allein ist ein Lob; dies ist ein **vero campione.**“ Die Februarrevolution von 1848 erfreute zuerst Montalembert, welcher hoffte, daß sie zu Gunsten der Kirche ausfallen würde. Er wurde von dem Doubsdepartement zum Volksvertreter (**représentant du peuple**) in die Nationalversammlung gewählt, und vertrat auch hier die Sache der Kirche; er bekämpfte das allgemeine Stimmrecht, trug viel zum römischen Feldzug bei, und verteidigte den Prinzen Louis Napoleon, der sich Rom günstig zeigte. Zum Lohn für ihren Beistand erhielt die katholische Partei 1850 ein neues Unterrichtsgesetz (**Loi Falloux**), durch welches die Schulen in die Hände des Klerus geliefert wurden. Der Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 überraschte wohl Montalembert, doch trat er ihm bei, wurde Mitglied der **Commission consultative**, und von 1852—1857 des **Corps législatif**. Er mußte aber hier wie in seinen katholischen Bestrebungen erkennen, daß er nur ein Werkzeug in den Händen Anderer gewesen und eigentlich für die Gegner der Freiheit und für die der Religion gearbeitet hatte. Diese Zeit nannte er selbst die betrübteste und verdienstvollste seines Lebens: „Ich allein verteidigte die Ehre und die Freiheit Frankreichs, ohne daß

mir jemand dafür Dank wußte, ja ohne daß nur irgend jemand im Volke darauf zu achten schien. Ich kämpfte als ein Verzweifelter, wie in einem Keller ohne Luft noch Licht." So sehr er die Freiheit liebte, hatte er ihr doch schlechte Dienste geleistet, da er sie nie gegen die Angriffe Roms offen zu verteidigen wagte. Als er sich von aller öffentlichen Thätigkeit zurückgezogen hatte, vertrat er den liberalen Katholicismus nur noch in der Zeitschrift le Correspondant. Er erkannte bald, daß die kaiserliche Politik die weltliche Macht des Papstes bedrohte, und ahnte die verhängnisvollen Folgen des italienischen Feldzugs; seinen Befürchtungen gab er in der Schrift: Pie IX et la France en 1848 et en 1859 Ausdruck. Als im Jahre 1863 der liberale Katholizismus noch einmal auf dem Kongreß von Malines sich zu erheben versuchte, hielt Montalembert eine begeisterte Rede: „Ich erkläre es also, ich habe einen unüberwindlichen Abscheu gegen alle Verfolgungen und Gewaltthaten (supplices) die, unter dem Vorwand der Religion, an der Menschheit verübt werden. Die von katholischer Hand angezündeten Scheiterhaufen sind mir ebenso sehr ein Greuel als die Schaffote, auf welchen die Protestanten so viele Märtyrer hingeschlachtet haben. Den Knebel im Munde eines Mannes, der mit reinem Herzen seinen Glauben predigen will, fühle ich zwischen meinen eigenen Zähnen und er erfüllt mich mit schmerzlichem Entsetzen." Als eine Antwort darauf erschien im folgenden Jahre der Syllabus mit der Erklärung, „daß der Papst sich unmöglich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Kultur verständigen könne". Eine schmerzliche und langwierige Krankheit ertrug Montalembert mit der edelsten Geduld, und suchte Trost in den Studien seiner Jugend, daraus seine Histoire des Moines d'Occident (unvollendet geblieben) hervorging; es weht darin eine große Liebe für Christentum und Freiheit, jedoch vermißt man allzusehr den kritischen Sinn, den jedes Geschichtswerk erfordert. Sein Lebensende wurde durch die Verherrlichung der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes getrübt, welche Lacordaire „la plus grande insolence qui se soit encore autorisée du nom de Jésus Christ" nannte. Er starb, ehe sie vollzogen wurde. Was hätte er gethan, wenn er das Ende des vatikanischen Konzils erlebt hätte? Das kann man vielleicht aus folgendem Briefe schließen, den er am 9. Oktober 1869 an Lady Herbert schrieb: „Ich gehöre zur Opposition, soviel als nur möglich; jedoch bin ich entschlossen, was auch geschehen und so schwer es mir fallen mag, niemals die unverletzlichen Grenzen zu überschreiten . . . Die Kirche bleibt nichtsdestoweniger die Kirche, d. h. die einzige Inhaberin der Wahrheiten und der Tugenden, welche in der modernen Welt die notwendigsten und zugleich die am schwersten zu erringenden sind. Mehr als je hat sie, und sie allein, den Schlüssel der zwei größesten Geheimnisse des Menschenlebens, des Schmerzes und der Sünde. Auch bin ich für sie mit einer immer wachsenden Liebe und Ehrfurcht erfüllt . . ." Foisset berichtet, er habe sich drei Wochen vor seinem Tode folgendermaßen über diese Frage ausgesprochen: „Was mich anwidert, das ist nicht die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen, sondern seine Omnipotenz in den politischen Fragen, welche man als Folgerung der Unfehlbarkeit zum Dogma erheben würde." Derselbe behauptet, daß er sogar ausdrücklich erklärt hätte, daß er, wenn die Unfehlbarkeit proklamiert würde, sich unterwerfen würde, und zwar nicht bloß äußerlich: „Je n'arrangerai rien du tout. Je soumettrai ma volonté comme on la soumet en matière de foi. Le bon Dieu ne me demandera pas de combiner quoi que ce soit; il me demandera de soumettre mon intelligence et ma volonté, et je les soumettrai". Doch darf man diesem Berichte nicht unbedingtes Vertrauen schenken. Die liberalen Katholiken, Foisset, Montalembert, Gratry, Dupanloup u. a. übten allezeit gegenseitige Bewunderung und stellten die Ihrigen als die edelsten Ideale dar; darum muß man auch die Biographien Montalemberts mit großer Vorsicht lesen; er war keineswegs eine so engelhafte, fehlerlose Persönlichkeit, wie ihn seine Biographen und Lobredner Foisset, Perraud und Cochin darstellen; er war vielmehr eine äußerst heftige und gewaltsame Natur, ertrug schwer den Widerspruch und war oft sehr wenig liebenswürdig im Umgang; es fehlte ihm an Einsicht, sodaß alles, was er unternahm, fehlgeschlagen oder zu Gunsten seiner Gegner ausgefallen ist. Er teilte das Schicksal des französischen Gallicanismus, dem das vatikanische Konzil den Todesstoß brachte.

C. Pfender

Montanismus. — Quellen: Die Aussprüche der montanistischen Propheten s. bei [illegible] wetsch (s. u.) S. 197 ff. und A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums S. 560 ff. [illegible] Tertullians montanistische Schriften, bes. De pudicitia, De ieiunio, De monogamia [illegible] Schrift De ecstasi (7 BB.) ist verloren. Martyr. Carpi etc. Pass. Perpet. S. 13 ff. [illegible]

Gebh.; Hippolyt, Philos. VIII, 19. X, 25 f. In Dan. IV, 18—20; Pseudotertullian, Adv. omn. haer. 21; Eusebius KG V, 3. 16—19 (antim. Schriften aus dem Ende des 2. Jahrh.); Basilius, Ad Amph. ep. can. 1, 1 S. 576 f.; Didymus, De trinit. III, 41 MSG 39, 984 ff.; Hieronymus ep. 41 ad Marcellam (beide aus alter antim. Quelle); Epiphanius haer. 48. 49 (teils auf Hippolyts Syntagma beruhend, teils auf einem antim. Werk wahrscheinlich Hippolyts); Philastrius haer. 49 (nicht auch 51) 74—76; Makarius Magn. ed. Blondel S. 189, 9 ff.; Maruthas von Maipherkat, Ketzerkatalog (Harnack TU, NF, IV, 1 b S. 11 f); Augustin, De haer. 26 ff. 62 f. 86; Prädestinatus 26 ff. 62 f. 86; Germanus MSG 98 Sp. 44. (Zu Ascens. Jesaj. 3, 21—31, vgl. Harnack, Litt. Gesch. II, 575 f.). Litteratur: A. Neander, Allg. Gesch. d. christl. Rel. u. K. I, 3 (1827) S. 870 ff.; A. Schwegler, Der Mont. u. d. christl. Kirche des 2. Jahrh., Tüb. 1841; F. Chr. Baur, Wesen des Mont., Th. Jbb 1851, Heft 4; A. Hilgenfeld, Glossolalie, Leipz. 1850, S. 115 ff. Ketzerg. S. 560 ff.; A. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche², Bonn 1857, S. 462 ff.; N. Bonwetsch, Gesch. des Mont., Erl. 1881 (hier noch weit. Litt.), und D. Prophetie im apostol. und nachapostol. Zeitalter, ZkWL 1884 S. 460 ff.; Weizsäcker ThLZ 1882, Sp. 74 ff.; W. Möller in d. 2. Aufl. Bd X, 255 ff.; G. Salmon, DchrB III, 935 ff.; M. v. Engelhardt. Die ersten Versuche zur Aufrichtung d. wahren Christent. in e. Gem. v. Heiligen, Mitt. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rußl. 1881, S. 455 ff.; W. Belck, Gesch. d. Mont., Leipz. 1882 (zumeist unselbständiger Auszug aus Bonwetsch, vgl. GgA 1884, S. 352 ff.); D. Völter, Das Ursprungsjahr des Mont., ZwTh 27 S. 23 ff.; A. Harnack, Dogmengesch.³ I, 389 ff. ZThK I, 114 ff. Litt. Gesch. II, 363 ff. SBA 1898, S. 517 ff.; Die Mission und Ausbreitung d. Christent. in den ersten 3 Jahrh., Leipz. 1902, S. 479 f.; Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons, Erl. 1888, I S. 4 ff.; Die Chronologie des Mont., in Forsch. z. Gesch. d. neutestamentl. Kanons, V, 3 ff.; H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antim. Kampfes, Leipz. 1891; E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, und Urkunden aus dem antimont. Kampf, TU XI, 3. XII, 4 a; R. Seeberg, Dogmengesch. I, 65 ff.; J. Friedrich, Ueber die Cenones der Montanisten bei Hieronymus, SMA 1895, II, 207—221; Jülicher, Ein gall. Bischofsschreiben des 6. Jahrh. als Zeuge für die Verfassung der Montanistenkirche, ZKG 1896 (Bd 16) S. 664—671; Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus, Freib. 1899; E. C. Selwyn, The Christian Prophets and the Prophetic. Apocalypse, London 1900.

1. Chronologie. Als Ausgangspunkt für die Chronologie der montanistischen Bewegung hat zu dienen die Bemerkung des antimontanistischen Anonymus bei Euseb. V, 17, 4, daß seit dem Tod der montanistischen Prophetin Maximilla dreizehn Jahre kriegloser Zeit verflossen seien. An die Jahre vor 212—14 (so in m. Gesch. d. Mont.) ist nicht zu denken, schon weil hier von einem dauernden Frieden nicht wohl geredet werden kann (vgl. GgA 1884 S. 355 und Zahn V, 18 A.). Vielmehr wird der Anonymus (nach Hieron., De vir. ill. 40 Rhodon, für den noch Hilgenfeld, Ketzergesch. A. 949 sehr entschieden eintritt; eine Vermischung der Berichte des Anonymus und des Apollonius bei Eusebius durch Hieronymus bleibt doch wahrscheinlich, trotz der Berührung der Quelle des Hieronymus ep. 41 ad Marcellam mit der des Didymus, De trin. III, 41 und dieser wieder [41, 3] mit dem Anonymus, Eus. KG V, 16) unmittelbar vor den Wirren nach der Ermordung des Commodus, also etwa 192—193 geschrieben haben. Maximilla ist danach 179 gestorben. Ihres Todesjahres wird auch Epiph. haer. 48, 2 gedacht; es hat sich also der Erinnerung eingeprägt und ist polemisch verwertet worden, weil sie ihren Tod mit dem Weltende in Verbindung gebracht hatte. Epiphanius fügt hinzu, daß von da an bis auf seine Zeit d. h. bis zum 12. Jahr des Valentinian, Valens und Gratian (also 375 oder 376, vgl. Zahn, Gesch. d. Kan. II, 220 A. 1) 290 Jahre verflossen seien. Da aber an das Jahr 85 oder 86 als das Todesjahr der Maximilla unmöglich gedacht sein kann, ist in der That mit Zahn, Forsch. V, 30 nach der Verbesserung Scaligers *ἐννεακαίδεκα* für *ἐνενήκοντα* zu lesen (anders Harnack, Litt. Gesch. II, 1, 372 f.). Dann wäre das Jahr 156 oder 157 der Ausgangspunkt seiner Rechnung, d. h. aber das des Todes der Maximilla und nicht etwa des Zeitpunktes ihrer Weissagung, denn von jenem an beginnt die Zeit „nach" ihr (gegen Zahn, Forsch. V, 31). Eben dies Jahr 156/157, das 19. des Antoninus Pius, nennt Epiphanius haer. 48, 1 als das des Auftretens Montans. Es muß also ein ihm überliefertes Jahr sein. Nun hat aber Epiphanius kurz zuvor haer. 46, 1 bei Tatian für ein Kaiserjahr Mark Aurels ein solches des Antoninus Pius gesetzt (vgl. Zahn, Forsch. I, 282 f. II, 292). Ein gleiches hier zu vermuten sind wir berechtigt, denn das 19. Jahr Mark Aurels, 179, ist ja wirklich das Todesjahr der Maximilla, auf das haer. 48, 2 hinweist. Epiphanius hat dann 48, 1 das einzige ihm für die Zeit des Montanismus überlieferte Jahr zur chronologischen Datierung des Auftretens Montans verwertet (vgl. ThLBl. 1895, Sp. 218 gegen Zahn, Forsch. V, 31 f.). Für dieses selbst liegt dann freilich ein Datum nicht vor. Der Ano=

nymus des Eusebius V, 16, 7 nennt allerdings den Prokonsulat des Gratus. Es liegt nahe, das *κατὰ Γρᾶτον* für aus *κατὰ Κοδρᾶτον* entstanden zu halten (m. Gesch. d. M. u. Zahn, Forsch. V, 32 A.). Ein Quadratus war 155, ein anderer 166 kleinasiatischer Prokonsul, in eines der beiden Jahre wäre dann der Beginn der montanistischen Bewegung anzusetzen. Die Märtyrer zu Lyon 177 hatten Anlaß sich für den kirchlichen Frieden Kleinasiens zu verwenden. Die montanistische Bewegung muß damals schon eine längere Entwickelung hinter sich gehabt haben und stand keinenfalls in ihren ersten Anfängen (so Eus. V, 3, 4 *ἄρτι τότε πρῶτον*). Schon in dem von Serapion (Eus. V, 19, 3. 4) beigelegten Schreiben des Apollinaris scheinen Verwerfungsurteile über den Montanismus beigegeben gewesen zu sein (Zahn V, 5 ff.), mit Mitteilungen sogar über das Vorgeben bereits gestorbener Bischöfe. Ferner ist Maximilla nicht unwesentlich später gestorben als Montan und Priska (der Anonymus bei Eus. V, 16, 13 „nicht gleichzeitig, sondern ein jeder zur Zeit seines Todes"); es ist auch zu beachten, daß die über Verfolgungen von seiten der Kirche klagenden Prophetenaussprüche nur der Maximilla angehören. Somit kann das in der Chronik des Eusebius angegebene Jahr 172 nicht die Zeit des Auftretens Montans bezeichnen (so Voigt S. 51 ff.; auch Loofs, ThLZ 1894, S. 301 f.); wahrscheinlich beruht es darauf, daß Eusebius den in seiner Vorstellung mit der Anfangszeit des Montanismus verbundenen Apollinaris von Hierapolis dem J. 171 zuweisen zu sollen glaubte (Zahn V, 1 ff.; Harnack, Litt. Gesch. II, 1, 374). Einer vergeblich versuchten Überführung der Maximilla hat (wie der Anonymus Eus. V, 16, 17 f., so) der Antimontanist Apollonius Eus. V, 18, 13 im Zusammenhang mit dem etwa gleichzeitigen Martyrium des Thraseas gedacht. Diesen Thraseas nennt Polykrates in seiner Aufzählung nicht geographisch, sondern chronologisch geordneter kleinasiatischer Leuchten zwischen Polykarp und Sagaris, dessen Martyrium nach dem griechischen und syrischen Text unter Servilius Paulus (Eus. IV, 26, 3), richtiger (gegen Voigt S. 84 ff.) nach Rufin unter jenen Sergius Paulus fällt, der wahrscheinlich um 166/167 Prokonsul in Kleinasien war (m. Gesch. d. Mont. S. 142 und bes. Zahn V, 25 ff.; anders Harnack II, 1, 371 A. 5). Dies führt mindestens in die Anfänge der sechziger Jahre. Dazu kommt, daß die Gegnerschaft der später sogenannten Aloger gegen die johanneischen Schriften wahrscheinlich durch die Berufung der Montanisten auf dieselben hervorgerufen worden ist (vgl. Iren. III, 11, 9 und Epiph. haer. 51, 33); aber schon Melito hat die Verteidigung der johanneischen Schriften geführt. Haben ferner die montanistischen Propheten behauptet, die Prophetenangabe von Quadratus und der Ammia empfangen zu haben, so konnten diese zeitlich nicht zu weit zurückliegen. Den Quadratus aber nennt Eusebius III, 37, 1 gleich nach Ignatius und noch vor Papias (vgl. dazu auch Harnack II, 368 f.). Endlich aber zeigt der Bericht über das Martyrium Polykarps, daß zur Zeit desselben in Phrygien Neigungen vorhanden waren, die den montanistischen entsprechen; denn jener Quintus, der sich selbst als Christ angegeben hatte, wird mit Nachdruck als Phrygier und eben aus Phrygien gekommen bezeichnet, und die energische Erklärung des Berichts gegen das freiwillige Martyrium kann nicht unveranlaßt sein (Gesch. d. Mont. S. 143 f. Zahn V, 33). Gerade über Phrygien erging damals die Verfolgung (die vor Polykarp Märtyrer Gewordenen waren alle oder zum Teil aus Philadelphia, Mart. Polyc. 19, 1). Somit muß die montanistische Bewegung bald nach der Mitte des 2. Jahrh. ihren Anfang genommen haben. Unbestimmt sagt Didymus, De Trin. III, 41, 3 MSG 39 Sp. 989, Montan sei mehr als 100 Jahre nach Christi Himmelfahrt aufgetreten. Keinerlei festen Anhalt zur chronologischen Datierung bietet die Angabe bei Epiphanius haer. 51, 33, daß 93 Jahre nach der Himmelfahrt Jesu die Kirche durch die phrygische Häresie sei verwirrt worden, und daß nun nach 112 Jahren die damals ganz häretische Gemeinde zu Thyatira katholisch sei (dazu Zahn V, 35 ff.; Harnack II, 1, 376 ff.; anders G. Salmon, Hermathena VIII [1892] S. 189); aber auch nicht des Apollonius Bemerkung, vor 40 Jahren sei Montan hervorgetreten (Eus. V, 18, 12) und in dem durch dessen Ausdrucksweise erweckten irrigen Schein, als ob zur Zeit seiner Schrift noch eine der Prophetinnen lebe (vgl. Zahn V, 21 ff.; Harnack II, 1, S. 370).

2. Geschichte und Wesen des Montanismus. Um die Mitte des 2. christlichen Jahrhunderts begann sich eine Wandlung im Leben der Kirche zu vollziehen. [illegible] spottete man heidnischerseits zwar darüber, daß die Christen sich nur aus Ungebildeten, Sklaven und Frauen rekrutierten (vgl. z. B. Orig., C. Cels. III, 18. 44. VIII, 75). Aber die Apologeten sind ein Beweis dafür, daß jetzt auch weltliche Bildung in [illegible] eingekehrt war. Hatten ferner zuvor, wie AG 13, 1 ff. und die Didache zeigen, [illegible] die erste Autorität in den Gemeinden gebildet, so sind es jetzt die Inhaber [illegible]

neten Gemeindebeamtes, auf die man die Prädikate der Geistbegabten überträgt (**Mart. Polyc.** 5, 2. 12, 3. 16, 2). Schon weiß sich die Kirche als katholische gegenüber den Häretikern (ebd. 16, 2). Ihnen beginnt man das apostolische Schrifttum und die kirchliche Überlieferung entgegenzuhalten und wird sich so der maßgebenden Autorität derselben bewußt. Mit der größeren Gliederzahl war aber auch ein Eindringen irdischen Sinnes wie von selbst gegeben. Die lebendige Erwartung des Endes (1 Clem. 59, 4; Barn. 4, 3. 9; 15, 5 ff.; Did. 9, 3; 10, 5. 16; 2 Clem. 20, 2. 3), das Losungswort: „Die Welt vergehe, die Gnade komme" (Did. 10, 6) verlieren ihre beherrschende Macht, und man beginnt sich — nicht grundsätzlich, aber thatsächlich — auf eine längere Weltdauer einzurichten. Eine Reaktion hiergegen mit der um so energischeren Forderung, die anfängliche Gestalt der Kirche festzuhalten, konnte nicht ausbleiben. Gerade in Kleinasien aber mußte der Konflikt beider Richtungen akut werden und zum Austrag kommen. Hier hatte das Christentum schon seit der Wirksamkeit eines Paulus und Johannes die größte Ausbreitung gefunden. Hier herrschte in der Kirche auch das regste Leben, wie die kirchlichen und theologischen Größen und die Kämpfe über die Osterfeier und die Logoslehre bekunden. Vielleicht vollzog sich hier zuerst die Konsolidierung der Kirche in festen Formen. Andererseits hatte gerade diese Kirche prophetische Leuchten aufzuweisen (vgl. Euſ. III, 31. V, 1, 49. 3, 2); hier war daher besonderer Anlaß gegeben die prophetische Gabe, die zu erlöschen drohte, um so energischer zu erneutem Leben zu erwecken. Dazu mußten jene Verfolgungen, die über die kleinasiatische Kirche seit der Mitte des 2. Jahrhunderts immer wieder ergingen, den Gegensatz zur „Welt" verschärfen, die Erwartung des Endes steigern und prophetische Erscheinungen in verstärktem Maße hervorrufen.

Montan, erst kurz vorher Christ geworden, ist in einem Flecken Phrygiens als ein solcher Prophet und mit dem Anspruch eine neue Epoche der Prophetie zu begründen aufgetreten. Der Name „Phryger" oder „Kataphryger", mit dem seine Anhänger schon durch Clemens und Hippolyt bezeichnet werden, läßt erkennen, daß dem Montanismus ein nationaler Zug anhaftete, und daß man einen Zusammenhang wahrnehmen zu können glaubte zwischen der Weise der neuen Propheten und der Art phrygischer Religiosität. Nach Hieronymus war Montan vor seinem Christwerden Kybelepriester. Die „neue Prophetie" ist sicher nicht aus dem phrygischen Volkscharakter zu erklären, aber sie ist durch denselben und sein „eigentümliches Gemisch von wildem Enthusiasmus und von Ernst" (Harnack, Die Mission u. s. w. S. 479) beeinflußt. Das an die Weise ekstatischer Derwische im Montanismus Erinnernde und die Formen seiner Askese empfangen hierdurch ein Licht (vgl. Tert., **De ieiun.** 2).

Von Montan wird berichtet, daß er sich absichtlich in einen Zustand des Nichtwissens versetzt habe, der dann in einen solchen unfreiwilliger Raserei übergegangen sei (Euſ. V, 17, 2). Er selbst erblickte gerade in diesem Zurücktreten des Selbstbewußtseins des Propheten und in seiner Hingabe als willenloses Werkzeug an die Gottheit den Beweis für die in ihm erschienene Vollendung der Prophetie. „Siehe, der Mensch ist wie eine Leyer und ich fliege herzu wie ein Plektron", spricht der Geist durch ihn. „Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der in Ekstase versetzt die Herzen der Menschen, der auch das Herz den Menschen giebt" (Epiph., **haer.** 48, 4). Darum redet der Geist in der ersten Person, auch durch die Prophetinnen in Maskulinform, in kurz abgebrochenen Sätzen, ein Zeichen des Hervorbrechens aus der Tiefe des geisterfüllten Gemüts. Nicht ist der Geist dem Propheten, sondern der Prophet ist dem Geist unterthan. Einen Widerspruch gegen die kirchliche Sitte erblickte man in dieser Weise des Weissagens. Nun wird es auch vor Montan an ähnlichen Erscheinungen im christlichen Prophetentum nicht gefehlt haben (vgl. Celsus bei Orig., **C. Cels.** VII, 9). Die Didache hat Kp. 11 die Propheten in Bezug auf manches an ihrem Verhalten Befremdliche in Schutz zu nehmen. Auch machte die Theorie der Inspiration den Propheten zum willenlosen Organ (Athenag., **Suppl.** 7. 9; Hipp., **De ant.** 2; Pseudojust., **Cohort.** 8). Aber was wir von prophetischer Rede in den neutestamentlichen Schriften, bei Hermas, Ignatius, Polykarp vernehmen, trägt keinerlei Züge eines derwischartigen Enthusiasmus. Das ἐν πνεύματι λαλεῖν des Propheten setzte nicht nur voraus, daß es ein geistgewirktes war, sondern auch, daß es unabhängig von eigener Reflexion geschah (vgl. Ignat., **Ad Philad.** 7), aber für das Befremdetwerden der Antimontanisten durch die Weise der neuen Prophetie genügt doch nicht die Annahme, daß man damals an das Vorhandensein von Propheten in der kleinasiatischen Kirche nur noch glaubte (Harnack, TU II, 1, 127; Weizſ., ThLZ 1882 Sp. 78), sondern das ekstatische Reden Montans muß, mindestens graduell, andersartig gewesen sein als das in der Kirche übliche (vgl. Harnack, DG³ I, 392 „daß christl. Proph. so

gesprochen haben wie Montan . . . ist schwerlich das Gewöhnliche gewesen"; gegen Weinel S. 91). Die Montanisten beriefen sich für die Weise ihrer Prophetie auf die in der Schrift bezeugten Beispiele von Ekstase (Epiph., haer. 48, 1. 7; Tert., Adv. Marc. IV, 22; De an. 45. 21. 11; in seiner verlorenen Schrift De ecstasi). Zugleich aber ward ihnen die Weise ihrer Prophetie zum Beweis für die Größe dieser neuen Offenbarung: „Nicht sind die ersten Charismen den letzten gleich" (Epiph., haer. 48, 8). Sie ist nicht nur eine neutestamentliche gegenüber der alttestamentlichen, sondern auch die Vollendung des Gesetzes Christi. In ihr ist der verheißene „Paraklet" erschienen, der in alle Wahrheit leiten soll. Wegen der menschlichen Schwachheit (Jo 16, 12) sei erst jetzt dem kindlichen Zustand 1 Ko 13, 11 die volle Mannesreife gefolgt (Didym., De trin. III, 41, 2). Der Theolog des Montanismus, Tertullian, hat im Anschluß an die übliche Lehre von der allmählich offenbar werdenden Gerechtigkeit (vgl. z. B. Iren. IV, 13. 9, 3, später Method., Sympos. 1, 2 ff. 10, 1 ff.) darauf hingewiesen, daß wie in der Natur der Keim sich zu Stamm, Baum, Zweigen, Blättern, Knospe, Blüte entwickelt, so die anfänglich natürliche Gerechtigkeit durch Gesetz und Propheten, dann durch das Evangelium zunehme, bis sie durch den Parakleten zur Reife gelange. Die „neue Prophetie" bedeutet daher nicht nur die Behauptung der Prophetie gegen ihre Unterdrückung, sondern den Anspruch, weil das unmittelbar nahe Ende vorbereitend, das Leben in der Kirche zu bestimmen.

An eine Weitererschließung der Heilswahrheit denkt diese Prophetie so wenig wie die eines Hermas oder der Propheten der Didache. Wo prophetische Aussprüche dogmatische Fragen berühren, da war dies durch Auseinandersetzungen darüber in der Kirche veranlaßt und sollte nur die kirchliche Überlieferung bekräftigen. Von den Gnostikern erklärte die Prophetin Priska: „Sie hassen das Fleisch und sind doch Fleisch". Die Verhandlungen über die Logoschristologie werden die Aussprüche veranlaßt haben, Gott habe den Logos hervorgebracht wie die Wurzel den Stamm, die Quelle den Bach, die Sonne den Strahl, Aussagen, die von einem Tertullian trinitarisch gedeutet werden (Adv. Prax. 2. 8. 30), aber jedenfalls auf keinem dem Montanismus eigentümlichen Interesse beruhen, daher gerade auch der Monarchianismus von seinen Anhängern vertreten wurde (Hipp., Philos. VIII, 19; Pseudotert. 21; Did., De trin. III, 41, 1). Worte des Geistes durch Montan wie: „Ich bin der Vater, das Wort und der Paraklet" (Did., De trin. III, 41, 1) oder „Ich, Gott der Herr, der Allmächtige, weilend in einem Menschen" und „Weder ein Engel noch ein Gesandter, sondern ich Gott der Herr der Vater bin gekommen" (Epiph. 48, 11) sollen der Größe der neuen Offenbarung Ausdruck verleihen. Unklar bleibt, wie die in der Patrum doctrina de verbi incarnatione (Mai, Nova coll. VII, 69) mitgeteilten Worte aus den „Liedern Montans" von der Einen Natur und Wirkungsweise vor und nach der Menschwerdung zu verstehen sind. Nur das praktische Anliegen der montanistischen Zukunftserwartung führte zur Bestätigung der Auferstehungshoffnung (Tert., De resurr. 63) und reicheren Ausgestaltung der Eschatologie. So sollte das neue Jerusalem vor seiner Herabkunft in den Wolken geschaut werden (Tert., Adv. Marc. III, 24), Pepuza der Ort derselben sein (Epiph. 48, 14; 49, 1; Philastr. 49). Große Verheißungen gab der Paraklet den Seinen (vgl. Eus. V, 16, 9); so in Verstärkung von Mt 13, 43: „Der Gerechte wird leuchten hundertmal mehr denn die Sonne, die geringen Geretteten unter Euch werden leuchten hundertmal mehr denn der Mond" (Epiph. 48, 10). Kriege und Unruhen sollten dem nahen Ende vorangehen (Eus. V, 16, 18). — Die ganze Aufgabe der neuen Prophetie aber galt der Vorbereitung für das nahe Ende. Durch seine Erwartung sollte das ganze Leben des Christen bestimmt sein und deshalb durch entschlossene Weltverleugnung seine Gerechtigkeit vollkommen werden. Nicht neue Formen freilich führte die neue Prophetie zumeist ein, aber was bis dahin Sache der Freiheit gewesen, sollte nun Pflicht sein (Eus. V, 18, 2 ὁ νηστείας νομοθετήσας, Tert., De iei. 2. 10). Befürwortete die Kirche die nur einmalige Ehe und die Virginität (Justin, Apol. I, 29; Athenag., Suppl. 33; Theoph., Ad Autol. III, 15; Epiph. 48, 9), so beurteilte die neue Prophetie die zweite Ehe als Unzucht (Eus. V, 18, 2), schloß daher zweimal Verheiratete aus (Epiph. 48, 9; Tert., De pud. 1), und empfahl energisch die Virginität (Tert., De exh. cast. 1. 3. 4. 9. De mon. 3). Geschlechtliche Reinheit galt als Voraussetzung für den Empfang von Offenbarungen (Priska bei Tert., De exh. cast. 10). Die auf Freiwilligkeit beruhenden Fasten an den sog. Stationstagen wurden zumeist bis 6 (statt bis 3) Uhr nachmittags ausgedehnt und verpflichtend gemacht (Tert., De iei. 2. 14 stationes nostras ut indictas, quasdam vero et in serum constitutas). Dazu kamen Halbfasten, die sog. Xerophagien, bestehend in Enthaltung von Fleisch, Brühe und saftigen Früchten, ieiunia propria, wie es scheint, gleichzeitig mit den den Montanisten eigentümlichen

gemeinsamen Festen (Epiph. 48, 14; Philastr. 49 publice mysteria celebrant; Tert., De iei. 13). Wo in der Kirche ein Gegensatz zwischen laxerer und strengerer Sitte, erklärte der Montanismus nur die letztere für zulässig (Tert., De virg. vel. 1; De cor.). Sah auch die Kirche die vollkommenste Bewährung des Christen im Martyrium, so verwarf der Paraklet die Flucht in der Verfolgung und begeisterte dazu zum Martyrium sich herzuzudrängen. „Wollet nicht in Betten, noch in Kindesnöten und in weichlichen Fiebern zu sterben wünschen, sondern in Martyrien, damit verherrlicht werde, der für Euch gelitten (Tert., De fuga 9; De an. 55). „Wirst du Gegenstand öffentlicher Schmach, gut ist es dir; denn wer nicht bei den Menschen so veröffentlicht wird, wird bei Gott so veröffentlicht. Was schämst du dich Lob davon tragend. Macht erweist sich, wenn du geschaut wirst von den Menschen" (ebd.). Die Agathonike schließt sich freiwillig dem Martyrium des Karpus an (Mart. Carp. 42 ff. S. 16, 22 ff. ed. v. Gebh.). Gerade im Martyrium erweist sich die Kraft des Geistes, auf die sich der Montanismus berief (Eus. V, 16, 17; vgl. 16, 20; Tert., De fuga 14).

Alle jene Forderungen aber stellte der Paraklet, weil jetzt das Ende bevorsteht (gegen Weizsäcker, der auf die neue Gesetzgebung den Accent legt, S. 76; richtig v. Engelh. S. 156). Die Zeit der Ehe ist jetzt vorüber (Tert., Adv. Marc. I, 29 connubii res ... matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata), denn die letzte Verfolgung droht mit ihren besonderen Schrecknissen, daher man sich vom Verderben nicht freiend übereilen lassen darf (Tert., De exhort. cast. 9; De mon. 16; aber auch schon Ad uxor. I, 5). Wegen des Fortschritts der Zeiten (tempore iam collectiore) kann der Paraklet die Nachsicht eines Paulus abthun, wie einst Christus die des Moses (Tert., De mon. 14). In Bezug auf die Fasten spricht Tertullian es bestimmt aus, daß das eigentliche Motiv dafür nicht Askese, sondern Bereitung für die letzte Drangsal ist (De iei. 12 ad praemuniendam per nosmetipsos novissimorum temporum condicionem). Das Martyrium ist schon darum nicht mehr durch Loskaufen zu umgehen, weil jetzt der Antichrist vor der Thür steht, der nicht nach dem Geld, sondern nach dem Blut der Christen dürstet (Tert., De fuga 12); zur Erduldung des Martyriums aber reicht der Paraklet die Kraft dar (ebd. 14). Sünder sind vornehmlich deshalb in der Kirche nicht zu dulden, weil die Kirche sich als reine Braut Christi bereiten soll, den Bräutigam zu empfangen.

Angesichts des nahen Endes hat aber der Montanismus auch eine weitere Konsequenz nicht gescheut. Er veranlaßte seine Gläubigen, sich aus ihrer kirchlichen Gemeinschaft zu lösen (Philastr. 49; Epiph. 48, 1) und sich in Pepuza in Phrygien zu sammeln. Hier nämlich sollte nach einer der Priska gewordenen Offenbarung das obere Jerusalem herabkommen (Epiph. 49, 1; vgl. 48, 14; Philastr. 49). Montan hat es offenbar als jene Wüste angesehen, in welche nach Apk. 12, 14 die Gemeinde der Endzeit geflüchtet werden solle; denn so wird die Bezeichnung Pepuzas als eines nunmehr „wüsten" Ortes (Epiph. 48, 14) zu erkären sein (Gesch. d. Mont. 78 A. 3; Stud. z. Hipp., TU NF I, 2 S. 76). Hierhin wollte daher Montan seine Gläubigen aus der verderbten Welt und Weltkirche retten, um die Wiederkunft Christi zu erwarten. Von verwandten Erscheinungen berichtet Hippolyt, In Dan. IV, 18 f. In Syrien veranlaßte ein Bischof viele Christen mit Frau und Kindern Christo entgegen in die Wüste zu gehen; in den Bergen umherirrend hätten sie fast eine Verfolgung hervorgerufen. Ein anderer eifrig asketischer Bischof hat in Pontus auf Grund dreimaliger Traumgesichte das Ende als binnen Jahresfrist bevorstehend mit absoluter Gewißheit angekündigt und dadurch Vernachlässigung der Arbeit, Preisgeben der Besitztümer und Unterlassung von Eheschließungen veranlaßt. — In Pepuza hat Montan offenbar versucht, eine Gemeinde der Heiligen zu verwirklichen. Nicht die Absicht, eine Gemeinde von ihren bisherigen Beziehungen entnommenen Heiligen zu organisieren, hat ihn bestimmt, sondern die Erwartung der Parusie; aber von selbst ward dann hier der Mittelpunkt der Organisation, die er seinen Gläubigen zu geben verstand. Zugleich ordnete er zum Zweck der Propaganda Männer, die von seinen Anhängern Gaben einzuziehen hatten (Eus. V, 18, 2 ὁ πρακτῆρας καταστήσας, . . . ὁ ἐπ' ὀνόματος προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος; vgl. 18, 7), welche zur Besoldung der Evangelisten der neuen Prophetie dienten (ebd. ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον). Als Prophetinnen standen ihm zur Seite Priska (oder Priscilla) und Maximilla. Ihre Aussprüche wie die Montans wurden von ihren Anhängern gesammelt. Die Analogie zu den Evangelien, in die man sie setzte, zeigt sich schon darin, daß eine dieser Sammlungen als (προφητεία) κατὰ Ἀστήριον Οὐρβανόν bezeichnet war (Eus. V, 16, vgl. Gesch. d. Mont. 17). Eine Sammlung enthielt Montans eigene Aussprüche (Epiph. 48, 10 λέγει γὰρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ); zahlreicher

waren offenbar die der Weissagungen der Prophetinnen, da über solche vornehmlich geklagt wird, Cajus bei Eus. VI, 20; Hipp., Philos. VIII, 19; Epiph. 49, 2; Theodoret, Fab. haer. III, 2; Maruthas S. 12; Niceph. IV, 22; bes. aber Did., De trin. III, 41, 3. Eine solche Modifizierung war doch schon ein Weichen von dem Grundgedanken des Montanismus. Kräftige Unterstützung muß die Sache Montans an einem Alkibiades (Miltiades?) und Theodotus gefunden haben, da sie in den Augen der Zeitgenossen in Parallele mit ihm traten, ja geradezu als die Leiter der Bewegung erscheinen (vgl. Eus. V, 3, 4 τῶν ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον. V, 16, 3 κατὰ Μιλτιάδην); Theodot ward spöttisch als erster Sachwalter der neuen Prophetie bezeichnet (Eus. V, 16, 14). Eine ähnliche Stellung hatte wohl etwas später Themison inne (Eus. V, 16, 17 οἱ περὶ Θεμίσωνα; dazu Harnack, Litt. Gesch. II, 366). Die von ihm „in Nachahmung des Apostels" verfaßte καθολικὴ ἐπιστολή (Eus. V, 18, 5) fügte zur προφητεία auch einen ἀπόστολος (vgl. Gesch. d. Mont. S. 18 und Zahn, Gesch. d. Kan. I, 9 f.). In langjähriger naher Verbindung (Eus. V, 18, 6 ᾧ συνεσπιάται) mit einer Prophetin — wahrscheinlich Maximilla — lebte ein Märtyrer Alexander, der hohe Verehrung bei den Montanisten genoß (ebd.). Nachfolger der Gefährten der Propheten waren die Cenonen oder κοινωνοί, die in der ausgebildeten montanistischen Organisation die nächste Stellung nach den „Patriarchen", noch über den Bischöfen einnahmen. Zu dieser Deutung der „Cenonen" des Hieronymus ep. 41 hat mich (Gesch. d. Mont. S. 165 A. 3. 211) Cod. Iust. I, 5, 20 bestimmt; später ist besonders Hilgenfeld wiederholt (Ketzergesch. S. 578. 598; ZwTh 26, 107. 38, 635 ff.) für jene als Gefährten des Patriarchen eingetreten. Unzutreffend ist Friedrichs auf ein späteres Schreiben gallischer Bischöfe sich gründende Vermutung, daß es sich um sociae handele, d. h. um Nachfolgerinnen der Propheten, die am Altar kommuniziert hätten.

Nur ein Bruchteil der Anhänger Montans konnte natürlich die Lösung von allen bisherigen Verhältnissen vollziehen — wandten sich doch ganze Gemeinden, wie die zu Thyatira, Epiph. 51, 33, der neuen Prophetie zu, aber alle standen auch noch späterhin in lebendiger Beziehung zu Pepuza. Am Fest des Parakleten, also doch wohl zu Pfingsten, fanden sich ihre Abgesandten hier ein (Epiph. 48, 14 ἐκεῖ ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἁγιάζουσιν, Philastr. 49 publice mysteria celebrant), während sie selbst durch gemeinsames Fasten wenigstens im Geist teilnahmen (Tert., De iei. 13 ista solemnia . . . nos quoque in diversis provinciis fungimur in spiritu invicem repraesentati). Trauer und Freude kamen bei dieser Feier zum Ausdruck (Tert. l. c. dolere cum dolentibus et . . . congaudere gaudentibus); weissagende weißgekleidete Jungfrauen führten zu einem Klagen der Buße (Epiph. l. c.), aber eine Abendmahlsfeier schloß sich an, von der Gaben den zerstreuten Glaubensgenossen gesandt wurden (Philastr. 49).

Wie und wann sich diese Vereinigung zu einer selbstständigen Gemeinschaft der wahren Christen vollzog, bleibt unsicher. Ebenso läßt sich die Annahme Weizsäckers S. 75 f., daß erst seit 177 die Bewegung nach nur beschränktem Anfang größere Bedeutung gewonnen habe, nicht begründen. Keinenfalls wollten die der neuen Prophetie Gläubigen aufhören Glieder der Großkirche zu sein; zu einer Ausscheidung ist es wider ihren Willen gekommen. Lange hat die Kirche geschwankt, ehe sie sich definitiv gegen die neue Prophetie entschied. Unbegründete Ablehnung von Prophetie galt ihr ja als Sünde wider den heiligen Geist (Didache 11, 7; Iren. III, 11, 9). Dazu entsprach ihrem eigenen sittlichen Ideal, was die Propheten lehrten in Hinsicht des ehelichen Lebens, Fastens, des Martyriums, der gespannten Erwartung des Endes. Eusebius, der das Ringen der Kirche nach Klarheit und Einstimmigkeit des Urteils (Zahn, Forsch. V, 11) zu verschleiern sucht, muß wider Willen auf Grund seiner Quellen bezeugen, daß zunächst viele geneigt waren, die neue Prophetie als echte anzuerkennen (KG V, 3). Dennoch hat sich auch sehr bald ein scharfer Widerspruch gegen die neue Prophetie erhoben. Als Hauptkämpfer gegen sie in ihren Anfängen, d. h. noch bei Lebzeiten der Propheten (Zahn, Forsch. V, 8), nennt Eusebius den Apollinaris. In einem Brief des Serapion hat er ein Sendschreiben des Apollinaris mitgeteilt gefunden, dem auch Gutachten anderer Bischöfe gegen den Montanismus beigefügt waren (Eus. V, 19, 2). In einem solchen konnte bereits von dem Versuch eines, nunmehr bereits verstorbenen (Zahn, Forsch. V, A. 2), thracischen Bischofs berichtet werden, die Priska zu exorzisieren (Eus. V, 19, 3), wie dies später an Maximilla versucht worden ist (Eus. V, 16, 17; 18, 13). Auf verschiedenen [illegible] Kleinasiens (Eus. V, 16, 10) ward über diese Prophetie viel hin und her [illegible]. Mehr instinktiv empfand man die drohende Gefahr, und doch besaß man kein [illegible]

mit der man die Erscheinung als eine fremde kennzeichnen konnte. Ihre enthusiastische Art scheint zunächst Anstoß gegeben zu haben. Gegen sie wandte sich die Schrift des Miltiades *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (Euf. V, 17). Eine wesentliche Verschärfung des Gegensatzes stellen die später sogenannten Aloger (s. d. A. I, 386 5 und Zahn, Gesch. d. Kan. I, 240 ff.) dar, die wegen der montanistischen Berufung auf die Verheißung des Parakleten im 4. Evangelium und auf die Apokalypse alle johanneischen Schriften ablehnten und sie dem von Johannes bekämpften Kerinth zuwiesen (Iren. III, 11; Epiph. 51). Aber auch Gegner der letzteren wie der selbst als Prophet gefeierte Melito (vgl. seine Schrift *περὶ τοῦ διαβόλου* [l. *εὐαγγελίου*] *καὶ τῆς ἀποκα-* 10 *λύψεως Ἰωάννου*) müssen sich gegen die neue Prophetie ablehnend verhalten haben; dies wohl die Stellungnahme seiner Schrift *περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν* (Euf. IV, 26, 2). Die Anhänger der neuen Prophetie aber forderten den Geist auf, nur um so kühner zu zeugen (Euf. V, 16, 8. 9); und dieser urteilte nun mit scharfem Tadel über das Verderben der Kirche, während er zugleich an seinen Gläubigen des Amtes des Trostes wie 15 der Rüge waltete (ebd. 16, 9). In den siebziger Jahren des 2. Jahrh. muß die gegen die neue Prophetie feindselige Haltung zur herrschenden geworden sein. Jetzt klagen die Aussprüche der offenbar allein noch lebenden Prophetin Maximilla bitter über Verfolgung. Der Geist beschwert sich durch sie, daß er wie ein Wolf aus der Herde vertrieben werde, obwohl nicht Wolf, sondern Wort und Geist und Kraft (ebd. 16, 17). Der Herr habe 20 ihn gesandt mit der Aufgabe, wollend oder nicht wollend diesen neuen Bund und diese neue Verheißung zu offenbaren (Epiph. 48, 13). Er berief sich darauf, daß Christus ihn ja angekündigt: „Nicht mich höret, sondern Christus höret" (ebd. 48, 12)! Die Montanisten sahen den prophetischen Geist aus der Kirche vertrieben (Epiph. 51, 35), den von Christus Jo 16, 12 ff. verheißenen Parakleten verschmäht (Did., De trin. III, 41, 2), 25 die Weissagung Jesu Mt 23, 34 von der seinen Propheten bevorstehenden Verfolgung erfüllt (ebd. 41, 3). Die Ekstase der Propheten belegten sie mit Gen. 2, 7 ff.; Pf 116, 11; AG 10, 10 (Epiph. 48, 4. 7; vgl. Tert., Adv. Marc. IV, 22; V, 8; De an. 11. 21. 45 und Voigt S. 35 ff.), und sie wiesen hin auf die Beispiele neutestamentlicher Prophetie in AG 15, 32; 21, 11; 1 Ko 12, 28 und auf Johannes, die Töchter des Philippus, die 30 Ammia und Quadratus; das Recht von Prophetinnen sahen sie durch Mirjam und Debora begründet (Euf. V, 17, 3. 4; Epiph. 49, 2; 48, 8; Did. l. c. III, 41, 3; Hier. ep. 41, 2; Orig. in Cramers Cat. zu Co. S. 279). Ihre Gegner aber erklärten — in welchem Umfang diese Auseinandersetzungen schon jetzt statt hatten, läßt sich nicht feststellen — die Zeit der Prophetie für mit dem Täufer prinzipiell abgeschlossen (Philastr. 78; 35 Tert., De iei. 2. 11) und durch Christi Leiden besiegelt (Hier. ep. 41, 2). Die Weissagung des Herrn Mt 7, 15 und der Apostel 2 Th 2, 9; 1 Jo 4, 1—3 von falschen Propheten, besonders 1 Ti 4, 1 ff. von solchen, die hindern, ehelich zu werden und Enthaltung von Speisen fordern, erfülle sich hier (Epiph. 48, 8; Tert., De iei. 2. 15; De mon. 15). Vielleicht schon jetzt stellte man das Dilemma auf (Tert., De iei. 1. 11), 40 diese neue Prophetie sei, wenn geistgewirkt, teuflische Pseudoprophetie, wenn menschlich, so eine Erfindung des Antichristen und Häresie. Die Lehre, jetzt erst sei der Paraklet gekommen, sei eine Schmähung der Apostel, die dann der vollen Erkenntnis entbehrt hätten (Hipp., Philos. VIII, 19; Did. l. c. III, 41, 2; Hier. ep. 41, 1; Tert., De mon. 2). Die gesetzlichen Vorschriften dieser Prophetie aber zerstörten die christliche Freiheit 45 (Euf. V, 18, 2; Epiph. 48, 9; Hier. ep. 41, 3; Tert., De iei. 2; De mon. 11 f.), gössen den neuen Wein in alte Schläuche und galatisierten (Philastr. 75; Tert., De iei. 14), seien, in Widerspruch zu 1 Ko 7, 39 (Tert., De mon. 11), von unleidlicher Härte (Epiph. 48, 9; Tert., De mon. 2. 15; De pud. 1) und verleugneten, Jes 58, 4 f.; Ez 18, 23; Jer 8, 4; 3, 22; Pf 51, 18; Mc 7, 15; Mt 11, 19 widerstreitend, den Gott, der die 50 Buße des Sünders will (Hier. ep. 41, 3). Das Christentum bestehe im Glauben und in der Liebe und nicht in leeren Eingeweiden (Tert., De iei. 2). Vgl. Gesch. d. Mont. S. 162 f.

Um 177 sahen sich die Konfessoren und die Gemeinde zu Lyon veranlaßt, durch Schreiben an die kleinasiatischen Gemeinden wie an den Bischof Eleutherus zu Rom ein- 55 zugreifen. Ohne die Anschauungen der Montanisten zu teilen, müssen sie doch ein gewisses Gewährenlassen der Charismen befürwortet und eine friedliche Verständigung angestrebt haben (Euf. V, 3, 4 ff.; vgl. Zahn, Forsch. V, 43 ff.). Eleutherus scheint dennoch sich gegen den Montanismus erklärt zu haben; denn nach Tertullian, Adv. Prax. 1 hat Praxeas einen römischen Bischof daran gehindert, durch Anerkennung der neuen Prophetie 60 den Frieden in der kleinasiatischen Kirche wiederherzustellen, indem er ihm die Entschei-

dungen seiner Vorgänger entgegenhielt. Nach Voigt S. 71 und Zahn V, 49 war jener Bischof Viktor (vgl. Pseudotert., Adv. omn. haer. 25); für Eleutherus m. Gesch. d. Mont. S. 140. 174 und im ganzen auch Harnack, Litt. Gesch. II, 1, 375 f. Dagegen ist die Angabe des sog. Prädestinatus c. 26. 86 über Soter als bereits Gegner des Montanismus wertlos (gegen Voigt S. 71 ff., Zahn V, 51 ff. und Harnack II, 1, 369 f.), wie fast alle eigentümlichen Mitteilungen dieses Schriftstellers über ältere Vorgänge. — Nur allmählich hat sich die vollständige Ausscheidung des Montanismus aus der kirchlichen Gemeinschaft vollzogen. Noch um 192/193 fand der Anonymus Eus. V, 16, 4 die Kirche zu Ancyra von der neuen Prophetie ganz übertäubt; Apollonius hatte sie noch 40 Jahre nach Montans Auftreten zu bekämpfen, und Serapion von Antiochien um 200 mußte von ihrer Verwerflichkeit zu überzeugen suchen. Origenes (In Tit. IV, 696 de la Rue) und Dionysius (bei Basil. ep. II, 188 ad Amph. MSG 32 Sp. 664 f.) schwanken noch, ob die Montanisten als Schismatiker oder Häretiker anzusehen seien. Die Synode zu Ikonium um 230 versagte ihnen dagegen die Anerkennung ihrer Taufe (Cypr. ep. 75, 19). Namentlich in Phrygien und Galatien behaupteten sich jedoch die montanistischen Gemeinden, zum Teil vielleicht in einem gewissen Zusammenhang mit dem Novatianismus. Hatten sie sich schon früher als Pneumatiker gegenüber den Psychikern beurteilt, so sahen sie jetzt um so mehr stolz auf diese herab (Orig. l. c. „Ne accedas ad me quia mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus Dei non bibens vinum sicut illi). Wie sie selbst erklärten, daß von ihnen der christliche Glaube seinen Ausgang genommen (Athan., De syn. MSG. 26, 688), so galten sie auch in den Augen der draußen Stehenden als die Christen religionis antiquae (Acta Achat. 4, 8). Sie bewahrten von denen der Großkirche abweichende Ordnungen. So berechneten sie Ostern nur nach der Sonne und feierten es am 8. vor den Iden des April oder am darauffolgenden Sonntag (Sozom. VII, 18 u. a.; s. Gesch. d. M. 166 ff.). Frauen sollen bei ihnen selbst Presbyter und Bischöfe geworden sein, unter Berufung auf Ga 3, 28 (Epiph. 49, 2); weibliche Diakonen begründeten sie mit 1 Ti 3, 11 (Ambr. zu d. St.). Nach Hieronymus ep. 41 hielten sie 3, nach Maruthas (s. Bd XII, 392) 4 Fastenzeiten (TU NF. IV, 1 b S. 12). Was der Patriarch Germanus MSG 98, 44 von ihrer Lehre von 8 Himmeln und den Qualen der Verdammten berichtet, weist auf den Gebrauch von Apokalypsen. Die früher gegen die Christen überhaupt erhobenen Verleumdungen wurden jetzt gegen die Montanisten vorgebracht. Nach Maruthas l. c. sollten sie auch die Maria Göttin nennen und sagen, ein Archon habe sich mit ihr verbunden. Schon seit Konstantin ergingen gegen sie kaiserliche Erlasse, aber wenigstens in Phrygien und seiner Umgebung waren dieselben zunächst nicht durchzuführen (Sozom. II, 32). Schließlich konnte der Montanismus sein Dasein doch nur im Verborgenen fristen. Um 861 wurden auch die Gebeine Montans ausgegraben (Assem., Bibl. or. II, 11 S. 58).

Eine Erscheinung zunächst der kleinasiatischen Kirche, ist der Montanismus doch auch bald ins Abendland verpflanzt worden, aber in seiner bereits modifizierten Gestalt unter Zurückdrängung des Enthusiasmus und Hervorkehrung seiner sittlichen Forderungen. In Rom hat er durch Proklus (Tert., Adv. Val. 5; Pacian ep. I, 2) eine hervorragende Vertretung gefunden, dessen Dialog mit Cajus um 200–215 (Eus. II, 25, 6; III, 28. 31, 4; VI, 20, 3) statt hatte, und der im Unterschied von dem Montanisten Äschines die Logoslehre verfocht (Pseudotert. 21). Auch in In Dan. IV, 20, 3 sieht Hippolyt sich veranlaßt, gegen die montanistischen Fastenordnungen zu polemisieren. — Der große Montanist aber des Abendlandes ist Tertullian (s. d. A.). Der sittliche Ernst des Montanismus hat es ihm offenbar angethan. Schon zuvor durch den Kampf gegen alle Weltförmigkeit bestimmt (De spect., De idolol., De cultu fem.), hat Tertullian in der neuen Prophetie das göttliche Siegel auf seine Bestrebungen erblickt. Ihre Anerkennung scheint noch nicht sofort einen Bruch mit der Kirche in sich geschlossen zu haben; sie zählte ihre Anhänger unter den Gliedern der strengeren Partei (Tert., De virg. vel. 1). Die wahrscheinlich von Tertullian verfaßte Pass. Perpet. läßt montanistische Stimmungen nicht verkennen und gibt zugleich Kunde von Kämpfen innerhalb der karthagischen Gemeinde (cp. 13). Bereits De corona 1 erklärt Tertullian, der Anwalt der neuen Prophetie (Adv. Prax. 1), es fehle nur noch, daß man auch die Martyrien verwerfe, wie schon die Prophetien desselben Geistes, und redet von den Bischöfen der Kirche als [illegible] im Frieden, Hirschen im Streit; ebenso geißelt er De fuga 11 das Fliehen der [illegible]. Er war doch vornehmlich als Montanist der Vorkämpfer der Kirche gegen die [illegible], seiner Überzeugung nach dazu jetzt erst recht befähigt (De res. 63. De an. [illegible] Adv. [illegible]

Prax. 30). Aus dem Gottesdienst der gesonderten Montanistengemeinde berichtet Tertullian De an. 9, wie während der Feier von einer Visionärin geschaute Gesichte, in denen sie mit Engeln, ja mit dem Herrn verkehrte, Geheimnisse vernahm, die Herzen durchschaute und Heilmittel anwies, nachher von den Gemeindeleitern geprüft wurden. In De ecstasi hat Tertullian die montanistische Offenbarung, zum Teil speziell gegen Apollonius, vertreten (Hier., De vir. ill. 40). Seine weitere Auseinandersetzung mit der Kirche ist dann wie es scheint wesentlich im Gegensatz gegen Kallist von Rom erfolgt (Harnack, ZThK I, 114 ff.; Rolffs l. c.). So namentlich (doch s. auch Bd III 641, 14 ff.) in De pudicitia seine entrüstete Abweisung der Erklärung des römischen Bischofs über die Wiederannahme in Unzuchtsünden Gefallener. Nur der Geist in dem Pneumatiker soll in der Zuchtfrage entscheiden, nicht die Menge der Bischöfe (cp. 21). Gegen scheinbar echt evangelische Ausführungen (Harnack l. c.) bekämpft er in dem Schriftenpaar De monogamia und De ieiunio nicht minder schroff die Katholischen als die Psychiker, deren Esaussinn mißfällt, was des Geistes ist (De iei. 1. 17. De mon. 2). Wie wenig mit der Verwerfung des Montanismus alle Offenbarungen schon unterdrückt waren, zeigt das Beispiel Cyprians (vgl. Harnack, ZntlW III, 177 ff.). Den Rest der Tertullianisten bewog Augustin zur Rückkehr in die katholische Kirche (Aug., De haer. 86). Von dem Versuch der Begründung einer Tertullianistengemeinde in Rom erzählt Prädest. haer. 86.

Bonwetsch.

Monte Cassino. — Leo v. Ostia (gest. nach 1115), Chronicon Casinense (in MG Scr. VII, 581 sq.); Petrus Diakonus (gest. ca. 1188), De viris illustribus Casinensibus — später fortgesetzt durch Placidus Romanus (bis ca. 1600) und durch Angelus de Nuce in seinen Chronica s. monasterii Casinensis, Paris 1668. Vgl. Alfani Versus de situ, constructione et renovatione monasterii Casinensis (bei Ozanam, Documents inédits, Par. 1750, p. 261—268), sowie das Bullarium Casinense v. Cornel. Margarini, 2 tomi (t. I Venet. 1650; t. II Tuderti 1670).

Zusammenfassende Darstellungen aus den beiden letzten Jahrhunderten: Erasmus Gattula, Historia Abbatiae Casinensis per saeculorum seriem distributa, Pars I et II, Venet. 1733 (nebst 2 Teilen Accessiones, ibid. 1734). — Luigi Tosti, Storia della Badia di Monte-Cassino, 3 voll., Napoli 1841 ff. (neue Ausgabe in t. 14—16 seiner Opp. omnia, Rom 1888 f.). Andrea Caravita (Prefatto del Archivio Casinense), I codici e le arti a Monte-Cassino, 2 voll., Napoli 1870. — Vgl. W. Giesebrecht, De litterarum studiis apud Italos, Berlin 1844. Ferd. Hirsch, Desiderius v. M. Cassino, in den Forschungen z. d. Gesch. VII, 1—103. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen ꝛc. 6. Aufl. I, 167. 306 f. 417; II, 234 ff. 498. G. Krätzinger, Der Benediktinerorden und die Kultur, Heidelberg 1876. J. Peter, Le centenaire de St. Benoit au Mont-Cassino, in der Revue Chrétienne, Juillet 1781. Rickenbach, Monte Cassino von seiner Gründung bis zu seiner höchsten Blüte unter Abt Desiderius (gest. 1087), Einsiedeln 1884 f. G. Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia ꝛc., Berlin 1892, S. 51 ff. Gustave Clausse, Les origines bénédictines: Subiaco, Monte Cassino, Monte Oliveto, Paris 1899 (p. 81—110 wichtig bes. in baugeschichtlicher Hinsicht); O. Kaemmel, Herbstbilder aus Italien u. Sizilien, Leipz. 1900 (bes. S. 135—183 die Beschreibung des Gebäudekomplexes, wie er gegenwärtig ist).

Vgl. noch Reber, Art M. Cassino im KKL.² VIII, 1842 ff., sowie z. Teil die von uns im Art. „Benediktinerorden" (Bd II S. 584, 14—36) angef. Litteratur.

Die Gründungsgeschichte des Benediktiner-Mutterklosters hat im Art. „Benedikt von Nursia" Bd II S. 579, 13—58 bereits ihre Darstellung erfahren. Hier gilt es die besonderen Schicksale des Klosters seit Benedikt, seine Stellung inmitten der zahlreichen Tochterklöster und namentlich seine Einwirkung auf Kunst und Wissenschaft der Kirche in älterer wie neuerer Zeit zu betrachten. — Wie schon im römischen Altertum die Bergstadt der Casinaten (Casinum, Liv. IX, 28, 8; XXII, 13; XXVI, 9; vgl. Sil. It. IV, 227; Cic. Phil. II, 4 etc.) samt ihren Umgebungen Schauplatz mancher kriegerischen Ereignisse gewesen war, so hatte die auf ihren Trümmern errichtete, im Grenzgebiete zwischen Mittel- und Unteritalien gelegene Abtei das ganze Mittelalter hindurch wiederholte Feindseligkeiten und Zerstörungen zu bestehen. Unter den drei nächsten Äbten nach Benedikt (gest. 543): Konstantinus, Simplicius und Vitalis fanden zwar wiederholte Beunruhigungen durch barbarische Horden statt, aber die Gebeine des Heiligen und seiner Schwester Scholastika, beigesetzt an der Stätte des einst von jenem umgestürzten Apollo-Altars und frühzeitig als wunderthätig verehrt, erwiesen sich fürs Erste noch als hinreichender Schutz für die heilige Ansiedelung. Unter dem vierten Abte Bonitus fand durch die Longobarden eine erste Zerstörung des Klosters statt (589). Die Mönche entkamen sämtlich nach Rom, wohin sie auch (angeblich) die Original-Handschrift ihrer Ordensregel

samt den vom Stifter eingeführten Maßen für ihre täglichen Brot- und Weinrationen, die berühmte **libra** und **hemina**, retteten. Papst Pelagius II. gestattete ihnen unmittelbar neben dem lateranensischen Palast ein Kloster zu errichten, wo sie, besonders durch Gregor den Großen ausgezeichnet und mit weitreichendem Einflusse ausgestattet, fast 1½ Jahrhunderte hindurch ihren Sitz behielten (vgl. Bd II S. 582, [illegible]). In diese Zeit einer längeren Verödung Monte-Cassinos, in dessen Trümmern nur zeitweilig, wie es scheint, einzelne Anachoreten hausten, fällt die angebliche Entführung der Gebeine Benedikts und Scholastikas durch den fränkischen Mönch Aigulf nach dessen Kloster Fleury a. d. Loire (von wo die der Scholastika später nach Worms gekommen sein sollen). An diese etwa ins Jahr 653 zu setzende Translation der Reliquien Benedikts, um deren willen Fleury sich fortan den stolzen Namen **St. Benoît sur Loire** beilegte, knüpften sich langwierige Streitigkeiten zwischen den Mönchen des wiederhergestellten Monte-Cassino und den Floriacensern. Erstere behaupteten nach wie vor im Besitze der echten Reliquien des Ordensstifters und seiner Schwester zu sein, wofür eine Bulle des Papstes Zacharias angeführt werden kann, welche, wie es scheint, ihr thatsächliches Vorhandensein an der ursprünglichen Begräbnisstätte um das Jahr 742 voraussetzt. Der Streit wird gewöhnlich durch die Annahme, daß Aigulf und seine Gefährten lediglich einige Partikeln der beiden heiligen Leichname entführt haben, zu schlichten versucht (vgl. den Neobollandisten Van der Hecke in s. **Vita S. Berarii, Acta SS. 17. Oct., p. 152 sq.**, sowie die in **Anal. Boll. I, p. 75—84** edierte **Translatio S. Benedicti** [angeblich vom Jahre 830, in Wirklichkeit jedoch erst aus dem 9. Jahrhundert; s. Holder-Egger im NA. **XII**, 1886, S. 131 f.]).

Die erste Wiederherstellung des casinensischen Klosters erfolgte gegen 720 unter Papst Gregor II., und zwar durch den Abt Petronar aus Brescia, der von da an noch mehrere Jahrzehnte, bis zu seinem 750 erfolgten Tode, der Abtei vorstand und dieselbe zu neuer Blüte erhob. Unter ihm ging Willibald, erster Bischof von Eichstädt (seit 741), aus dem Kloster hervor und verbrachte Pippins Bruder Karlmann, der einstige ostfränkische Hausmeier, hier seine letzten Lebensjahre, der Sage nach Gänse und Lämmer hütend, ja einst in stiller Demut eine Züchtigung ins Angesicht ohne Versuch zur Rache hinnehmend. Papst Zacharias soll 748 jenes bis dahin in Rom gebliebene Autographon der Regel Benedikts, welches übrigens später (896) zu Teanum, angeblich bis auf ein das letzte Kapitel enthaltendes Blatt, durch eine Feuersbrunst zu Grunde ging, dem Kloster zurückerstattet, dasselbe auch mit Privilegien verschiedener Art ausgestattet und seine Bibliothek mit etlichen Bibelhandschriften, namentlich einem schönen Evangelienkodex „mit Miniaturmalerei und Vergoldung“ (**con figure miniate e dorature**) beschenkt haben (wegen der mehrfach dunklen Verhältnisse der Textgeschichte der Benediktusregel s. überhaupt Traube SMA 1898 und E. C. Butler im JthSt 1901, p. 458—468). Jedenfalls beginnt seit des Petronar' Verwaltung ein allmähliches Eingreifen Monte-Cassinos in die Litteratur- und Kunstentwickelung, wodurch es den auf diesem Gebiete teilweise ihm vorausgeeilten Tochterklöstern wie St. Gallen, Reichenau, Corvey ꝛc. ziemlich bald es gleich that. Paul Warnefried, der einstige Kanzler des letzten Longobardenkönigs Desiderius, war teils vor, teils nach seinem Aufenthalte am Hofe Karls d. Gr. Insasse unseres Klosters, wo er seine **Historia Longobardorum** sowie seine **Expositio in regulam S. Benedicti** schrieb. Kurz nach dieses berühmten Gelehrten Tode, der (wie Dahn nachgewiesen hat) wohl schon 795 zu setzen ist, wurde Gisolfus aus dem Geschlechte der Herzoge von Benevent Abt von Monte-Cassino (797—817), dessen Kirche und sonstige Gebäude damals wesentlich vergrößert und verschönert wurden. In die nächstfolgende Zeit fallen bedeutende Bereicherungen des Grundeigentums oder Patrimoniums der Abtei durch fürstliche Schenkungen. Als nicht unbedeutender Gelehrter galt Abt Bertharius (856 bis 884), der Auslegungen zu biblischen Büchern des Alten und Neuen Testamentes, aber auch Schriften über Grammatik und Medizin hinterließ (letztere teils pathologischen Inhalts, wie **De innumeris morbis**, teils pharmakologischen, wie **De innumeris remediorum utilitatibus**). An seinen Namen als ersten geschichtlichen Anhaltspunkt knüpft sich, was über Monte-Cassinos Verdienste um die Förderung der medizinischen Wissenschaft Italiens, vor Entstehung der Hochschule von Salerno als deren späterem Hauptsitze, überliefert wird. Irrig ist jedenfalls, daß eine förmliche Ärzteschule auf dem Monte-Cassino bestanden habe (s. dagegen Meyer, Gesch. der Bot. III, 135 f.; Haeser, Geschichte der Mediz., 3. Bearb. 1875, I, 615). Aber eine gute Krankenpflege und Heilanstalt mag das Kloster zeitweilig gehabt haben. Es geht dies daraus hervor, daß daselbst Kaiser Heinrich II. einst gegen ein Steinleiden dort Hilfe suchte und — angeblich durch [illegible]

Erscheinen des hl. Benedikt, um ihm den Stein auszuschneiden — sie auch fand. Auch hat Konstantin der Afrikaner, der berühmte Arzt und Naturforscher aus Salerno (gest. 1087), im Kloster des hl. Benedikt längere Zeit gewohnt und eine Sammlung von Medikamenten, das Vorbild für die klösterlichen Apotheken der Folgezeit daselbst eingerichtet. Salerno 5 hatte nachweislich schon seit 694 ein benediktinisches Kloster mit gutem Hospital; die Annahme, daß sowohl diese wohltätige Anstalt wie weiterhin das Entstehen der Ärzteschule ebendaselbst sich auf Einflüsse von Monte-Cassino her zurückführen, scheint nahe genug zu liegen (vgl. Laurie in d. „Universitas" 1886, sowie Acad. 1887, 22. Jan.).

Eine neue Epoche der Verödung des Klosters und des Exils seiner Mönche, diesmal von 10 fast 70jähriger Dauer, hob an mit einer Plünderung und Zerstörung durch die an der Liris-Mündung angesiedelten Saracenen, wobei jener Abt Bertharius am Altar der Kirche getötet wurde (884). Die überlebenden Mönche flohen nach Teano, unter Mitnahme einiger ihrer Heiligtümer und Dokumente, u. a. jenes Ur-Manuskripts der Regel, das aber fünf Jahre später in Flammen aufging (s. o.). Nach 30jährigem Verweilen in Teano unter 15 dem Schutze des dortigen Grafen, der freilich gleichzeitig einen beträchtlichen Teil der liegenden Güter des Klosters an sich riß, verlegten die Mönche ihren Sitz nach Capua, dazu bestimmt durch ihren Abt Johannes I., einen Vetter des capuanischen Fürsten und Erbauer einer schönen St. Benediktuskirche nebst daran stoßenden Klostergebäuden ebendaselbst (915). Allein sie fanden hier, teils unter dem genannten Abte, teils unter dessen 20 Nachfolgern seit 934, auch in moralischem Sinne ihr Capua. Die arg in Verfall geratene Zucht unternahm Abt Aligernus (949—985) wieder herzustellen, ein Neapolitaner, der wieder auf dem Monte-Cassino seinen Sitz nahm, in Anlehnung an Odos v. Clugny Grundsätze auf eine strengere Haltung seiner Mönche hinwirkte, einen Teil der geraubten Güter ans Kloster zurückbrachte, sie mit Kolonisten besetzte und mit neuen Kirchenbauten 25 versah, auch einiges zur Wiedereinführung wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen that (z. B. codicem evangeliorum auro et gemmis optimis adornavit, Chron. Casin. I, 33). Unter seinem Nachfolger Manso, der zum Verdruß und Abscheu des hl. Nilus von Gaëta eine üppige Hofhaltung einrichtete und viel mit herumfahrenden Sängern und verweltlichten Mönchen verkehrte (985—996), gingen Zucht und Ordnung des Klosters 30 wieder ziemlich zurück. Desgleichen später unter Atenulf (1011—1022), bis nach dessen Flucht der deutsch gesinnte Theobald (1022—35), unterstützt von dem damals Italien bereisenden Odilo v. Clugny, die strengeren Grundsätze wieder herstellte. Nach ihnen regierten dann die folgenden Äbte, namentlich Richer (1038—55), der vertraute Ratgeber und Freund Leos IX., dem dieser Papst die Kirche St. Croce in Gerusalemme zu Rom 35 schenkte, sowie der lothringische Prinz Friedrich (1056—57), der später als Stephan IX. Papst wurde, aber schon im folgenden Jahre starb. Die von Papst Viktor II. vollzogene Urkunde der Bestätigung dieses Abts Friedrich (eigenhändig geschrieben vom Kardinal Humbert sowie von diesem und von Hildebrand unterzeichnet, ist jüngst wieder aufgefunden worden (s. Kehr in den Gött. Nachrichten 1900, S. 104 f., und vgl. Hauck, KG Deutsch-40 lands III, 669 ff.; auch Mirbt, Art. „Humbert" in Bd VIII, 446,50 ff.).

Unter dieses Friedrich Nachfolger Desiderius (1059—87), der letztlich ebenfalls den päpstlichen Stuhl bestieg (als Viktor III., 1087, s. den A.), erlebte Monte-Cassino seine eigentliche Glanzepoche, eine fast 30jährige Zeit gleich mächtigen Einflusses nach außen, wie wohlgeordneter innerer Verhältnissen und guter Disziplin (s. Ferd. Hirsch, Desiderius 45 v. M. Cass., Forschungen VII, 1 ff. sowie G. Clausse l. c. p. 125—137). Desiderius war ein Fürstensohn aus dem Hause der Grafen von Marsi und Herren von Benevent, zugleich aber auch römischer Kardinalpriester vom Titel der hl. Cäcilia, in welches Amt Nikolaus II. ihn gleichzeitig mit seiner Erhebung zum Abte von M.-Cassino einsetzte. Seinem Kloster kam diese seine doppelte Machtstellung in nicht geringem Maße zu gut. 50 Er hob dasselbe auf alle Weise, brachte die Zahl der Mönche auf 200, restaurierte die Gebäude und baute insbesondere die Klosterbasilika mit großer Pracht, unter Herbeiziehung von Künstlern aus Oberitalien, Amalfi und Konstantinopel. Auf den in Konstantinopel gegossenen ehernen Thüren dieses Gebäudes ließ er die Namen der zahlreichen, damals im Besitz der Abtei befindlichen Ortschaften eingraben; bei der Einweihung, zu Anfang 55 Oktober 1071, wurde ein achttägiges glänzendes Kirchenfest im Beisein Alexanders II., Damianis und vieler anderer Kardinäle gefeiert (Clausse, a. a. O.). Auch zur Pflege der Wissenschaften trug Desiderius manches bei, wie er denn kostbar ausgestattete liturgische Bücher für den Gottesdienst herstellen ließ, den Chronisten Amatus (Verf. einer Historia Normannorum) sowie jenen Afrikaner Konstantin im Kloster beherbergte, auch 60 selber ein die medizinischen Studien berührendes Werk: „Über die Heilwunder des hl.

Benedikt", verfaßte, vor allem aber das Krankenhaus des Klosters vergrößerte und reich ausstattete. Über das hohe Ansehen, welches die Abtei damals sowie zum Teil schon unter Desiderius' Vorgängern bei der gesamten mittel- und unteritalischen Bevölkerung genoß, bemerkt Gregorovius (Geschichte Roms im MA IV, 157): „Die frechen Eroberer (Normannen) scheuten sich vielleicht weniger vor dem Fluche des Lateran, als sie vor dem Bannstrahl zurückbebten, den der Abt auf seinem wolkenhohen Berge wie ein kleiner Jupiter in Händen hielt und dann und wann auf ihre „nicht zusagenden" Häupter herunterwarf". M.-Cassino — „der Sinai des Abendlands", wie man es öfters genannt hat — war zugleich „das Mekka sowohl der südlichen Langobarden als der Normannen". „Sie plünderten, aber sie verehrten inbrünstig St. Benedikt und wallfahrteten psalmensingend zu seiner Gruft" (Gregorovius a. a. O.).

Auch unter Oderisius I. (1087–1105), dem Fortführer und Vollender mehrerer Bauten seines Vorgängers, namentlich jenes Krankenhauses, hielt das Kloster sich noch wesentlich auf der erstiegenen Höhe, sowohl in kirchlich-politischer, wie in litterarischer Hinsicht; desgleichen unter Abt Bruno, der zugleich Bischof von Segni war (1107–1123; vgl. B. Gigalski, Bruno, Bischof v. Segni, Münster 1898). Unter ihnen schrieb der berühmte Historiker Leo v. Ostia sein **Chronicon Casinense** (s. oben und vgl. Hurter, **Nomenclat. lit. IV,** 40**sq.**). — Weiterhin im 12. Jahrhundert und noch mehr im 13. trat zunächst ein Sinken der äußeren Macht ein, infolge vieler Übergriffe der unruhigen Feudalherren, sowie öfterer Anfeindungen durch die hohenstaufischen Kaiser, gegen welche es die munizipalen Freiheiten zu verteidigen galt. Einzelne tüchtige Schriftsteller zierten dennoch auch in diesen Zeiten die Abtei, namentlich der Litteraturhistoriker Petrus Diakonus, gest. um 1188, Fortsetzer jener Chronik und Verfasser des wertvollen Schriftsteller-Katalogs **De viris illustribus Casinensibus**, den später Placidus Romanus bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts fortführte (s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquelln im MA, [6]**II,** 236 f.). Auch blühten in dem Kloster einige Kunstzweige, besonders die Glasmalerei. — Kaiser Friedrich **II.** vertrieb 1240 die Mönche aus dem Kloster, besetzte dasselbe mit seinen Soldaten und machte viele der kostbaren Schätze zu Geld. Die Reorganisationsversuche des klugen und gelehrten Abtes Bernardus Ayglerius aus Lyon (1263–82), Verfassers einer neuen Auslegung der Ordensregel, sowie eines **Speculum monachorum** (worüber Hilarius Walter **O.S.B.** in d. **StMBCO.** 1900, S. 411 ff. zu vergleichen), erwiesen sich ebensowenig zu dauerhafter Wiederherstellung der immer mehr verfallenden Disziplin im stande, als Cölestins V. Versuch, die Benediktiner M.-Cassinos in Cölestiner umzuwandeln (1294), oder als Johanns **XXII.** Erhebung der Abtei zu einem Bistum und ihrer Mönche zu Kathedralgeistlichen (mittelst Bulle vom Jahre 1331). Ein Erdbeben im Jahre 1349 zerstörte die stolzen Bauten des Stifts fast gänzlich, so daß die wenigen übrig gebliebenen Mönche über ein Jahrzehnt in elenden Hütten auf den Trümmern wohnen mußten. Unter Urban V. nahm der von diesem Papste eingesetzte Abt Andreas de Faenza, vorher Camaldulensermönch, die notwendig gewordene äußere und innere Reorganisation seit 1370 in seine kräftige Hand, freilich ohne bleibende Erfolge zu erzielen (Clausse, p. 143 f.).

Wegen der reichen Einkünfte der Abtei geriet sie seit Mitte des 15. Jahrhunderts für längere Zeit in die Hände von weltlichen Kommendataräbten, die sie schonungslos ausraubten und die Disziplin aufs äußerste in Verfall brachten. Julius **II.** zwang 1504 das Kloster, die schon etwa 90 Jahre zuvor in Padua (durch Ludovico Barbo im Kloster der hl. Justina um 1414) begründete Reform der hl. Justina anzunehmen, welche seitdem den Namen der „Kongregation von Monte Cassino" erhielt (Helyot, **Ordres monastiques, VI,** 239 **sq.**). So wurde der eingerissenen Verweltlichung wenigstens in etwas gesteuert; doch blieb dieselbe in vieler Hinsicht immer noch groß genug. Eine prachtvolle bauliche Renovation wurde 1515 unter Abt Squarcialupi begonnen, nach einem von Bramante entworfenen Plan (Clausse 147 ff.).

Ungeheure Reichtümer besaß das Stift noch während des ganzen 16. Jahrhunderts: sein Abt verfügte über 4 Bistümer, 2 Fürstentümer, 20 Grafschaften, 350 Schlösser, 440 Dörfer und Villen, 336 Pachthöfe, 23 Seehäfen, 33 Inseln, 200 Mühlen, 1662 Kirchen; sein Einkommen wurde auf eine halbe Million Dukaten geschätzt (vgl. Häften, **Commentar. in vit. S. Benedicti, p.** 105). Wichtiger als diese materiellen Schätze erscheint, was Monte-Cassino bis herab auf unsere Zeit an Geistesschätzen und litterarischen Sammlungen bewahrt hat. Es ist in gewissem Sinne doch richtig, was einer seiner jüngsten Geschichtschreiber, der Archivpräfekt Caravita rühmt: während der 1300jährigen Geschichte seiner Abtei seien in ihr die Studien und die Liebe zu den Künsten niemals untergegangen.

Derselbe giebt den Bestand ihres Archivs — das schon Mabillon bei seinem Besuch des Klosters im Jahre 1685 (Iter Italicum, p. 125; vgl. Broglie, Mabillon II, p. 12 bis 17) als das bedeutendste von Italien und als eines der wertvollsten in ganz Europa rühmen durfte — an auf „über 1000 Urkunden von Fürsten, Königen, Kaisern und Päpsten, über 800 Handschriften teils auf Pergament, teils auf Papier aus der Zeit vor dem 14. Jahrhundert, sowie zahllose Papierhandschriften aus der späteren Zeit". Eine Verwertung dieses reichen Litteraturschatzes für die wissenschaftliche Arbeit weiterer Kreise haben erst die letzten Jahrzehnte gebracht. Seiner einstigen Bedeutung als Centralsitzes des mächtigsten aller katholischen Orden ist Monte-Cassino seit 1866 — wo es zum Nationaldenkmal des Königreichs Italien erklärt und in eine geistliche Erziehungsanstalt (mit etwa 40 Mönchen als Lehrern und 200 Zöglingen) verwandelt wurde — verlustig gegangen; aber es hat seit ebendieser Zeit durch Mitteilung seiner reichen litterarischen Schätze und Kunstdenkmäler an weiteste Kreise um so fruchtbringender zu wirken begonnen. Gegen die Zeit der 14. Centenarfeier der Geburt des Ordensstifters wurde ein Gesamtverzeichnis der Cassinenser Handschriften in mehreren Bänden Folio zu veröffentlichen begonnen (**Bibliotheca Casinensis, s. codicum mss. qui in tabulario Casinensi asservantur series, per paginas singillatim enucleata**, 5 voll. 1873–1894). Als Ergänzung der Hauptbibliothek und Mittel zu deren bequemeren Benutzung wurde 1899, bei der 1100jährigen Gedenkfeier des Paulus Diakonus (gest. 799), eine Handbibliothek für die Archiv- und Bibliothekbenutzer, unter dem Namen **Bibliotheca Paulina** (genauer: **Bibl. Consultationis a Paulo Diacono nuncupata**) errichtet. Zwei größere Publikationsserien bringen periodisch erscheinende Berichte über die Schätze der Bibliothek: das **Spicilegium Casinense** (mit mehr oder weniger belangreichen Textveröffentlichungen teils klassischen teils kirchlichen Inhalts — 4 Bde bis 1896) und die seit 1897 erscheinende Zeitschrift **Miscellanea Cassinese** mit abhandelnden Beiträgen und Urkunden zur Geschichte, Litteraturgeschichte und Kunstgeschichte Monte-Cassinos und des Benediktinerordens überhaupt. Auch die zur Illustration der Schriftarten der Casinenser Codices dienenden Farbendrucktafeln, welche 1876–84 unter dem Titel **Paleografia artistica di Montecassino** erschienen, sowie das die Miniaturen derselben Handschriften behandelnde Prachtwerk: **Le Miniature nei codici Cassinesi; documenti per la storia della miniatura in Italia** (2 Serien, 1888–1896) gehören zu diesen den litterarischen Ruhm des Ordens in neuem Glanze erstrahlen machenden Publikationen des Mutterklosters. Auf Behauptung des alten Ehrennamens ihres Sitzes als eines vor anderen einflußreichen Hauptherds und Brennpunkts der abendländisch-christlichen Kulturentwickelung sind also auch die dermaligen Insassen der ehrwürdigen Erzabtei mit rüstigem Eifer und nicht ohne guten Erfolg bedacht. **Zöckler.**

Montenegro. — Litteratur: Gopčević, Montenegro; P. Coquelle, Histoire du Monténégro; A. Shek, Allgem. Gesetzbuch ꝛc. für Montenegro.

Montenegro erhielt seine Grenzen und allseitig anerkannte staatliche Selbstständigkeit durch den Berliner Kongreß von 1878, so daß es heute 9030 qkm umfaßt, von 252 000 Seelen bewohnt. Zum serbischen Volke gehörig, sind die Montenegriner fast durchweg Mitglieder der orthodoxen Kirche, also dem orientalisch-christlichen Bekenntnis zugethan. Lange Zeit, von 1516—1851 (1852), unterstand das Ländchen geistlichen Fürsten. Aus Sorge nämlich, es würden die Häuptlinge durch Zwietracht Montenegros Selbstständigkeit zu Grunde richten, ließ der im Jahre 1516 gestorbene Fürst Georg durch dieselben schwören, nach seinem Tode dem damaligen Metropoliten oder Bischof die Fürstenwürde zu übertragen. Diese Einrichtung wurde beibehalten, während von vornherein ein weltlicher Statthalter für die Angelegenheiten der Bewaffnung und Kriegführung bestellt war. Die mit der Bezeichnung Wladika einander folgenden geistlichen Landesherren wurden von der versammelten Volksgemeinde gewählt, bis der kriegerische Wladika Daniel I. (1697–1737) seiner Familie, nach dem großen Dorfe Njegosch durch ihn benannt, die Nachfolge sicherte; nur mangels eines zulässigen männlichen Mitgliedes könne die Wahl auf ein solches aus anderer vornehmer Familie fallen. Aber die Anerkennung der geistlichen Würde durch den serbischen Patriarchen früher zu Ipek, später zu Karlowitz (oder auch jenen von Belgrad, 1750), ward für unerläßlich angesehen, während schon Peter der Große als politischer Protektor seiner Erklärung gemäß anerkannt ward. Erst 1852 wurde das Fürstentum gleichsam säkularisiert, da Danilo, der Neffe des letzten Wladika, sich durch eine neue Verfassung als weltlichen Fürsten anerkennen ließ, wovon nur dem Zaren durch besondere Gesandtschaft Mitteilung zu geben bestimmt wurde.

Die kirchliche Verwaltung des Landes untersteht nur dem Metropoliten von Cetinje, welcher eine größere Anzahl von Klöstern (13), sowie die von Popen besetzten Parochien, gegen 90, unter sich hat; deren Sprengel richtet sich größtenteils nach den Grenzen der 83 Kapetandistrikte des Staates.

Hinsichtlich des Schulwesens besteht der fürstlichen Verordnung gemäß allgemeine Schulpflicht (auf 4 Jahre); sie wird natürlich infolge der Landesbeschaffenheit und der verbreiteten großen Armut nicht strenge durchgeführt. Je eine Mittelschule in Cetinje, desgl. in Dulcigno und Podgoritza giebt von der Sorge für etwas höhere Bildung Zeugnis; eine höhere Töchterschule mit Pensionat besteht mit Erfolg schon seit bald 30 Jahren in Cetinje. — Außer der orthodoxen Kirche ist nur noch die römisch-katholische nennenswert vertreten, namentlich im Südosten des Landes; sie zählt im ganzen etwa 7000 Bekenner, welche den Bischöfen von Antivari und von Cattaro unterstehen. Die Seelsorge üben jedoch fast nur Konventualen aus, namentlich des Franziskanerordens. Erst seit 1886 ist die katholische Kirche durch das mit der Kurie in Rom abgeschlossene Konkordat unter die „staatlich anerkannten christlichen Religionsgesellschaften" aufgenommen und genießt die betr. Vorteile des neuen bürgerlichen Gesetzbuches von 1888. — Die Muhammedaner der i. J. 1878 gewonnenen Landesteile sind mindestens zur Hälfte ausgewandert, so daß ihre Zahl kaum mehr 3000 erreicht. Am meisten hielten sie sich in Dulcigno, woselbst etliche Dschamjen (Bethäuser) noch baulich in stand gehalten werden. — Für Glaubensgenossen evangelischer Kirchen fehlt es an aller Pastorierung, zumal auch fast nirgends protestantische Familien auf längere Dauer sich niedergelassen haben.

W. Götz.

Montes pietatis. — W. Endemann, Die nationalökonom. Grundsätze der canonistischen Lehre, Jhrbb. f. Nationalökonomie, I, 1863, S. 324 ff.; ders., Studien in der romanisch-kanonistischen Wirthschafts- u. Rechtslehre, I, 1874, S. 460 ff.; Uhlhorn, Liebesthätigkeit, II, S. 446; Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 2. Aufl. S. 402 f.

Montes pietatis (Monte de Pietà, Table de Prêt) sind ursprünglich milde Stiftungen zur Unterstützung Armer gewesen, die gegen ein zureichendes Pfand Geldvorschüsse ohne Zinszahlung empfingen, mit der Bedingung, die Vorschüsse zu einer bestimmten Zeit wieder zurückzugeben, im Unterlassungsfalle aber sich dem Verkaufe des Pfandes zu unterwerfen, um den Kapitalstock unverletzt zu erhalten, von dessen Zinsen die Vorschüsse gewährt wurden. Diese Montes pietatis hat man daher als Leihanstalten oder Leihhäuser zu betrachten; sie sollten die Armen namentlich auch davor schützen, den Wucherern anheimzufallen, gegen die selbst auf mehreren Konzilien Disziplinarbestimmungen erlassen worden waren. Zur Bestreitung der Verwaltungskosten fügte man dann eine Zinszahlung für die Geldvorschüsse hinzu, doch bestanden auch Anstalten fort, bei denen die Borgenden nur die Pfänder einsetzten, weil bestimmte Summen zur Deckung der Unkosten gestiftet waren. Die Montes pietatis sind später rein weltliche Anstalten geworden; sie entstanden in Italien, wo der Kardinal von Ostia 1463 in Orvieto ein derartiges Leihhaus errichtete; Pius II. hat es bestätigt. Seinem Beispiel folgte der Minorit Barnabas, der das Leihhaus zu Perugia 1467 in das Leben rief, es erhielt von Paul II. die Bestätigung. Irrig ist es, wenn Leo X. als derjenige Papst genannt wird, welcher die Montes pietatis zuerst (1515) bestätigt habe. Aber er hat dadurch das Unternehmen gefördert, daß er in der 10. Sitzung der 5. Lateransynode, 4. Mai 1515, die Konstitution Inter multiplices vorlegte, welche die Montes pietatis im allgemeinen billigte und ihre Gegner für exkommuniziert erklärte, Bullar. Rom. V, S. 621 ff. Ihre Einführung verbreitete sich bald nach der Lombardei und der venetianischen Terra ferma (nach Padua 1491), dann auch nach anderen Ländern, wie nach Frankreich, Holland, England ꝛc. In Deutschland hat Nürnberg 1498 ihre Einführung zuerst gesehen.

Neudecker † (Hauck).

Montfaucon, Bernard, gest. 1741. Litteratur: Tassin, Hist. littér. de la congrég. de Saint-Maur p. 585—616 (deutsche Ausgabe II, 292—343); Vanel, Les Bénédictins (Titel s. s. v. Martianay) p. 199—204; Emmanuel de Broglie, La société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés au 18. siècle: Bernard de Montfaucon et les Bernardins, 2 Bde, Paris 1891 (II, 311—323 eine interessante Autobiographie und -bibliographie M.s); H. Omont, B. de Montf. sa famille et ses premières années (Annales du midi 1892, p. 84—90), andere interessante Beiträge Omonts zu Montf. führt Tamizey [illegible] p. VII an.

Bernard de Montfaucon, lat. Montefalconius, geb. den 16. (oder 17., nicht [illegible]) [illegible] 1655 zu Soulatge (Dorf in Südfrankreich, Dep. Aude), 1719 Mitglied der Académie

des inscriptions et belles lettres, gest. 21. Dezember 1741 zu Paris, wo er in der Kirche St. Germain an der Seite seines großen Ordensbruders Mabillon begraben liegt. Aus altadeligem Geschlecht entsprossen, Sohn Timoleons von Montfaucon, Herrn von Roquetaillade (das dortige Schloß war der gewöhnliche Wohnsitz der Familie),
5 wurde Bernard für den Soldatenstand bestimmt, trat 1672 in die Armee und machte in den beiden folgenden Jahren als Freiwilliger den Feldzug des Marschalls Turenne gegen Deutschland mit, kehrte aber infolge einer Krankheit nach dem Tode seiner Eltern zu den verlassenen Studien zurück und trat 1675 in das zur Kongregation des hl. Maurus gehörige Benediktiner-Kloster La Daurade in Toulouse, wo er am 13. Mai 1676 Profeß
10 ablegte. Nach wechselndem Aufenthalt in verschiedenen Abteien — in Sorèze, wo er das Studium des Griechischen begann und die zahlreichen Handschriften der Klosterbibliothek durchforschte, La Grasse und Bordeaux — wurde M. 1687 von seinen Oberen nach Saint-Germain des Prés, dem wissenschaftlichen Centralpunkt des Ordens, berufen, wo er sich vorzüglich der Bearbeitung der griechischen Kirchenväter zuwandte. Schon
15 im nächsten Jahre erschienen die Analecta graeca sive varia opuscula graeca hactenus non edita, tomus primus (et unicus, Paris 1688, 4°), von M. zusammen mit Jac. Lopin und Ant. Pouget bearbeitet; 1690 folgte die Schrift La verité de l'histoire de Judith (2. éd. Paris 1692. 8°), worin M. die buchstäbliche Geschichtlichkeit dieses Buches zu erweisen sucht. Zehn Jahre nach den Analecta wurde die Ausgabe des Athanasius
20 vollendet (sein Mitarbeiter Lopin war 1693 gestorben), bis jetzt die beste Recension dieses Kirchenvaters, welche zugleich eine umfangreiche Biographie desselben und kritische Anmerkungen zu seinen Werken bietet (Athanasii archiepisc. Alexandrini opera omnia, Paris 1698, fol., 2 tomi in 3 voll.; emendatiora et quarto volumine aucta cur. Nic. Ant. Giustiniani, Patav. 1777, wiederholt bei MSG Bd 25—28). Da aber
25 für seine weiteren Pläne die Pariser Handschriften nicht ausreichten, so faßte er den Entschluß einer Reise nach Italien, die er in Begleitung seines Ordensgenossen Paul Briois (geb. in Paris 1666, gest. in Rom 10. Februar 1700) im Mai 1698 antrat. Ueber Mailand, wo sie Muratori kennen lernten, Parma, Modena, Venedig, Florenz, Bologna und Ravenna gelangten sie im September nach Rom. Fast drei Jahre blieb M. dort, eifrig
30 mit Studien beschäftigt und überall freundlichst aufgenommen; nach dem Tode des Generalprokurators Claude Estiennot (1699) war er eine Zeit lang Geschäftsträger seiner Kongregation. In diese Zeit halbamtlicher Thätigkeit fällt die von M. pseudonym gegen die Angriffe der Jesuiten verfaßte und persönlich dem Papst Innocenz XII. überreichte Schrift Vindiciae editionis S. Augustini a Benedictinis adornatae adversus
35 epistolam abbatis Germani, authore D. B. de Rivière (Romae 1699 u. ö. vgl. Backer-Sommervogel, Bibl. de la comp. de Jésus s. v. Langlois), über deren Veranlassung und glänzenden Erfolg im Art. Massuet (Bd XII, S. 412) gehandelt ist. Im März 1701 verließ er die ewige Stadt und kehrte nach Paris zurück, um sich ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu widmen. Dieser italienische Aufent-
40 halt wurde ein Wendepunkt auch in den Studien M.s, der von da an das gesamte Altertum nicht nur in seiner Litteratur, sondern auch in seinen monumentalen Erscheinungen umfaßte: auf der einen Seite sind es die Schriftsteller samt den Hilfsmitteln, welche Paläographie und die Schätze der Bibliotheken ihm boten, auf der anderen die Antiken besonders von Italien, Griechenland und Frankreich, die sein Interesse in
45 Anspruch nehmen. Zeuge dessen ist sein Diarium italicum, sive monumentorum veterum, bibliothecarum, musaeorum etc. notitiae singulares in itinerario italico collectae (Paris 1702, 4°), worin er einen ausführlichen Reisebericht, Inschriften sowohl des klassischen als des christlichen Altertums und des Mittelalters, Monumente, Bibliothekkataloge u. s. w. veröffentlicht. Wenige Jahre später folgte die Palaeographia
50 graeca, sive de ortu et progressu literarum graecarum, et de variis omnium saeculorum scriptionis graecae generibus (Paris 1708, Fol.) ein Meisterwerk, vollkommen mustergiltig für seine Zeit und jedem, der sich mit diesen Studien beschäftigt, unentbehrlich, eine Leistung, durch welche eine neue Disziplin nicht nur begründet, sondern auch vollendet wurde und die um so hervorragender ist, als M. gar keine Vorgänger
55 hatte, sondern alles aus Nichts geschaffen hat (vgl. Wattenbach, Schriftwesen im MA. 3. A. S. 37. 38 und Gardthausen, Griech. Paläogr., Leipzig 1879, S. 4—6). Die in der Palaeogr. gr. entwickelten Grundsätze wandte M. praktisch an in der nicht minder ausgezeichneten Bibliotheca Coisliniana olim Segueriana (Paris 1715, Fol.), dem Verzeichnis von vierhundert, jetzt einen Bestandteil der Pariser Nationalbibliothek bilden-
60 den griechischen Handschriften, welche nicht nur ausführlich beschrieben, sondern zum Teil

auch verglichen sind, selbstverständlich mit anecdota bene multa ex eadem bibl. desumta. Hier reihen wir, um diese, ich möchte sagen bibliothekarische Seite von M.s Thätigkeit abzuschließen, sogleich ein anderes wichtiges, noch jetzt nicht entbehrlich gewordenes Werk an, die Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova: ubi, quae innumeris pene mstorum bibliothecis continentur, ad quodvis literaturae genus spectantia et notatu digna, describuntur et indicantur (Paris 1739, 2 voll. fol.). Unedierte Texte veröffentlichte er in der Collectio nova patrum et scriptorum graecorum (Paris 1706, Fol., 2 Bde, enthaltend des Euseb. Cäsar. Kommentare zu den Psalmen und zu Jesaias, neuentdeckte kleinere Schriften des Athanasius und die christliche Ortskunde des „Indienfahrers“ Kosmas, s. Bardenhewer, Patrol. 2. A. S. 219 und 490). 1713 folgte die Sammlung der Fragmente der Hexapla des Origenes (Hexaplorum Origenis quae supersunt, zwei Foliobände), welche 160 Jahre lang zu den wertvollsten exegetischen Hilfsmitteln gehörte und erst jetzt durch die neue, 1875 in zwei Quartbänden vollendete, selbstverständlich viel vollständigere Ausgabe von Fr. Field abgelöst ist, welcher praef. p. IV seinen Vorgänger in der rühmendsten Weise anerkennt. 1718—1738 erschien die Ausgabe des fruchtbarsten griechischen Kirchenvaters (Joannis Chrysostomi opera omnia, Paris, 13 Foliobände, wiederholt Venet. 1734—1741, ed. Parisina altera emendata et aucta, 1835—1840, besorgt von L. Sinner und Th. Fix, abgedruckt bei MSG Bd 47—64) s. Bardenhewer l. l. 302 f. Der oben angedeutete Plan eines großen, das ganze Altertum in seiner sichtbaren Erscheinung umspannenden Werkes gelangte zur Ausführung in der für die damalige Zeit bewunderungswürdigen Riesenpublikation L'Antiquité expliquée et représentée en figures (Paris 1719), 10 Foliobände mit nahezu 1200 Kupfertafeln und fast 40000 gezeichneten Figuren. Binnen zwei Monaten waren die 1800 Exemplare vergriffen, eine zweite Auflage erschien 1722: im engen Anschluß an die Gliederung des Hauptwerkes noch fünf Supplementbände (Paris 1724). Zeitlich schloß M. mit der Mitte des 5. Jahrhunderts, dagegen werden in den einzelnen Kapiteln weder griechisches und römisches Leben von einander geschieden, noch Epochen in einem der beiden bezeichnet; das ganze Staatswesen des Altertums ist ausgeschlossen, sonst aber die Mythologie, das Religionswesen, das ganze Privat- und Verkehrsleben behandelt: Griechen und Römer sind als Mittelpunkt des Ganzen festgehalten, aber daneben in einem besonderen Bande (II, 2) die religiösen Denkmäler der Ägypter, Araber, Syrer, Perser, Skythen, Germanen, Gallier, Spanier, Karthager behandelt, dagegen die der Juden ausdrücklich ausgeschlossen (Details und Ausstellungen über ungenaue Zeichnungen, mangelnde Kritik u. s. w. siehe bei C. B. Stark, Archäologie der Kunst (1880), S. 143—146 u. ö.). Eine Fortsetzung des Ganzen, aber mit Beschränkung auf Frankreich, sind Les Monumens de la monarchie françoise (bis auf Heinrich IV.), von denen aber nur die erste, die dynastischen Denkmäler umfassende Abteilung, in fünf Foliobänden (Paris 1729—1733) erschienen ist. Von anderen Schriften M.s, der mit seinen Studien befruchtend auf die verschiedenen theologischen Hilfswissenschaften einwirkte, ist zu nennen (wegen der von ihm mit gewaltigem Material, aber anonym verfochtenen, schon von Eusebius ausgesprochenen Hypothese, daß die Therapeuten Christen waren) Le livre de Philon, de la vie contemplative, traduit sur l'original grec. Avec des observations, où l'on fait voir que les Therapeutes dont il parle étoient Chrétiens (Paris 1709, 8°), die zu dem Besten gehört, was in alter Zeit über de vita contempl. und über die strittige Frage geschrieben worden ist (Lucius, Die Therapeuten, Straßb. 1879, hat diese Hypothese, jedoch mit neuer Wendung, wieder aufgenommen; gegen dieselbe Wendland, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. Bd XXII (1896), 693—770; Zeller, Gesch. d. Phil. III, 2[4], 377—381): die über den Gegenstand mit Bouhier gewechselten Schriften sind vereinigt in den Lettres pour et contre sur la fameuse question, si les Solitaires, appellez Thérapeutes . . . étoient Chrétiens (Paris 1712, 8°). Die verschiedenen Abhandlungen, welche M. für die Mémoires de l'acad. des inscr. schrieb, finden sich aufgezählt in der Nouvelle Biographie générale XXXVI, 228 f. Seine umfangreiche Korrespondenz liegt in der Nationalbibliothek zu Paris; einzelne Partien davon sind herausgegeben von Valery, Correspondance inédite de Mabillon et de Montf. avec l'Italie (Paris 1846, 3 Bde), von Ulysse Capitaine, Correspondance de B. de M. avec le baron G. de Crassier (Liége 1855), von A. Dantier in den Archives des missions scientif. VI (1857), p. 308—353. 500—502, von Broglie in seiner oben genannten ausführlichen Biographie. Aus der kgl. Bibliothek in Kopenhagen (Briefsammlung Bolling) publizierte Em. Gigas viele Briefe von und an M. in den Lettres inédites de divers sa-

savants II, 1. 2 (Lettres des Bénédictins de la congrég. de St.-Maur 1652 1741), Kopenh. 1892–93, zwölf aus der franz. Sammlung „Wilhelm" Ph. Tamizey de Larroque, Bénédictins méridionaux (Bord. 1896); fünf aus der Staatsbibliothek in München J. A. Endres, Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern (Stuttg. 1899), n. XXXI–XXXV. **G. Laubmann.**

Moody, Dwight L., gest. 22. Dezember 1899. — The Life of Dwight L. Moody, by his son William R. Moody, Fleming H. Revel Company, New York, Chicago, Toronto 1900; Life and Labors of Dwight L. Moody, by Rev. Henry Davenport Northrop, D. D., Philadelphia, Pa: Globe Bible Publishing Co. 723 Chestnut St., Memorial Volume; Dwight L. Moody, Impressions and facts by Henry Drummond, New York, Mc Clure, Philipps & Co. 1900. — Eine gutgeschriebene Biographie von M. ist noch nicht vorhanden. Die erstgenannten zwei Werke geben eine Fülle von Material und Bildern, entbehren aber der Klarheit und Sichtung.

Dwight Lyman Moody, amerikanischer Erweckungsprediger, sogenannter Evangelist, wurde am 5. Februar 1837 in Northfield, Massachusetts, geboren. Er war das fünfte Kind von Edwin Moody und Betsy, geb. Holton. Der Vater starb bereits im Jahre 1841, die Familie in bitterer Armut zurücklassend. Die Geburt eines Zwillingspaares nach des Vaters Tode trug keineswegs zur Verbesserung der äußeren Umstände bei. Die Mutter aber war eine tapfere Frau und nahm die schwere Aufgabe, eine so zahlreiche Familie aufzuziehen, auf sich. Bald nach dem Ableben des Vaters wurden die sämtlichen Kinder von dem Pfarrer der Unitarierkirche in Northfield getauft. In derselben Kirche besuchten die Kinder regelmäßig Gottesdienst und Sonntagsschule; sie wurden auch dazu angehalten, Schüler für die Sonntagsschule zu werben. Die religiöse Ausbildung ließ viel zu wünschen übrig, doch herrschte im Moodyschen Hause ein christlicher Geist. Die Kinder wurden, so lange es anging, zur Schule geschickt, mußten aber schon in sehr jugendlichem Alter verdienen helfen, zu welchem Zwecke sie auf benachbarten Landgütern in Arbeit traten. Auch der junge Dwight mußte sich dazu bequemen; die Arbeit auf dem Lande sagte ihm aber nicht sonderlich zu. Als er in seinem 17. Lebensjahre einmal mit Fällen und Fortschaffen von Bäumen beschäftigt war, sagte er: „Ich bin diese Arbeit müde! Ich bleibe nicht mehr länger hier, ich gehe in die Stadt." Er wandte sich nach Boston, wo er nach längerem erfolglosem Suchen endlich Beschäftigung fand bei einem Onkel, der ein Schuhgeschäft betrieb. Er mußte dem Onkel versprechen, unbedingten Gehorsam zu leisten, regelmäßig zur Kirche und Sonntagsschule zu gehen und keinen Ort zu besuchen, an dem seine Mutter ihn nicht sehen dürfte. M. gab das Versprechen, blieb und bewährte sich; ja er erwies sich für das Geschäft von großem Vorteile, indem er auf der Straße die Waren ausrief und Leute, die ohne Absicht, etwas einzukaufen, vorbeigingen, überredete, einzutreten und sich etwas einzuhandeln. Sonntagsschule und Gottesdienst besuchte er in der Mount Vernon Kongregationalisten-Kirche. Sein Sonntagsschullehrer gewann großen Einfluß auf ihn; durch ihn wurde auch M.s „Bekehrung" herbeigeführt, welche am 16. Mai 1855 im rückwärtigen Teile des Schuhladens vor sich ging. Seine Aufnahme in die Gemeinde begegnete einigen Schwierigkeiten, da es ihm allzusehr an der Kenntnis der Lehre mangelte. Auf die Frage, durch welche That Christus sich ein besonderes Anrecht auf unsere Liebe und Gehorsam erworben habe, hatte er bei der Aufnahmeprüfung geantwortet: „Ich glaube, daß er ziemlich viel für uns gethan hat, aber ich weiß von nichts, das er im besonderen gethan hat." Er wurde zurückgestellt und erst ein Jahr später aufgenommen.

Nach zweijährigem Aufenthalte in Boston schienen ihm die Verhältnisse dort zu beschränkt; er verlangte nach einem größeren Wirkungskreise, den er in Chicago zu finden hoffte, wohin er im Herbste 1856 zog. Er fand daselbst bald lohnende Anstellung, erst als Verkäufer, dann als Reisender für größere Schuhwarenhandlungen. Seine bereits in Boston bewährte Methode, die Leute durch Zureden zum Kaufen zu bewegen, trug auch hier gute Früchte. Auch in kirchlicher Beziehung war er nicht unthätig; dieselbe Praxis, die er in seinem Berufe anwendete, versuchte er auch da; er mietete in der Plymouthkirche eine Bank und nahm sich vor, dieselbe in jedem Gottesdienste mit jungen Männern zu füllen. Zu diesem Zwecke rief er junge Leute auf der Straße an, besuchte sie in ihren Kosthäusern, ja holte sie sogar aus Wirtshäusern heraus. Bald konnte er sonntäglich vier Bänke besetzen. Nun verlegte er sich auch auf die Sonntagsschularbeit. In einer kleinen Missionssonntagsschule bot er sich als Lehrer an; er wurde aber nur unter der Bedingung angenommen, daß er seine eigenen Schüler bringe: am darauffolgenden Sonn-

tage erschien er mit achtzehn auf der Straße aufgelesenen Knaben, Schuhputzer, Straßenkehrer, und Zeitungsjungen im Sonntagsschulzimmer. Durch seine anhaltende Bemühung wuchs die kleine Sonntagsschule so sehr, daß ihr Raum nicht mehr ausreichte. Im Herbst 1858 beschloß M. die Gründung einer eigenen Sonntagsschule. Er mietete zu diesem Zwecke den über der nördlichen Markthalle gelegenen Saal, den er übrigens jeden Sonntag Morgen von dem Unrate reinigen mußte, den ein deutscher Verein am Abend vorher durch Bier- und Tanzbelustigung verursacht hatte. Mit dieser Sonntagsschule hatte er ungeheuren Erfolg; in kurzer Zeit war die Schülerzahl auf 1500 angewachsen. Durch die Schüler suchte M. dann auch auf die Eltern zu wirken. Er hielt an den Sonntagsabenden, später auch an Werktagsabenden Evangelisationsversammlungen; in diesen ließ er von Pfarrern und Studenten Predigten halten; bald fing er auch an, selbst als Redner aufzutreten. Kritisch gerichtete Leute mahnten ab; er mache zu viel grammatikalische Schnitzer. Einem, der ihm dies vorhielt, entgegnete Moody: „Sie kennen die Grammatik, was thun Sie damit für den Herrn?" Bald wuchs M.s Arbeit im Evangelisationswerke so, daß er sich vor die Frage gestellt sah, entweder dieses oder seinen Beruf aufzugeben; er entschied sich für das Letztere. Von da an war er unermüdlich thätig im persönlichen Herbeiholen von Alten und Jungen zu seinen Versammlungen und Sonntagsschulen. Während des Sezessionskrieges besuchte er mehrere Schlachtfelder, unmittelbar nachdem große Schlachten geschlagen waren, und leistete den Verwundeten leiblichen und geistlichen Beistand. Nach dem Kriege errichtete er ein für seine Sonntagsschul- und Evangelisationszwecke geeignetes Gebäude, die sogenannte **„Farwell-Hall"**, und als dieses unversehens niederbrannte, ein zweites unter dem gleichen Namen. Aber auch dieses zweite Haus wurde im Jahre 1871 bei dem großen Brande von Chicago in Asche gelegt. Hierauf wurde ein provisorisches Gebäude errichtet, bekannt unter dem Namen **North Side Tabernacle**, später wurde dasselbe durch eine großartige Kirche ersetzt.

Einen Wendepunkt in M.s Leben bedeutete seine Reise nach England, die er in Gemeinschaft mit dem Sänger und Komponisten zahlreicher Evangeliumslieder Ira D. Sankey unternahm. Dort hielt er in zahlreichen bedeutenden Städten Erweckungsversammlungen, deren Erfolg, wie von vielen kompetenten Männern (unter denen Henry Drummond) anerkannt wird, ein ungeheurer gewesen sein soll. Während dieser Reise wurde die Herausgabe des nunmehr überall bekannten Liederbuches, genannt **Gospel Hymns**, geplant und bewerkstelligt. Durch die Berichte, welche von England nach Amerika über M. kamen, wurde er in seinem eigenen Vaterlande erst weiteren Kreisen bekannt. Als er nach zweijähriger Abwesenheit zurückkehrte und in seiner alten Heimat in Northfield Wohnung nahm, erhielt er aus mehreren großen Städten Einladungen, „Bekehrungsfeldzüge" zu unternehmen. Die ersten solchen Kampagnen wurden in Brooklyn, Newyork und Philadelphia veranstaltet und waren alle von kolossalem Erfolge. Tausende lauschten den Worten des ernsten Mahners zur Umkehr und des freundlichen Rufers zum Heile in Christo. Seitdem und bis an sein Lebensende hat M. jede bedeutende Stadt der Vereinigten Staaten besucht und überall gleichen Erfolg geerntet.

Aber er beschränkte seine Arbeit nicht auf dieses Augenblickswerk. Das reiche Einkommen aus den **„Gospel Hymns"**, das er für sich zu verwenden ablehnte, setzte ihn in den Stand, mehrere Anstalten zu gründen, in welchen feste christliche Charaktere herangebildet werden sollten. Er gründete ein Seminar für Jünglinge und eines für Jungfrauen, beide in Northfield. In diesen Anstalten wird ein großer Teil der Zeit auf körperliche Arbeit verwandt. Dazu kam noch die Bibel-, Koch- und Nähschule, die in dem ehemaligen Northfielder Hotel eingerichtet wurde, und das Bibelinstitut in Chicago, in welchem Alt und Jung in der Kenntnis der Bibel gefördert werden sollen.

M. war verheiratet mit Emma C. Revel aus Chicago. Sein Familienleben soll ein außerordentlich liebliches gewesen sein. Seinen Sohn William betraute er mit der Abfassung seiner Biographie. Im November 1899 befand sich M. in Kansas City, wo er in der für die demokratische Nationalkonvention für 1900 errichteten Halle Versammlungen abhielt. Die Zahl seiner Zuhörer betrug dort in der Regel 10000—15000. Hier war es, wo M. seine letzte Ansprache hielt, und zwar am 16. November 1899. Am andern Tage mußte man ihn krankheitshalber mittelst Extrazuges in seine Heimat schaffen. Dort starb er am 22. Dezember infolge von Herzschwäche.

M. war eine durchaus lautere und aufrichtige Persönlichkeit. Ein Theologe war er nicht; die einzige Ausbildung, die er jemals genossen hat, gab ihm die Landschule in Northfield. Er war aber immer bereit, zu lernen; traf er mit Pfarrern zusammen, so

erkundigte er sich immer bei ihnen nach dem Verständnis ihm dunkler Bibelstellen. Er wollte niemals als Pfarrer im eigentlichen Sinne gelten, nur als ein Mann, der seinen Heiland im Herzen trägt und deshalb den Wunsch hat, andere mit gleichem Heile zu beglücken.

5 In seinen Erweckungsreden drang er auf sofortige Bekehrung, indem er sagte, Erlösung sei eine Gabe Gottes, die man jeden Augenblick in Empfang nehmen könne. Bei der Vorbereitung für seine Reden verfuhr er, wie H. Drummond erzählt, so, daß er große Briefumschläge nahm und dieselben mit Themen versah, wie z. B. Gnade, Ps 23, Evangelium. Dann zeichnete er sich fortwährend Gedanken auf, die ihm teils selbst kamen, 10 teils hatte er sie gehört oder gelesen; diese Aufzeichnungen, darunter viele Zeitungsausschnitte, Anekdoten u. a., steckte er dann in das bezügliche Kouvert, und wenn er eine Predigt zu halten hatte, nahm er eines der Kouverte vor, sichtete die „Punkte" und machte sich mit großer Schrift Notizen. Daß M. endlich völlig interdenomationell war, bedarf wohl bloß der Erwähnung. Auch litterarisch war er einigermaßen thätig; zu nennen wären: 15 „The Second Coming of Christ", 1887; „The Way and the Word", 1877; „The Secret of Power or The Secret of Success in Christian Life and Work", 1881; „The Way to God and How to Find it", 1884; „Glad Tidings", 1876; „Arrows and Anecdotes", 1877; „Best Thoughts and Discourses", 1877.

L. Brendel.

20 **Moralisten, englische.** — Selby-Bigge, British Moralists, Oxford 1897 (Texte u. Auszüge); C. F. Stäudlin, Gesch. d. christl. Moral, Göttingen 1808; E. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, Leipzig 1888/93; W. Gaß, Gesch. d. christl. Ethik, Berlin 1881/87; Feuerlein, Sittenlehre d. Christentums, Tübingen 1855; Jodl, Gesch. d. Ethik in der neueren Philosophie I, Stuttgart 1882; Tulloch, Rational philosophy and christian philosophy in England during the 17 th. 25 cent.², Edingburgh 1874; Leslie Stephen, History of English thought in the 18 th. cent.², London 1881; Buckle, Gesch. d. Civilisation in England, deutsch von Ruge I, Leipzig 1864; Abbey u. Overton, The English church in 18 th. cent.², London 1896; J. H. Fichte, Philosophische Lehren von Recht, Staat u. Sitte seit Mitte des 18. Jahrh.s (System der Ethik I), Leipzig 1850; Ch. Garve, Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre, Breslau 30 1798; Rémusat, Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, Paris 1875; V. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au 18ième siècle, Paris 1840–41; P. Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale³, Paris 1887; W. Bender, Metaphysik und Asketik, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 1893; Troeltsch, Grundprobleme d. Ethik, Z. f. Th. u. K. 1902; M. Guyau, La morale anglaise con- 35 temporaine, Paris 1900 (betrifft das 19. Jahrh., aber giebt systematische Kritik der gesamten englischen Moral); H. Sidgwick, Art. „Ethics" der Encycl. Britannica⁹, Bd VIII.

Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts leisten für die Ethik, was die englischen Deisten der gleichen Zeit für die Religionswissenschaft geleistet haben. Wie diese den Bruch mit den der katholischen und protestantischen Dogmatik gemeinsamen religions- 40 philosophischen Voraussetzungen vollzogen und von einem psychologisch-metaphysisch begründeten Idealbegriff der Religion aus auf Grund einer psychologisch-phänomenologischen Religionsanalyse sowie einer universal-historischen, vergleichenden Religionsbetrachtung die Grundlage der Religionstheorie des 18. Jahrhunderts und damit der modernen Religionsphilosophie überhaupt gelegt haben, so haben jene den Bruch mit den begrifflichen Vor- 45 aussetzungen der bisherigen dogmatisch begründeten, Staat, Kirche und Privatleben regelnden Moral vollzogen und das Begriffsschema geschaffen, innerhalb dessen die moderne wissenschaftliche Ethik entstand, und von dem aus auch die bisherige christliche Ethik eine neue wissenschaftliche Stellung suchen mußte. Beide sind gemeinsam das Ergebnis des großen von der englischen Revolution gegebenen Anstoßes, der für das 18. Jahrhundert das- 50 selbe bedeutet, was die Reformation und Renaissance für das 16. und 17. und was die französische Revolution für das 19. bedeutet. Beide zeigen den gemeinsamen Doppelcharakter des Ausgangspunktes von den kirchlich-scholastischen Begriffen und der Aufnahme der bis dahin zurückgedrängten Renaissance-Elemente; beide aber vereinigen diese Antriebe nicht etwa eklektisch, sondern mit der vorwärtsdringenden Kraft originaler Theorien. 55 Sie sind getragen von der sich mächtig hebenden kulturellen und politischen Stellung Englands und insofern nur Bestandteile der dort sich bildenden umfassenden geistigen Arbeit, welche alle Probleme der Wissenschaft in dem neuen Geiste der Beobachtung und Erfahrung bearbeitete und dabei jene Spezialisierung der Einzelwissenschaft begründete, die für Natur- und Geisteswissenschaft gleich bedeutsam wurde. So sind hier Religions- 60 wissenschaft und Ethik Einzelwissenschaften von besonderen Methoden und Problemen

geworden in relativer Selbstständigkeit gegeneinander, ebenso wie die in Erkenntnistheorie und Psychologie sich auflösende Metaphysik, die Ästhetik, Politik, Volkswirtschaftslehre zu Einzelwissenschaften mit neuen Grundlagen geworden sind. Darin äußert sich der beobachtende und analysierende Geist der Engländer. Dem Kontinent blieb es überlassen, von diesem neuen Boden aus wieder abschließende allgemeine Begriffe zu suchen. Aber die Basis dieser neuen Begriffsbildung ist überall und besonders in der Ethik von den Engländern geschaffen worden, und sie haben daher der kontinentalen Arbeit den Stoff und die wichtigsten Antriebe zu seiner Bearbeitung zugeführt.

Das Wesen der Arbeit der englischen Moralisten besteht darin: 1. daß sie den von der christlichen Ethik endgiltig praktisch herausgearbeiteten Begriff der Autonomie des Sittlichen wissenschaftlich zu fassen und auf alle ethische Urteile zu übertragen suchten, sowie daß sie neben die Zwecke der christlichen Ethik teils feindselig und auflösend, teils ergänzend, teils vermittelnd die in ihrer Selbstständigkeit sich praktisch offenbarenden weltlichen Zwecke setzten; 2. daß sie an Stelle der bisherigen Ableitung des Sittlichen aus dogmatischen Autoritätslehren und aus der supranatural-dualistischen Erlösungs- und Gnadenlehre die Methode einer immanent-psychologischen Analyse ihren Untersuchungen zu Grunde legten. Daraus ergiebt sich die Aufgabe, zu zeigen 1. die Herausarbeitung der Autonomie und der Ergänzungsbedürftigkeit des christlich-religiösen Zweckes aus der christlich-dogmatisch-ethischen Entwickelung; 2. die Einführung der psychologisch-analysierenden Methode; 3. die Theorien der englischen Ethiker; 4. Bedeutung und historische Wirkung dieser Theorien.

I. 1. Maßgebend für die neue Grundlegung der Ethik ist zunächst immer noch die von den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung an sich bildende Formation der ethischen Ideen im Katholicismus. Aus den hier zusammengefaßten Kräften und ihren Entwickelungen ist alles weitere entstanden. Das Charakteristische dieses Systems ist, daß es die ursprünglich wesentlich transcendente, rein religiös auf das Weltende und vollkommen gottinnige Leben gerichtete christliche Ethik seit dem Zurücktreten der Eschatologie und seit dem Eintritt positiver Auseinandersetzungen mit der Kulturwelt in Verbindung mit der antiken Kultur und vor allem mit ihren philosoph-ethischen Theorien setzen lernte. Dabei verschmolzen sich die religiösen Elemente des Christentums mit den religiösen der mystischen Spekulation und die allmählich hervortretenden kulturellen Elemente des Christentums mit der antiken Kulturethik. Die Sicherstellung der christlichen Elemente in diesem großen Amalgamierungsprozeß erfolgte im Zusammenhang mit der ganzen supranatural-kirchlichen Objektivierung des Christentums durch die Idee des übernatürlichen Kirchen- und Gnadeninstituts, das, auf besonderer einzigartiger göttlicher That beruhend, dem Handeln sowohl ein übernatürliches Ziel steckte als ihm übernatürliche, der erbsündigen Schwäche entgegengesetzte Kräfte verlieh. In Bibel und Kirche auf übernatürliche Weise geoffenbart, war das Ziel auch inhaltlich übernatürlich, insofern die Gnadenethik dem kreatürlich-menschlichen Wesen in der Anteilnahme an der göttlichen Wesenssubstanz ein das Wesen der Kreatürlichkeit durch besonderen göttlichen Gnadenentschluß überschreitendes Ziel gewährt. Hierfür wurden die mystischen neuplatonischen Theorien zur begrifflichen Begründung herangezogen, insofern die Teilnahme am göttlichen esse als ein Ausnahmefall von der allgemein kreatürlichen Ordnung konstruiert und dieses mystische summum bonum nur durch besondere übernatürliche und sakramentale Gnadenwunder d. h. durch eine nicht dem kreatürlichen und obendrein sündigen Willen, sondern nur dem psychologischen Wunder der Gnade entspringende Kraft realisierbar gedacht wurde. Darin hat der Wechsel der katholischen Ethik zwischen prinzipieller Weltflucht der Seelen und prinzipieller Weltherrschaft des Kircheninstituts seinen Grund. Auf der anderen Seite aber die Geltung einer normalen natürlichen Sphäre neben der Gnadenethik anerkannt und deshalb eine auf der Idee kreatürlicher Zwecke und kreatürlicher Kräfte beruhende, an sich ebenfalls auf Gott, aber eben nur auf gewöhnlich kreatürliche Weise, zurückzuführende natürliche Ethik anerkannt, die es als Unterbau und Vorstufe, sowie als Objekt der Gnadenethik zu würdigen und nach kirchlichen Gesichtspunkten zu leiten galt, um damit eine gewisse Übereinstimmung dieser beiden entgegengesetzten Ethiken herbeizuführen. Darin hat der Ausbau des Katholicismus zu einem grandiosen, irdische und himmlische Welt, natürliche und übernatürliche Kräfte, Staat und Kirche umfassenden Kultursystem [illegible] die unaufhebliche Spannung zwischen mönchisch-klerikaler und laienhaft bürgerlicher Moral ihren Grund. Diese natürliche Ethik wurde begrifflich konstruiert durch die Herausarbeitung der bereits von der Antike breit ausgearbeiteten Kategorie der lex naturae, die [illegible] natürlichen Welt- und Seelenbeschaffenheit und der dieser Beschaffenheit zu [illegible]

liegenden kosmischen Vernunft die innerweltlichen sittlichen Aufgaben und Kräfte ableitet, wobei das Mittelalter in diese lex naturae neben den ursprünglichen individualistischen, völkerrechtlich-kosmopolitischen und privatrechtlichen Bestandteilen (Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1891 S. 614—623) vor allem den aristotelischen Staatsbegriff hinein arbeitete (Gierke, Althusius S. 270—274, 13). Der vage, an die Idee des Imperiums angelehnte, Städte und ständische Gliederung in sich befassende Begriff des Staates wurde im Zusammenhang mit dem die Prinzipien von Recht, Moral und Wirtschaft enthaltenden Begriff der lex naturae der eigentliche Träger der vom Katholicismus neben dem übernatürlichen Zweck anerkannten weltlich-sittlichen Zwecke. Die ästhetische Ethik der Antike verschwand vollständig; die mit der aristotelischen Lehre vom Vorzug der vita contemplativa sowie mit der neuplatonischen Mystik immer verbundene intellektualistische, im Denken und Erkennen selbstständige Zwecke und Werte anerkennende Ethik war durch die Verbindung mit der theologischen Erkenntnis ihrem Wesen entfremdet und fiel mit den höheren Stufen des Glaubens zusammen. Die natürlich-philosophische Ethik des Staates, in der die antiken Traditionen sich sammeln, und die übernatürliche, geoffenbarte, auf Gnadenversittlichung beruhende Ethik der Kirche bilden daher die beiden Quellen und Bereiche der Ethik. Dabei wurde durch die Lehre von der Identität des Dekalogs mit der lex naturae die relative Einheit gewahrt und durch die absolute Überordnung der kirchlichen Ethik der Spielraum der natürlichen Ethik und des Staates überall auf die Gebiete eingeschränkt, die die Kirche frei zu lassen für dem Heil nicht gefährlich hielt, während die eigentlich wertvollen Leistungen der kirchlichen Moral angehörten und die Laienleistungen zwar für nötig, aber minderwertig angesehen wurden. Der Doppelheit der Quellen entspricht die fortwährende Spannung der übernatürlichen Ethik gegen die natürliche, die überall möglichst durchgreifende Einschränkung des natürlich-sittlichen und staatlichen Lebens durch das kirchliche und die Unterscheidung des verschiedenen Wertes der Laiensittlichkeit und der Sittlichkeit der Religiösen. Der ganze Kompromiß selbst aber ist nur möglich als ein Werk des objektiven göttlichen Kircheninstituts, das vermöge seiner Göttlichkeit die regulierende Macht ist und die Vorherrschaft des religiösen Zweckes über den weltlichen sichert. Daher stammt dann aber auch die Gesetzlichkeit dieser Ethik mit allen Folgen der Gesetzlichkeit, der Gewissenskontrolle, der Kasuistik, der Motivierung aus Lohn und Strafe, wogegen die ursprüngliche christliche Innerlichkeit und Freiheit des Sittlichen niemals zu reagieren aufhört. In der Spannung aller dieser Elemente liegt eine vorwärtstreibende Macht, die sowohl die autonome Innerlichkeit als die Geltung der weltlichen Zwecke immer stärker accentuiert und den Rahmen sprengt, mit dem die katholisch-kirchliche Kultur ihre Komponenten zusammengehalten hatte (Cathrein, Moralphilosophie³ I Freiburg 1899; v. Eicken, Gesch. und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887; Troeltsch, Wissenschaftliche Lage, Freiburg 1900 S. 12—27; Troeltsch, Anzeige von Seebergs Dogmengeschichte, GgA 1901 S. 21—29; Maurenbrecher, Thomas v. A. Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898).

2. Ist diese Ethik wesentlich autoritativ und statutarisch, zugleich auch wesentlich transcendent und asketisch und zieht sie die Weltzwecke nur sekundär in Betracht, sie zugleich zu Gunsten des kirchlich-religiösen Handelns möglichst zurückdrängend und von diesen Idealen aus bestimmt modifizierend, so bringt *die protestantische Ethik* eine außerordentlich wichtige Fortbildung der in der christlich-sittlichen Idee liegenden Autonomie und eine nicht minder wichtige Ermäßigung des Dualismus, die der erste Schritt zur Befreiung eigenartiger innerweltlicher sittlicher Werte neben dem religiösen und kirchlichen Zwecke ist. Wie aber die Autonomie des von Gott erneuerten Willens und Gewissens doch in unklarer Beziehung auf geoffenbarte Gesetze bleibt, so ist der Dualismus der sittlichen Zwecke dieses autonomen Handelns nur ermäßigt, nicht überwunden. Nicht bloß bleibt es beim schroffen, überdies radikal verschärften Dualismus zwischen den erbsündigen, völlig geschwächten natürlichen Kräften und der rein supranaturalen Gnadenversittlichung, welche nur nicht mehr in sakramentaler Eingießung dinglicher Gnade, sondern in Erleuchtung von Gedanke und Wille durch das Wort sich vollzieht. Vielmehr auch in der grundlegenden Neuerung dieser Ethik überhaupt, in der Säkularisierung von Staat, Gesellschaft und Arbeit, die sich im vollen Umfang ihrer natürlichen Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit mit dem religiösen Zwecke vertragen, bleibt in Wahrheit die schroffe Entgegensetzung der bloß natürlichen, keinen eignen sittlichen Wert besitzenden Zwecke und des allein berechtigten religiösen Zweckes. Der Protestantismus hebt allerdings den für den katholischen Dualismus grundlegenden, mit neuplatonischen Mitteln konstruierten Gegensatz zwischen Natur und Übernatur, Kreatürlichkeit und Gratia creaturae condicionem excedens, natür-

lichem Urstand und **donum superadditum** grundsätzlich auf und behauptet für die normale Welt- und Lebensanschauung die völlige, natürliche und wesenhafte Deckung der religiösen Vollkommenheit und der natürlich-kreatürlichen Wesensausstattung. Die Vollkommenheit des Urstandes gehörte zum Wesen des Menschen, und die erlösende Gnade stellt das normale Wesen des Menschen wieder her. Der Dualismus ist nicht der von endlicher und unendlicher Substanz, der nur durch das Wunder einer besonderen Gnadeneinflößung außerordentlich aufgehoben werden könnte, und der nicht von der Sünde erst geschaffen, sondern nur verstärkt würde, sondern er ist ausschließlich die Wirkung der Sünde, die freilich das natürliche Wesen des Menschen so total zerstört hat, daß auch die Erlösung erst im Jenseits es wieder ganz herstellen kann. Immerhin aber ist die Folge davon, daß alle aus den natürlichen Eigenschaften und Erfordernissen des menschlichen Lebens folgenden weltlichen Lebensformationen und Aufgaben und damit vor allem der mit Obrigkeit, Polizei, Ständegliederung, Arbeitsgliederung und Arbeitskontrolle das Leben formende Staat von Grund aus gut und berechtigt sind und keinerlei Zurückdrängung oder Leitung durch priesterlich-kirchliche Vorschriften, keine Überordnung besonderer Sphären religiös guter Werke verlangen. Der Staat ist Träger und Inbegriff aller Kulturethik und, wenn auch durch die Sünde fast hoffnungslos verdorben, an sich doch im vollem Umfange der in seinem Wesen liegenden Forderungen und Einrichtungen berechtigt. Das Handeln in diesen Lebensformen bedarf zur Christlichkeit nur der Beseelung und Motivierung mit der richtigen christlichen Gesinnung, die aus Buße und Glaube gewonnen wird und als freie innere Kraft des Handelns aus Liebe zu Gott in den Formen des gegebenen natürlichen Lebens und Berufes sich auswirken kann, ohne dem Werkdienst besonderer religiöser Handlungen und mönchisch-priesterlicher Leistungen irgend einen Vorzug zugestehen zu müssen; diese sind im Gegenteil ein Ausweichen vor der wahren sittlichen Aufgabe. In diesen Grundgedanken sind lutherische und reformierte Ethik völlig einig: der in der ständisch-beruflichen Gliederung des Staates stehende Christ soll diese Aufgaben nicht durch besondere geistliche Werke überbieten und durch kirchlich-priesterliche Vorschriften meistern wollen, sondern in ihnen und ihrer Arbeit stehend soll er die rechte geistliche Gesinnung der durch den Glauben in uns gepflanzten Kraft der Gotteinigkeit bethätigen. Nur hat Calvin den Gedanken einer wirklichen Gestaltung dieser Naturgrundlagen des christlichen Lebens nach den christlichen Regeln, den Luthers Pessimismus nach ersten Anläufen fallen ließ, in der festen und letzlich optimistischen Leitung durch seinen Prädestinationsgedanken energisch aufgenommen. Indem die von Melanchthon ausgebildete und für beide Konfessionen wirksame ethische Theorie diese Gedanken zu formulieren strebte, ging sie über diese rein religiösen Ansätze hinaus und griff sie auf die humanistisch aufgefrischte, altkirchliche Lehre von der **lex naturae** und ihrer Identität mit dem Dekalog zurück. Sie bezog die erste Tafel des Dekalogs auf die Forderungen geistlicher Gesinnung, die zweite auf die Herstellung der natürlichen staatlich-kulturellen Lebensformen und lehrte so in **lex naturae** und Dekalog bereits die Nebeneinanderstellung religiöser, aus der Gnadengewißheit geborener Gesinnung und weltlicher, aus der gegebenen Natur des Menschen erwachsender Aufgaben und Institutionen. Das Christentum ist demgemäß die volle Wiederaufrichtung der urständlichen **lex naturae**, die im Dekalog und in der **lex Christi** offiziell zusammengefaßt wird und hier ihren Schwerpunkt in den geistlichen Forderungen der ersten Tafel hat, welche eben deshalb nur kraft der Erlösungsgnade erfüllbar werden. Das Heidentum aber hat in der erbsündigen Nacht zwar die Hauptforderungen, die der ersten Tafel, vergessen, aber doch wenigstens die der zweiten aus der Urstandsvollkommenheit behalten und auf Grund dieser forterbenden Erinnerungen und Ideen seine philosophische Staatslehre, Rechtslehre und Ethik aufgerichtet, welche eben deshalb von den Christen acceptiert werden können und nur mit der zur Erfüllung der Hauptgebote nötigen Gnadengesinnung beseelt zu werden brauchen. So verzichtet die protestantische Ethik auf jede Überbietung und Ergänzung von Dekalog und **lex naturae** durch besondere, aus überkreatürlichen Zielen folgende religiös-kirchliche Sittengesetze und **consilia evangelica**. Sie arbeitet in den Rahmen der antiken Ethik und Staatsphilosophie den zünftigen und ständischen, aber gerade auch mit Hilfe der Reformation sich landesfürstlich und beamtenhaft organisierenden Territorialstaat als Prinzip der Kulturethik hinein, das Gesetz als Gesetz nur für den Unwiedergeborenen behandelnd, [illegible] für den Christen das Handeln in dieser geistlich beseelten Berufs- und [illegible] ein freies Thun aus eigener innerer Notwendigkeit des Guten ist. Auf dieser Grundlage sind die späteren komplizierteren ethischen, politischen, juristischen, [illegible] kulturellen Theorien der protestantischen Kultur, die nicht bloß über Luthers, [illegible]

über Calvins Zurückhaltung gegenüber den natürlichen Verhältnissen hinausgingen, ausgearbeitet worden, auch sie ein Ganzes der Kultur und Gesittung, das sich in dem geschlossenen Charakter der Konfessionsstaaten darstellt. Aber es liegt auf der Hand, daß in dieser Ethik die außerreligiösen Zwecke immer noch wie im Katholicismus auf Staat, Recht und Wirtschaft eingeschränkt sind, und daß diese sämtlich überhaupt noch keine sittlichen Selbstzwecke, sondern nur natürliche Lebensformen sind, die der Christ bei seinem Suchen nach dem ewigen und geistlichen Ziel duldet und erträgt als den thatsächlich gegebenen Spielraum seines Handelns, und die er eben deshalb nicht verläßt zu Gunsten eines künstlich gemachten, angeblich höheren Spielraums christlicher Bethätigung. Der Christ als Pilger und Himmelsucher duldet diese am irdischen Wesen notwendig hängenden Formen als Fügungen seines Gottes, der ihm damit die Naturbedingungen seines Erdenwallens gegeben hat, und der ihm bei der sündigen Verdorbenheit dieser Institutionen mit ihnen auch manches schwere Kreuz auflegt. Erst wenn der Staat unbiblische Forderungen stellt, beginnt das Widerstandsrecht, über welches dann freilich Luthertum und Calvinismus immer verschiedenere Ansichten ausbilden, bei dem aber beide in der Hauptsache einig bleiben, daß nämlich Staat und Kultur kein sittlicher Zweck um seiner selbst willen ist, sondern nur eine durch natürliche Ordnung herbeigeführte Form des Lebens, welche durch die zweite Tafel des Dekalogs als göttliche Ordnung geheiligt und zum gehorsamen Ertragen und Dulden uns auferlegt ist (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I; ders., Gesch. d. Piet. I; Luthhardt, Gesch. der christl. Ethik II; Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891; Hoennicke, Studien zur altprotestantischen Ethik, Berlin 1902; Thieme, Sittliche Triebkraft des Glaubens, Leipzig 1895; Brandenburg, Luthers Anschauung von Staat und der Gesellschaft, Halle 1901; M. Schulze, Meditatio futurae vitae im System Calvins, Leipzig 1901; Lobstein, Ethik Calvins, Straßburg 1877; Wiskemann, Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten, Jablonowskische Preisschrift, Leipzig 1861; Lobstein, Zum Evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung, Theolog. Abh. für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, S. 159—181).

3. Sind hiermit die vom Katholicismus zurückgedrängten Forderungen der christlichen Idee auf Innerlichkeit und Autonomie des Sittlichen zu hoher Entwickelung gekommen, und ist ebenso die vom Katholicismus kirchlich beschränkte Idee der lex naturae zu einer volleren, ihrem weltlich-antiken Sinne entsprechenderen Geltung gelangt, so ist doch weder die Autonomie vollendet und noch weniger die Selbstständigkeit weltlicher Sittlichkeit wirklich anerkannt. Die reformatorische Ethik bedeutet wohl eine Befreiung des Staates von universalkirchlicher Vorherrschaft, die volle Legitimierung des Einzelstaates und die Wertung der Thätigkeit im Staat als einer religiös gebilligten und anerkannten, die dem wahrhaft geistlichen Handeln nicht hinderlich ist. Aber sie enthält mit alledem weder eine rechtfertigende Ableitung des Staates und der Kultur aus der christlichen Idee, noch die Einsetzung des Staates in das Recht eines selbstständigen, an sich notwendigen sittlichen Zweckes, sondern sie duldet ihn nur als schlechtweg anzuerkennende natürliche Ordnung. Sie faßt ihn mit dem allein geltenden sittlichen Zweck, dem religiösen, zur Ganzheit einer Kultur und eines Staatslebens zusammen, in dem die Obrigkeit die Herrschaft der biblischen Wahrheiten und Sittengebote durchsetzt und somit der Staat einerseits die restlos anzuerkennende und zu duldende Form des Lebens, andererseits die von Gott berufene Schutzmacht und Exekutive der religiösen Gebote ist. Da nun aber der Staat für die protestantische Ethik mit seinen Rechtsbestimmungen und seiner Betreibung der wirtschaftlichen Wohlfahrt der Träger der sie allein interessierenden weltlichen Kultur ist, so vollzieht sich die Säkularisation der sittlichen Kulturzwecke in erster Linie in der Emanzipation des Staates von der auch in der reformatorischen Ethik behaupteten bloßen Ein- und Unterordnung unter den allein geltenden religiösen Zweck. Der begriffliche Träger dieser Säkularisierung und Emanzipation des Staates ist nun aber die **Fortentwickelung des von den Reformatoren wie von den Katholiken ihrem ethischen System zu Grunde gelegten Begriffes der lex naturae**, soferne dieser außer religiösen, individualistischen, völkerrechtlichen und privatrechtlichen Bestimmungen auch die eigentliche Staatslehre und die Prinzipien der Jurisprudenz enthält. Dieser Begriff ist einer doppelten ganz verschiedenen Wirksamkeit fähig, wie er eine solche bereits im Altertum ausgeübt hatte und sie im 17. Jahrhundert nach mancherlei scholastischen und humanistischen Vorbereitungen mit höchster Energie von neuem ausübte (Hirzel, *Ἄγραφος νόμος*, ASG, Phil. hist. Klasse, Leipzig 1900 S. 28). Der Begriff konnte konservativ gewertet werden,

sofern er den Hervorgang der herrschenden und darum als berechtigt angesehenen politischen Ordnungen und der darin zusammengefaßten rechtlichen und ethischen Bestimmungen aus der natürlichen göttlichen Schöpfungsordnung hinnahm und sie als Voraussetzung für alles Leben hinstellte, und so haben die reformatorische Ethik und die auf ihr aufgebaute Staatslehre und philosophische Ethik ihn gewertet. Er konnte aber auch kritisch und als Prinzip einer neuen vernunftgemäßen Gestaltung der Dinge behandelt werden, wofür dann freilich die Voraussetzung ist, daß Staat und Recht selbstständige sittliche Ideen und ihren Zweck in ihrer Sphäre völlig frei auswirkende rationale Kräfte sind. Das letztere hat Grotius gethan, indem er die alte Kategorie der **lex naturae** von ihrer Gleichung mit dem Dekalog und damit von ihrer theologischen Sanktion und theologischen Orientierung befreite. Sie gilt lediglich kraft der Vernunft, auch wenn es keinen Gott gäbe, und geht auf Gott nur insofern zurück als dieser die Quelle der in menschlicher Arbeit und Überlegung sich auswirkenden Vernunftideen ist, womit die Anerkennung der theologischen und religiösen Zwecke in ihrer Sphäre wohl vereinbar, aber die bisherige Deckung und Verwachsung beider ausgeschlossen und die freie Entwickelung der ethischen Idee des Staates und des Rechtes eröffnet ist. Grotius' Motiv ist dabei auch ausdrücklich das Bestreben, für die sittlichen Güter des Staats eine feste, den Religions- und Konfessionskämpfen und theologischen Subtilitäten entrückte Grundlage zu gewinnen, und deshalb hat er auch bei keiner der streng supranaturalen Konfessionen, sondern bei den die Sphäre des Natürlichen erweiternden Arminianern seinen Platz gefunden. Die ethische Idee des Völkerrechtes soll dem Konfessionalismus und seinen Kriegen entgegentreten. So wird die **lex naturae** in dieser neuen Fassung die wissenschaftliche Form und ethische Theorie, in die der reife Erwerb der Jahrhunderte langen Emanzipation des Staates von der kirchlichen Kultur sowie der Ertrag der bisherigen weltlichen Jurisprudenz zu freier Bewegung eingeht, teils mit der Absicht rationeller Konstruktion der Staatseinheit und Staatssouveränität sowie einer dabei zu behauptenden ethisch-rechtlichen Selbstständigkeit der Individuen, teils mit der Absicht einer rationellen Ableitung der Staats- und Kulturzwecke, die bald mehr utilitarisch in der Forderung der Wohlfahrt, bald mehr ideell in der Durchführung der Geltung der Rechtsidee als des höchsten weltlichen sittlichen Gutes bestehen. Es ist immer noch der Staat, dem die Kirche die innerlichen ethischen Aufgaben abnimmt und der zu den Kulturzwecken im weiteren Sinne noch kein Verhältnis gewonnen hat, der daher Selbstständigkeit, Einheit, Rechtsgeltung und Wohlfahrt allein als seine Ziele und damit als die Ziele der außerkirchlichen Sittlichkeit ansieht. Aber der so verstandene Staat wird zum selbstständigen ethischen Prinzip, das in immer freierer Abstreifung der alten stoischen und aristotelischen Elemente (Gierke 300, 107) die **lex naturae** zur sittlichen Idee des modernen, nuanceenreichen, aber gemeinsame ethische Voraussetzungen enthaltenden Naturrechtes entwickelt und mit dem Naturrecht einen der grundlegenden und unveräußerlichen ethischen Selbstzwecke der modernen Kultur hervorbringt (Gierke 318). Die Anerkennung selbstständiger innerweltlicher sittlicher Werte und die psychologisch-historische Ableitung der herrschenden sittlichen Ideen hat an dem Naturrecht den wichtigsten Träger und Anreger, und die einseitige Richtung des Naturrechtes und der hiermit zusammenhängenden Ethik auf Probleme der Souveränität, der Individualrechte und der Wohlfahrt hat wiederum ihren Grund in der Ablösung des Naturrechtes von der den Staat und die weltliche Kultur auf diese Fragen einschränkenden konfessionellen Ethik und Kultur. Die thatsächliche und vom Protestantismus innerhalb gewisser Grenzen legitimierte Emanzipation des Staates führt schließlich zu einer völligen Befreiung des Staates und der Rechtsideen zu einem selbstständigen ethischen Prinzip. Der Gedanke der Souveränität des Staates, der freilich immer noch in unklarer Vermischung mit dem Nachweis der Souveränität bestimmter Staatsorgane bleibt, enthält die Erkenntnis des Staates als eines letzten Selbstzweckes, und das Naturrecht, das bei aller Verquickung mit diesen Konstruktionen der Organ-Souveränität doch immer einen natürlichen Anteil des Individuums an dieser Souveränität lehren muß, giebt jedem Individuum Recht und Pflicht der Beteiligung an diesem letzten Zweck weltlichen Lebens. Freilich bleibt zunächst noch viel unklare Verbindung mit der theologischen Ethik. Aber die utopische Verbindung der christlichen Freiheit mit dem Naturrecht, die in der großen englischen Revolution versucht wurde, hat dann zu einer definitiven Trennung geführt, das Naturrecht, die politische Freiheit und den Staatszweck von jeder Beziehung zur Theologie gelöst und im englischen Staat wie in der englischen Ethik jenes Vorbild rein politischer Freiheit und rein rationaler Staatsorganisation geschaffen, das dann dem Kontinent praktische Ideale und politische Theorien gab (Mohl, Gesch. u. Litt. der Staatswissenschaften; Janet, II; [illegible]

Vorläufer des Hugo Gratius, Leipzig 1848; Gierke, Althusius, Breslau 1880; Jellinek, Recht des modernen Staates, I Berlin 1900, S. 288—301, 399—424).

1. Die reformatorische Modifikation der katholischen Ethik und die politisch rechtliche Theorie sind die wichtigsten Ausgangspunkte der modernen Ethik, und diese hat daher ihren entscheidenden Ausgangspunkt in dem Lande genommen, das beide in ihrer engsten Verbindung zu fassen suchte und damit zur Trennung beider gelangte. Weit geringer oder wenigstens vermittelter ist der Einfluß der *Renaissance*. Zwar hat gerade sie die Selbstständigkeit der innerweltlichen Sittlichkeit in scharfem Gegensatze gegen die bisherige christliche Sittlichkeit mit ihrer Transcendenz proklamiert und den Individualismus auf die schärfste Form gebracht. Allein sie war, wenigstens soweit die zum heidnischen Geiste zurücklenkende Hoch-Renaissance in Betracht kommt, bei der Masse der gärenden Motive und Eindrücke zu stürmisch und uneinheitlich und zugleich in ihren positiven sittlichen Ideen zu schwach und unschöpferisch, um die innere Richtung des Lebens und damit die ethische Theorie zu beherrschen. Ihr Individualismus, der zur Skepsis und zum Anarchismus neigte und zudem völlig aristokratisch und exklusiv gemeint ist, hat überhaupt nach allgemeingiltigen und das Ganze ordnenden Theorien nicht gestrebt und darum hinter der christlichen Autonomie mit ihren im Glauben ergriffenen ewigen und allgemeingiltigen Zielen und ihrem Drang zur Ordnung des Gesamtlebens an welthistorischer Wirkung weit zurückgestanden. Ihre politische Theorie, die bei Macchiavelli zu einsamer Größe und Härte erwächst, und die bei Bodin den theologisch-naturrechtlichen Rahmen einhält, hat nur bei Hobbes einen starken Einfluß geübt und hier vor allem gerade einen Gegensatz gegen Hobbes hervorgerufen, der die von theologisch-naturrechtlicher Basis ausgehende und humane ethische Ziele verfolgende Staatsidee zur stärksten Entfaltung brachte. Die an Stoa und Epikuräismus genährte Kunst der ethischen Analyse und Beobachtung hat wohl die Idee psychologischer Gesetze und einer psychologischen Behandlung der Ethik vorbereitet, aber zu einer solchen selbst nur aphoristisch geführt. Sie ist teils durch humanistische Vermittelung von der konfessionellen Ethik acceptiert worden, teils überhaupt erst bei den englischen Moralisten zu ernstlicher Verwendung gekommen, die den Antrieb zu inhaltlichen Neugestaltungen empfanden. An inhaltlichen sittlichen Ideen aber besaß die Renaissance nur schwache Tendenzen, die zudem in dem Zeitalter der kommenden großen religiösen und politischen Kämpfe ganz zurücktraten: einerseits die ästhetische Sittlichkeit, die an eine mächtige Erhebung der Kunst und eine eingehende Ästhetisierung der Lebensformen angelehnt ist und in platonisierenden Theorien ihren metaphysischen Halt findet, soweit sie sich nicht epikureischer Skepsis ergiebt; andererseits die intellektualistische Ethik, die im Denken und der Erkenntnis das Ziel und höchste Gut des Lebens sieht und deshalb trotz der verschiedenartigsten und gärendsten wissenschaftlichen Bestrebungen in die neuplatonisch-mystische Verherrlichung des über die Welt herrschenden Allgemeinen ausmündet. In beiden Richtungen sind freilich prinzipiell neue und positive ethische Kräfte enthalten, allein sie sind noch zu eng verbunden mit der Zügellosigkeit der Renaissance und treten noch zu weit zurück hinter den Hauptinteressen der Epoche, als daß sie in die Bildung der ethischen Ideen hätten maßgebend eingreifen können. Das wird erst viel später nach Erledigung der Hauptfragen und Schaffung relativer politischer und religiöser Freiheit möglich. So geht daher auch die neue Ethik weder von dem Mutterland der Renaissance, von Italien, aus, das der Gegenreformation und der spanischen Fremdherrschaft keinen Widerstand entgegenzusetzen vermochte, noch von Frankreich, das mit seiner hugenottischen Theologie und Staatslehre einen größeren Einfluß übte als mit seiner Renaissance, die ja auch hier in die Gegenreformation überging. In England aber ist nicht die Renaissance des 16. Jahrhunderts der Anstoß gewesen, sondern das große durch die Revolution des 17. Jahrhunderts gestellte religiös-ethisch-politische Problem (J. Burckhardt, Kultur d. R. in Italien; Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert; Archiv für Gesch. d. Philos. 1891/92; ders., Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh., ebd. 1892/93; ders., Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus im 17. Jahrh., ebend. 1894; Taine, Histoire de la litterature anglaise I u. II; Tulloch; Jodl, I 83—98; K. Neumann, Rembrandt, Stuttgart 1902).

5. Für die Bildung dieses entscheidenden Ausgangspunktes kommt nun aber die protestantische Moral *in ihrer besonderen reformierten Gestalt* in Betracht, wie für das Leben und die Durchsetzung des Protestantismus überhaupt die Kämpfe der reformierten Völker entscheidend sind. Diese Besonderheit liegt darin, daß die reformierte Ethik bei gleicher begrifflicher Grundlage wie die lutherische doch infolge der besonderen geschichtlichen Verhältnisse Genfs, Frankreichs, Hollands und Englands und unter der

immer stärker hervortretenden Herrschaft des calvinischen Prädestinationsgedankens die Idee einer christlichen Kultur immer strenger, einheitlicher und willensstärker herausarbeitete. Unter Kultur versteht freilich auch sie nur die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen des Daseins; die Wissenschaft fällt ihr mit der Theologie und deren Vorstufen oder mit den rationellen Theorien des **status civilis** zusammen, und die Kunst spielt bei ihr als Träger ethischer Lebenswertung und Weltanschauung überhaupt keine Rolle; der einzige, bei dem das der Fall ist, Rembrandt, hielt sich zu den Collegianten und den Mystikern (Neumann, Rembrandt, S. 523–581). Aber in diesen Grenzen versucht sie eine wirkliche Kulturethik, strebt sie nach dem christlichen, den gottgeordneten **status civilis** mit den religiösen Zwecken vereinigenden, Staat. Sie hat mit der lutherischen Ethik die Begründung auf Sündenvergebung und die Folgerung des sittlichen Handelns aus dem mit Gott versöhnten Gemüt innerhalb des Spielraums des ordnungsmäßigen Berufes gemein, und ebenso teilt sie mit ihr die Absteckung dieses Spielraumes durch die Heranziehung der mit beiden Tafeln des Offenbarungsgesetzes identischen **lex naturae**, die ihre natürlichen Folgerungen sämtlich entwickeln kann und soll und eben damit dem Evangelium dient. Ebendeshalb teilen sie auch die Formeln, die das Verhältnis der Kirche als der Trägerin des Evangeliums zu dem Staat als dem in Dekalog und **lex naturae** berufenen Träger und Wächter des natürlichen Kulturlebens regeln: sie verlangen von ihm die unbedingte Durchsetzung der reinen Lehre und eine wenigstens äußerlich den christlichen Idealen entsprechende Lebensordnung, die **disciplina externa**, vermöge deren Anstoß vermieden wird und der rohe Widerstand gebrochen wird, sowie die **custodia utriusque tabulae**, vermöge deren nicht bloß die **justitia civilis** sondern auch die Reinheit der Lehre, der Sakramente und der Lebensführung von ihm aufrecht erhalten wird. Es ist die protestantische Kultur mit ihrer Staat und Kirche, **lex naturae** und Heilsverkündigung gemeinsam beherrschenden und zum Ganzen fügenden autonomen Bibliokratie an Stelle der katholischen Kultur mit ihrer Staat und Kirche, **lex naturae** und übernatürliche Gnadenleistungen getrennt haltenden und in dieser Trennung die ersteren überall herabwertenden und meisternden hierarchischen Theokratie. Aber während das Luthertum in den Verhältnissen des deutschen Territorialstaates und bei der unpolitischen Anlage Luthers sich mit einigen christlichen Modifikationen im bisherigen Staatsbetrieb begnügt, im übrigen den Staat völlig seiner eigenen Gesetzmäßigkeit und natürlichen Funktion überläßt und bei der Schwäche seiner eigenen kirchlichen Organisation der Obrigkeit als dem **membrum praecipuum** gar die Regelung wichtiger kirchlicher Funktionen direkt überläßt, gestaltet der Calvinismus die Kirche kräftiger als exekutionskräftigen Träger der christlichen Forderungen und betrachtet er den Staat zuversichtlicher als durch seine natürliche Organisation für den Dienst des Heils nicht bloß bestimmt, sondern auch fähig. Er verlangt vom Staat neben dem Schutz der kirchlichen Alleinwahrheit auch die vollendete Anpassung der Forderungen und Formen des bürgerlich-politischen Lebens an die christlich ethischen Forderungen, wie sie von einer stark und selbstständig organisierten Kirche aus der Bibel vorgelegt werden und wie sie dem Wesen des Staates nach der **lex naturae** entsprechen. Er gestaltet eine wirkliche einheitliche christliche Ethik und Kultur, die nicht in theologische und politische Ethik zerfällt und die Zusammenstimmung beider Gott und der Gunst der Umstände überläßt, sondern die das gesamte Leben aus der Idee eines einheitlichen christlichen Zieles in theologischer und natürlicher Ethik, in Staat und Kirche zusammen gestaltet. Befähigt hierzu ist der Calvinismus durch die allmählich die lutherischen Gedanken ganz in sich aufsaugende Prädestinationslehre, die über Sündenvergebung, Erlösung und Heiligung den obersten Gesichtspunkt aufrichtet in dem Ziel einer das jenseitige Leben anbahnenden, Gottes Ehre verherrlichenden, von der erwählenden Gnade gewirkten einheitlichen sittlichen Leistung. Hierin erhält das protestantische Dogma nicht bloß erst einen festen Grund- und Endbegriff, sondern auch die mächtigsten aktiven Antriebe des Handelns, insofern nicht bloß Sündentrost, sondern Perseveranz der Gnade das Ziel ist, und insofern die zusammenhängende sittliche Leistung nicht bloß elendes Stückwerk, sondern Beweis und Kundmachung des Erwähltseins ist. Zusammenschluß der theologischen Gedankenwelt und höchste Energie des Handelns geht auf diese Weise von dem Prädestinationsdogma aus. Mit dieser Fassung des Dogmas sind dann aber noch zwei [illegible] in die gleiche Richtung treibende Kräfte verbunden: erstlich der ursprünglich [illegible]tisch gedachte reformierte Kirchenbegriff, der nicht wie der der Lutheraner sich auf [illegible] Sakrament beschränkt und die immer unkontrollierbare Wirkung Gott anheimstellt, [illegible] die Kirche als Genossenschaft und Heiligungsanstalt der Prädestinierten denkt [illegible] den in ihnen herrschenden Christus auch thatsächlich zum Herrn über den ganzen [illegible]

des Lebens macht, und zweitens der reformierte Biblicismus, der die Schrift nicht bloß als Bußmittel und Gnadentrost, sondern in allen Stücken als wirkliche positive Norm und Mittel der Erwählung faßt und daher den Begriff des biblischen Sittengesetzes viel stärker betont als die Lutheraner. Die Reformierten lehnen die Beschränkung des Gesetzes 5 auf den bloßen **usus elenchticus** und **usus politicus** ab und fordern vielmehr auch eine Bedeutung des die **lex naturae** in sich fassenden biblischen Sittengesetzes gerade für das Leben der wiedergeborenen Christen, indem gerade durch die Forderung dieses Gesetzes die Prädestinationsgnade Weg und Kraft zur dauernden Heiligung zeigt. Das ergiebt nicht eine neue katholische Gesetzlichkeit, sondern einen der Geschlossenheit des Dogmas 10 entsprechenden geschlossenen Gedanken der christlichen Kultur, den die Zerflossenheit der Lutheraner immer nur halb zu fassen wagte. Aus allen diesen Gründen ist denn auch die reformierte Ethik nicht in den privaten, kleinbürgerlichen Beziehungen festgehalten wie die lutherische, sondern arbeitet zugleich auf die Gesamtgestaltung eines öffentlichen christlichen Lebens im Staate und damit auf eine andere Regelung des Verhältnisses zum 15 Staate hin. Sie lehnen die Auslieferung der wichtigsten kirchlichen Funktionen an die Obrigkeit als **membrum praecipuum** heftig ab und bauen dafür um so konsequenter die Theorie von der **custodia utriusque tabulae** aus, vermögen deren der Staat als göttlich anerkannter Träger der Rechts- und Gesellschaftsordnung kraft natürlichen und göttlichen Rechtes zur Aufrechterhaltung der biblischen Wahrheit und zur Durchführung der 20 biblischen Ordnungen in seinem Bezirk verbunden ist. Der von Calvin durchaus aristokratisch gedachte Staat hat in der Ephorie Organe, durch die er sich selbst auf die Richtigkeit seiner Leistungen kontrolliert. Für den Fall der Verfehlung dieser Leistungen aber ist im stärksten Gegensatz gegen die Lutheraner ein zunächst eingeschränktes und verklausuliertes, dann aber immer freier und mächtiger entfaltetes Widerstandsrecht vorgesehen, 25 das den Staat zur Einhaltung und Verwirklichung der christlichen Forderungen zwingt. Dieses Widerstandsrecht, das in den hugenottischen und niederländischen Kriegen in seinen Konsequenzen entwickelt wurde, ist nicht bloß die Seele der heroischen Kämpfe des Calvinismus, sondern auch der Ausgangspunkt seiner eigentümlichen politischen Theorien, die schließlich dabei anlangten, die Souveränität des christlichen Volkes als die 30 eigentliche Kontrollinstanz zu proklamieren und damit die christliche Demokratie zu verfechten. Haben die Lutheraner die Ableitung des Staates aus der **lex naturae** in einem unsicheren Zwielicht zwischen theokratischer Betrauung des Staates mit der **disciplina externa** und **custodia utriusque tabulae** und einer psychologischen Ableitung dieser Betrauung vermittelst menschlicher Zweckmäßigkeitreflexionen erscheinen lassen und unter 35 allen Umständen dieser Staatstheorie durchaus den konservativen Charakter des Anspruchs auf leidenden Gehorsam gegeben, so hat der kämpfende Calvinismus aus dem Ephorat Calvins das Kontrolrecht des christlichen Volkes entwickelt und zu dessen Begründung die im Staatsvertrag wirkende Volkssouveränität in radikaler Weise als Ausfluß natürlichen und göttlichen Rechtes betont. Sein Biblicismus fand in der alt- 40 testamentlichen Bundesidee dann auch den Schriftbeweis für den Staatsvertrag. So entsteht das Ideal der in Staat und Kirche zusammenwirkenden und in beiden von der Bibel geleiteten Kirchenkultur. In diesem Sinne ist die durchaus reformiert gedachte Politik des Althusius und der Tyrannenhaß des Hubert Languet zu verstehen. Auf diese Weise ist die reformierte Ethik, Politik, Kultur und Staatsbildung der große 45 Knotenpunkt der modernen geistigen Entwickelung geworden. Dazu trägt aber noch besonders ein letzter Umstand bei, der in den Verhältnissen der westlichen Kultur und in der Persönlichkeit Calvins seinen Grund hat. Calvin gehört den gelehrten Ständen an und die calvinistischen Länder der fortgeschrittenen politischen und merkantilen Entwickelung. So herrscht hier nicht bloß eine freiere Reflexion über die dem Staatszweck am besten dienende 50 politische Organisation, sondern auch eine freiere Stellung zum wirtschaftlichen Verkehr und dem ihn befördernden Kapital. Im Gegensatz zu dem Patriarchalismus und naturalwirtschaftlichen Konservatismus der Lutheraner huldigen die Reformierten einem politischen und wirtschaftlichen Utilitarismus, der den Staat auf die Höhe seiner natürlichen Leistungsfähigkeit bringen und damit ihn auch leistungsfähiger für seine christliche Bestimmung 55 machen will; und diesen Utilitarismus unterstützen die christlichen Forderungen der Mäßigkeit, Rechtlichkeit und Arbeitsamkeit, in denen sich das Evangelium als auch dem materiellen Gedeihen förderlich erweist. So werden die reformierten Länder Träger der Kapitalwirtschaft, des Handels, der Industrie und eines christlich temperierten Utilitarismus, der ihre Kulturtheorien wie ihre thatsächliche Kraft bedeutsam beeinflußt hat. Neben der 60 modernen politischen Entwickelung ist auch die wirtschaftliche von ihr mächtig gefördert

worden. Wer in der Prädestination seines Zieles und des Zeniens so unbedingt sicher ist, der kann die natürlichen Kräfte um so freier auf den natürlichen Zweck, den Erwerb, wenden und braucht keine übermäßige Liebe zum irdischen Gut dabei zu fürchten. Mit der reformierten Ethik konnten daher die rein profanen Theorien sich verbinden, die in Politik und Wirtschaft sich ausgebildet hatten, und aus der reformierten Ethik konnten kulturelle Bestandteile sich zu rein weltlichem Betrieb verselbständigen. Vor allem aber enthielt sie, wenn auch unvollständig, so doch eindrucksvoll und folgenreich, das Problem einer christlichen Kultur überhaupt, der Zusammenfassung religiöser und weltlicher Zwecke, aus welchem Problem die tiefsten Spannungen hervorgehen mußten, sobald mit ihm einmal radikaler praktischer Ernst gemacht wurde. Dazu aber kam es erst durch die großen englischen Revolutionskämpfe (Lobstein; Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, Halle 1897; Kampschulte, Calvin 1869 1899; Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffes, Stuttgart 1855; Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, Wiesbaden 1864; Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, Leipzig 1899; Elster, Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom, Jahrbb. für Nationalökonomie und Statistik 1878; Schmoller, Zur Gesch. d. nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der reform. Periode, Tübinger Z. f. Staatswissenschaften 1860; Marcks, Coligny I 256 346; Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik in Deutschland).

6. In England trat die Verwirklichung dieses reformierten Ideals unter besondere, die radikale Durchführung ermöglichende Bedingungen, wobei es jedoch zugleich selbst folgenreiche Modifikationen erlitt, an die die moderne Entwickelung positiv und negativ anknüpfte. Hier war die große politische und religiöse Frage des Zeitalters noch ungelöst, insoferne ein die Souveränität im festländischen Sinne anstrebendes Königtum und eine an der Staatsregierung mitbeteiligte, formell katholisierende Kirche den parlamentarisch ständischen Volksrechten und der Idee eines unabhängigen und rein geistlichen Kirchentums gegenüberstand. Aus diesem Konflikt entstand Schritt für Schritt die völlige Auflösung der bisherigen politischen und kirchlichen Ordnung und die Aufgabe eines politisch-kirchlichen Neubaus, die in Ermangelung anderer geordneter und rechtmäßiger Gewalten schließlich dem Heere und Cromwell zufiel, in welchen sich die religiös-politische Opposition und ihr Ideal verkörpert hatte. So fielen die Kompromisse mit dem bisherigen politischen und kulturellen Zustande weg, zu denen alle festländischen reformierten Staaten gezwungen gewesen waren, und konnte der Versuch eines rein christlichen Staates auf dem revolutionär eingeebneten Boden gemacht werden. Und zwar hat sich dieser Vorgang Schritt für Schritt aus dem mit den Parlamentsrechten verbündeten Calvinismus ergeben, der seinerseits unter schottischem und festländischem Einfluß das calvinistische Kirchen- und Kulturideal und zur Sicherstellung desselben die Kontrolle der Regierung durch das souveräne Volk im hugenottischen Sinne forderte, beide Forderungen aber zugleich mit den alten Volksrechten und naturrechtlichen Theorien in Verbindung brachte. So faßt Barter die Motive des Puritanismus zusammen: „because the law of nature and charity requireth the defence of ourselves, posterity and country and because Scripture requireth the same (Weingarten S. 52). Der so herbeigeführte Bruch mit den historischen Gewalten trieb durch seine Unwiderruflichkeit immer weiter, und, indem er als aktionsfähige Gewalt allein das Heer übrig ließ, wurde vom Heer aus die Rekonstruktion des Staates versucht. Das Heer aber, das die religiös-politische Revolution vor allem vollzogen hatte, war der Sitz der fortschreitenden radikal religiösen Ideen, von denen aus auch die politischen bestimmt werden sollten. Im Heere nämlich herrschte eine individualistische und spiritualistische Fortbildung des Calvinismus, die den christlichen Gedanken der Autonomie bis zur Forderung der Toleranz verschiedener christlicher Gemeinschaften, der vollen Trennung des Staates von den organisierten Kirchen steigerte und dementsprechend auch die politische Autonomie demokratischer Selbstregierung forderte, die aber mit alledem gerade den christlichen Staat verwirklichen wollte und von der Staatsregierung eine streng puritanisch-religiöse Kontrolle und Leitung des bürgerlichen Lebens verlangte. Hierin ist freilich der Einfluß täuferischer Ideen nicht zu verkennen, die von Holland herüberwirkten und durch die nach Amerika übersiedelnden Independenten auf das Mutterland wirksam blieben. Aber die Führer der Bewegung sind sich mit vollem Bewußtsein darüber klar, daß sie damit nur die wesentliche Grundtendenz der Reformation zur Geltung bringen und daß sie nur Akkommodationen der älteren Reformatoren an äußere Verhältnisse und historische Überlieferungen abstoßen. Andererseits ist der Zug zur Aufrichtung einer christlichen Gemeinwesens nichts anderes als der wesentlich reformierte Grundgedanke, der nicht von den ruhigen, leidsamen holländischen Täufern und nicht aus historischen Kommunismen

an Thomas Münzer, sondern geradewegs aus dem Geiste des in Frankreich und Schottland radikalisierten Reformiertentums stammt (Gooch 74 ff., 128 f.). Der Prädestinationsglaube bildet überall in reformierter Weise die Spannkraft dieser Ethik, wie sich aus ihm ja auch der Independentismus der ganz persönlichen Heils- und Gnadengewißheit
5 leicht ableiten ließ. Visionen, Eingebungen und Erleuchtungen sind die naturgemäßen Begleiterscheinungen einer solchen starken religiösen Bewegung und eines solchen Subjektivismus, die sich zudem auf das Vorbild der Urchristenheit berufen durften und die Anregungen hierzu direkt aus dem Neuen Testament schöpften. Nicht minder ist der eschatologische Enthusiasmus aus dem Gefühl des radikalen Gegensatzes gegen die bisherige
10 Welt und der radikalen Neuheit des zu verwirklichenden Ideals begreiflich und auch seinerseits von dem Neuen Testament genährt, dessen Apokalyptik nun nicht mehr von einer offiziellen Theologie vertuscht wird. Die Freigebung der Kirchenbildung und der dogmatischen Ueberzeugung steht eben doch unter der Voraussetzung, daß dabei die christliche Wahrheit erst recht siegen werde, und daß in allen sittlichen Forderungen die strengste Uebereinstimmung
15 bestehen bleibt. Der Herr wird sein Volk nicht aus der Wahrheit fallen lassen, und die Erzwingung der sittlichen Korrektheit hat er in die Hand der Volksregierung gelegt. Nur Dogma und Kultus sind in gewissen Grenzen freigegeben, das sittliche Ideal soll in seiner Geltung streng behauptet werden, und auch die Freigebung der ersteren ist nur die Folge der spezifisch-christlichen Sittlichkeit. Staat und Kirche bleiben eben auf den ge-
20 meinsamen Zweck der christlichen Kultur bezogen, und diese soll, wie Milton (Stern II 147) und Cromwell (Carlyle III 58 f.) gemeinsam bezeugen, hier zum ersten Male in der Welt restlos aufgerichtet worden. Natürlich bleibt auch so immer noch Rücksicht auf konkrete politische Verhältnisse und historisch gewordene Situationen genug. Aber die Idee bleibt doch die Aufrichtung eines christlichen Gemeinwesens, das von der frommen Mino-
25 rität der laxen Majorität aufgezwungen wird und deren Zustimmung gewinnen soll, das in Glaubensfreiheit und Sittenstrenge den christlichen Geist verwirklichen und in seiner inneren wie äußeren Politik die religiösen Maßstäbe anwenden soll. Auch ist der demokratische Charakter dieses Staates spezifisch christlich gedacht und von christlichen Gedanken abgeleitet, insofern alle Wahlen an die Qualifikation des zu Wählenden, d. h.
30 an dessen puritanische Gesinnung und dessen Anerkennung der neuen Ordnung gebunden bleiben. Das ist durchaus nicht bloß Schutz gegen royalistische Wahlen, sondern Forderung der Idee, wie ja auch der Umstand, daß die Demokratie nie wirklich zu stande kam, sondern Militärdiktatur und Protektorat immer wieder in sie eingreifen mußte, nur als Folge noch ungenügender Heiligung des Volkes und als Konzession des Ideals an die
35 Wirklichkeit betrachtet wurde.

Republik und Protektorat haben in der That nach Möglichkeit den christlichen Staat aufgerichtet, reformierte und independentistische Ideen vereinigend, völlig zweifelsfrei in Bezug auf die Möglichkeit einer christlichen Kultur und das christliche Recht von Staat und Krieg. In dieser letzterer Hinsicht ist ihr Charakter spezifisch protestantisch und ge-
40 währt die besondere reformierte Anlehnung an die Bibel die Möglichkeit von Anleihen bei dem Alten Testamente, die Bedenken über Recht, Staat und Krieg innerhalb des christlichen Ideals nicht aufkommen ließen. Das zeigt deutlich, wie wenig man es hier mit einer Erneuerung des Täufertums zu thun hat. Es ist eine durch die besonderen englischen Verhältnisse ermöglichte und gefärbte Fortentwickelung der protestan-
45 tisch-reformierten Frömmigkeit und Ethik, und es wird als Mission des englischen Volkes empfunden, in der Geltendmachung altenglischer Rechte dem christlichen Staat zugleich die Bahn zu brechen. Innerhalb dieser die christliche Idee bereits mit Staat und Kirche verbindenden Voraussetzungen aber sollte das christliche Ideal zur vollen Verwirklichung kommen. Religiös-kirchliche Autonomie, politisch-demokratische Selbstregierung
50 des Volkes, puritanische Sittenstrenge, antikatholische und protestantensammelnde Kontinentalpolitik, Popularisierung und Verchristlichung von Recht und Prozeß, moralisch-religiöse Überwachung durch die General-Majore, christliche Ordnung in Militär und Verwaltung, Wissenschaft und Schule, Erwerbsleben und Privatleben kennzeichnen diese Staatsbildung. Zugleich zeigt sich die eigentümliche Verbindung reformierter Gläubigkeit mit nüchternem
55 Erwerbssinn in der innigen Verbindung der religiös begründeten äußeren Politik mit Rücksichten der Handelspolitik. Handel und Erwerb nach Möglichkeit zu fördern, gehört mit zu den Aufgaben einer christlichen Regierung, und hier hat Cromwell den Grund gelegt für die großartige materielle Entwickelung Englands (Gardiner, C., S. 178). Und auch die Weihe der christlichen Kunst fehlt diesem Staatsideal nicht, insofern Milton, der
60 Feind der sinnlichen bildenden Kunst, aber der Meister der Musik und des Verses, in

seinen Sonetten diesen Staat besingt und in seinem „Paradies" die reformierte Gläubigkeit independentistischer Färbung poetisch verkörpert. Er ist der Dante dieses protestantisch-reformierten Kulturideals, der nicht nur die der heidnischen Formenschönheit entgegengesetzte spiritualistische Innerlichkeit der christlichen Kunstempfindung, sondern bei der schrofferen und engeren Christlichkeit des Protestantismus auch die Unterordnung der Kunst unter lehrhafte und moralische Zwecke typisch verkörpert.

Wenn dieser Staat so kurze Zeit sich zu behaupten vermochte, so liegt der Grund nicht bloß in der Unsicherheit seiner politischen Fundamente und in der religiösen Indifferenz der Masse, sondern in den inneren Schwierigkeiten der Aufgabe selbst. Formell erwies sich die radikal durchgeführte enthusiastische Autonomie, obwohl sie die Konsequenz der christlichen Idee bildete, als völlig undurchführbar, insofern sie nicht bloß die kirchlichen Organisationen zerrüttete, sondern vor allem auch die politische Idee individueller Rechte und Selbstständigkeiten unkontrollierbar und regellos machte. An der Anarchie, die von dieser Verbindung der politischen Idee mit der religiösen ausging, hat sich der Staat Cromwells verblutet, und die Folgezeit hat die Errungenschaften dieser Kämpfe nur in der Weise festzuhalten vermocht, daß sie den religiösen Autonomie-Gedanken von der Idee der politischen Freiheiten völlig trennte und die kirchliche und politische Sphäre als getrennte Sphären der Gesittung vorsichtig auseinanderhielt. Noch schwerer aber waren die aus dem Inhalt des sittlichen Ideals entstehenden Probleme. Der protestantische Geist der puritanischen Ethik hatte Staat und Recht, Krieg und Politik, Eigentumsordnung und Handelspolitik für christlich gefordert und berechtigt erachtet, sofern es sich dabei um die salus publica eines Gott dienenden Volkes handelt, und hatte nur alle diese Thätigkeiten aus dem Begriff der christlichen Kultur zu begrenzen und zu regulieren gestrebt, daneben das Privatleben den Forderungen eines Rigorismus unterworfen, der überall Sinnlichkeit und Selbstsucht nach Möglichkeit bekämpfte. Aber die Führer mußten dabei zunehmend erfahren, daß nicht bloß eine derartige Strenge die naiven Instinkte der Masse nicht bewältigen kann (Gardiner, C., S. 210), sondern daß vor allem auch die einzelnen weltlichen Zwecke und Funktionen von Staat und Gesellschaft eine innere Logik haben, die eine selbstständige, durch die Natur dieser Gebiete bedingte Entfaltung verlangt und nicht einfach durch christliche Maßstäbe vergewaltigt werden kann. Die weltlichen Zwecke zeigten ihre Selbstständigkeit und die Unmöglichkeit einer einfachen Regulierung aus dem christlichen Ideal. Cromwell hat hier Stück für Stück nachgeben und die geistlichen Maßstäbe mit weltlichen vertauschen müssen; er hat seinen religiösen Enthusiasmus zum Opportunismus stimmen, seine Liebe und Freiheit erstrebende innere Politik in Diktatur und seine idealistische religiöse Weltpolitik in sehr realistische Handelspolitik verwandeln müssen (Gardiner, C. a. P. II 295, 479. III 1 f.). Milton hat bei aller Begeisterung für den in England geschaffenen christlichen Staat zu der Diktatur Cromwells schweigen und der Notwendigkeit sich fügen gelernt, daß die wahre christliche Sittlichkeit nicht von einem ganzen Volke, sondern nur von wenigen Erwählten verwirklicht werden könne, und er hat selbst in seinem großen Werke die Grenzen einer allzu konsequent spiritualistischen und reflektierenden christlichen Kunst enthüllt (Stern III 238).

Noch ganz anders und hoffnungsloser traten aber diese Probleme in der Masse neben diesen beiden größten und klarsten Führern hervor. Hier wurde die Gewissensfreiheit unmittelbar zur Sektenbildung und ließ die mangelnde Kenntnis der großen Welt die radikalsten Folgerungen aus der christlichen Ethik entstehen. Die populären Enthusiasten, vor allem die independenten Soldaten, verwandelten die große Idee der christlichen Kultur bei der Schwierigkeit ihrer Durchführung in ein Prinzip der Anarchie, das jeden zur Loslösung von den bisherigen Offenbarungen und zum Gehorsam gegen Eingebung und Gewissen anweist, bis die große Auflösung kommt, die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung des tausendjährigen Reiches. Sie halten die Aufrichtung der christlichen Kultur überhaupt für kein menschenmögliches Werk. Umgekehrt überwinden Quäker und Baptisten die enthusiastische Ansteckung und ziehen sich auf das alte christliche Prinzip der leidenden Duldung allen weltlichen Ordnungen zurück, das nur die religiöse Gesinnung sich vorbehält und diese in der Sphäre der religiösen Gemeinschaft und des Privatlebens ausübt. Andere haben die christliche Gestaltung der Wirklichkeit direkt in Angriff nehmen wollen und mit radikaler Austilgung des historischen Rechtes den Kommunismus und Sozialismus als christliche Forderung entwickelt, während wieder andere aus dem christlichen Prinzip lediglich die radikale Demokratie mit allgemeinem Stimmrecht und Mehrheitsvertretung folgerten und damit die ursprünglich christlichen Gedanken säkularisierten. Und in all dem Wirrwarr hat es schließlich auch an solchen nicht gefehlt, die an allen idealen Maßstäben un[illegible]

und nur das positive historische Recht als die einzige sichere, wenn auch zufällige Norm zur Geltung bringen wollten, höchstens mit einigen beruhigenden Konzessionen an die Vertreter der idealen Maßstäbe. So hat die Revolution nach allen Seiten zu einer schweren Krisis der reinen christlichen Ethik geführt und die natürliche Selbstverständlichkeit der bisherigen, aus Antike, Bibel und Gegenwart gemischten christlichen Ethik aufgehoben. Ebendamit aber hat sie auch die stärksten Antriebe zu einer neuen Besinnung über die ethischen Grundprobleme der europäischen Welt gegeben. Aus dem wilden Gegenstrom der zügellosen Restauration erhebt sich bei ernsteren Geistern die ethische Selbstbesinnung, die nun einerseits den Gedanken der Gewissensfreiheit und Autonomie zunächst rein objektiv-wissenschaftlich untersucht, die andererseits christliche und weltliche Zwecke in einem neuen Verhältnis sieht und Gegensatz oder Vermittelung oder Übereinstimmung beider sich mit neuen wissenschaftlichen Mitteln zum Gegenstande macht. Damit sind aber auch erst die wirklichen Aufgaben der modernen Ethik eröffnet. (Weingarten, Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868; Ranke, Englische Geschichte, Ges. WW Bd XVI—XXI, S. R. Gardiner, Commonwealth and Protectorat², 1897—1901; ders., Cromwell 1899; ders., Cromwells place in history; Gooch, History of English democratic ideas in the 17th. cent., Cambridge 1898; Carlyle, Cromwells letters and speeches, WW Bd VI—IX; Stern, Milton und seine Zeit, 1877—99; A. „Puritaner".)

II. Das wichtigste Mittel dieser wissenschaftlichen Rekonstruktion der Ethik ist die analysierende Psychologie, die ohne metaphysische Voraussetzungen über das Wesen der Seele und über die Wirkung des Göttlichen auf sie, sowie ohne fertige metaphysisch und offenbarungsmäßig bestimmte Ziele des Handelns erst aus der Zerlegung und Zergliederung des Seelengeschehens die Gesetze seines Handelns und die seiner Natur entsprechenden Ziele sucht. Damit erfolgt die grundlegende Abwendung von der bisherigen Methode der theologisierenden Ethik, die überhaupt nicht auf psychologischer Analyse aufgebaut war, sondern auf metaphysisch konstruierte Zielbegriffe und auf göttliche Offenbarungen, und die die Psychologie nur ergänzend und gelegentlich für die Ethik herangezogen hatte. Nun aber wurde von den Unsicherheiten und Widersprüchen der sittlichen Beurteilung und der sittlichen Mächte des praktischen Lebens auf die psychologische Analyse als auf den einzigen festen Orientierungspunkt zurückgegangen und von ihm aus erst ein Verständnis der Geschichte und der in ihr auftauchenden Offenbarungen und Normen sowie der für ihre Auffassung maßgebenden metaphysischen Begriffe erstrebt.

Damit ist aber dem scholastisch-theologischen System gegenüber die Psychologie nicht bloß aus ihrer bisherigen, bloß ergänzenden Nebenstellung hervorgezogen, sondern auch in ihrem Wesen und ihrer Tendenz verändert, zu tiefgreifenden Wirkungen aufgerufen, die dann sofort hervortreten müssen, wenn die psychologische Analyse wirklich in den Mittelpunkt des Interesses gestellt wird. Die bisherige Psychologie war ein Kompromiß der naiven antiken Volkspsychologie und der naiven religiösen Sprache der Bibel mit der wissenschaftlichen Psychologie der Antike gewesen, analog dem ganzen Kompromiß von Antike und Christentum, den der Katholicismus bewirkte. Die religiöse naive Sprache und Empfindung betont vor allem den ewigen Wert und die Einheit und Übersinnlichkeit der Seele und führt alle außerordentlichen seelischen Erregungen im Guten und Bösen auf transcendente Wirkungen an den Seelen, auf Gott, Engel und Dämonen zurück, ebenso wie alle außerordentlichen Naturvorgänge zu unmittelbaren Wirkungen göttlicher oder teuflischer Gewalten werden. Diesen naiven psychologischen Supranaturalismus hat die Kirche im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der übernatürlichen Offenbarung, Kirchenanstalt und Gnadenkraft und mit strenger Begründung durch ihre Erbsündenlehre zu einer geschlossenen Theorie des psychologischen Wunders oder der Gnadenmitteilungen ausgebildet, durch die sie sowohl die grundlegenden Offenbarungen als das ethische und religiöse Wirksamwerden dieser Offenbarungen an den Seelen auf ein psychologisches, mit den besonderen Offenbarungsveranstaltungen und mit Kirche und Sakrament verknüpftes, Wunder zurückführte. Daneben hat sie aber zur Unterstützung ihrer Metaphysik der Seele die antike Psychologie in allen irgend brauchbaren Elementen herangezogen und zugleich für die Sphäre des natürlichen Handelns auch in der Weise der Antike eine immanent-psychologische Erklärung zugelassen und ausgebildet. Der Schwerpunkt lag dabei für sie immerdar in der Metaphysik der Seele, und die analytische Zergliederung war trotz der bedeutenden augustinischen Gedanken dabei immer Nebensache. Sofern sie um eine solche sich kümmerte, bezog diese sich immer nur auf die Ableitung des natürlichen Handelns und Erkennens in seiner Sphäre. Daneben pflegte sie freilich die Analyse der religiösen Empfindung in ihrer dabei vorausgesetzten Wundersphäre, wobei aber gerade die Unmög-

lichkeit der Übertragung der Voraussetzungen und Methoden der ersteren auf die der zweiten das Hauptinteresse war. Höchstens daß man vermittelnde Übergänge zwischen die natürlich-psychologischen Vorgänge und die Wunder der Gnadenversittlichung einschob. Unter diesen Umständen hat denn auch die psychologische Analyse für katholische und protestantische Ethik keinerlei grundlegende Bedeutung, sondern alle Hauptbegriffe der Ethik hängen an den aller immanent-psychologischen Analyse entzogenen metaphysisch supranaturalen Lehren von der Heilsgeschichte, der Offenbarung und der versittlichenden, prädestinierenden Gnadenkraft.

Dagegen erhob sich aber seit dem Beginn der modernen Welt im 13. Jahrhundert eine immer stärker und immer prinzipieller werdende Opposition. Aus der Verstärkung der auch vom Mittelalter nach antikem Muster geübten immanent-psychologischen Analyse, vor allem aus der Durchführung der stoischen Affekten- und Charakterlehre, dann aus der mächtigen Herausbildung einer freien dichterischen und künstlerischen Analyse des Menschen, wie sie die Renaissance-Litteratur und -Kunst erfüllt, schließlich aus der religiösen Gewöhnung der Selbstzergliederung und Selbstbetrachtung selbst erhob sich das Prinzip einer universalen psychologischen Analyse, die das Ganze des Menschen und des Charakters, ja seine Geschichte und seine großen historischen Bildungen aus induktiv gewonnenen und verallgemeinerten Beobachtungen zu erklären unternahm, und die in diesem Bestreben durch die glänzenden Erfolge der analogen analysierenden Naturbetrachtung lebhaft ermutigt wurde. So haben Montaigne und Charron bereits bewußt die ethische Analyse angewendet, indem sie konstante Elemente der Willensregungen und Affekte nach Anleitung der Stoa feststellten und aus ihnen Gesetze und Ziele des Handelns ableiteten. Das gleiche Programm hatte Bacon in seiner andeutenden Weise ausgesprochen und dabei auf die von Dichtern und Historikern längst vollzogenen Analysen als Muster hingewiesen. Die gleichen Wege gingen die Begründer des Naturrechtes, die Staat und Recht aus immanenten psychologischen Trieben und entsprechenden Vorstellungen abzuleiten suchten, während Macchiavelli, dem Hobbes und Spinoza folgten, die Psychologie des durch den Staat zu bändigenden Kampfes aller gegen alle entwickelte. Bahnbrechend ist insbesondere Macchiavelli mit seiner psychologischen Analyse, seinen historischen Vergleichungen und seinen durch Empirie gefundenen Generalisationen. Überhaupt ist auf die ganze, nach stoischem Vorgang die Affektenlehre behandelnde Litteratur zu verweisen, in der Gassendi, Descartes, Malebranche und Bayle besonders hervorragen (Jodl I, 128). Ja, die hierbei immer mit einer gewissen Zurückhaltung behandelte theologische Ethik kam ihrerseits diesen Bestrebungen entgegen, indem Arminianer und Latitudinarier die Sphäre des psychologischen Wunders und der Prädestination zu Gunsten einer von der Gnade nur unterstützten, rational verständlichen Willensbewegung einschränkten. Den entscheidenden Schritt nach diesen Anläufen aber that Hobbes, der, durch die englischen Wirren zur Neubegründung der Ethik gedrängt, sie entschlossen auf eine rein immanent psychologische Analyse begründete. Von Hobbes angeregt haben dann die weiteren englischen Ethiker auf dem gleichen Boden gearbeitet, auch wenn sie zu inhaltlich ganz anderen Auffassungen des Sittlichen hinstrebten. Seine Gegner haben ebenfalls ihren christlichen Standpunkt nunmehr auf der gleichen Voraussetzung psychologischer Analyse begründen müssen. Neben Hobbes hat in der gleichen Richtung Spinoza bahnbrechend gewirkt, der seine Ethik geradezu als Lehre von der Mechanik der Affekte aufbaute und seinen theologisch-politischen Traktat zu einer psychologischen Ableitung der religiösen Offenbarungen und Institutionen gestaltete. Die Führung aber verblieb den englischen Denkern, die in Nachfolge und Bekämpfung des Hobbes den Psychologismus des 18. Jahrhunderts als Grundwissenschaft und Orientierungsmittel für alle Probleme der geistigen, sittlichen und historischen Welt aufgerichtet haben, und die hierin von der ganzen englischen Litteratur in den „moralischen Wochenschriften" und im psychologischen Sitten-Roman unterstützt wurden.

Wird aber so die zergliedernde Psychologie der Hebel der wissenschaftlichen Methode, so tritt mit ihr auch eine völlige Veränderung der Anschauung von der Geschichte und von den geschichtlichen Normen ein, vor allem eine andere Begründung der ethischen Normen selbst. Die theologisierende Ethik des Katholicismus und Protestantismus hatte die Geschichte zwar zu einem Ganzen zusammengefaßt, das in Ursprung und Ziel einheitlich ist und in seinem Verlauf einer einheitlichen Macht untersteht, das also durch allgemeine Begriffe beherrscht wird. Aber diese Begriffe entnahm sie aus Ideen, die durch die Offenbarung der Kirche und Bibel und durch unterstützende metaphysische Deduktionen über Wesen und Ziel der Welt festgelegt waren, und die zu dem [illegible]

Stoff der Geschichte nur in dem Verhältnis einer ganz äußerlich teleologischen Gruppierung der Thatsachen und Vorgänge standen. Ihr hat alles am theologisch-metaphysischen Erweis der Geltung dieser göttlichen Zwecke gelegen, und in diesen Rahmen hat sie die historischen Erinnerungen, biblische Darstellung, antike Überlieferungen und moderner Chroniken ohne jedes Interesse an Auffassung und Konstruktion des kausalen Zusammenhangs und darum ohne jede Kritik eingefügt. An Stelle dieser teleologischen, die Normen supranatural konstruierenden Geschichtsbetrachtung tritt nun aber mit der zergliedernden Psychologie ganz von selbst die kausale Geschichtserklärung, die, wie der individuelle Charakter aus psychologischen Elementen erklärt wird, so auch das universelle Geschehen und seine dauernden Hervorbringungen aus Verknüpfungen und Schiebungen der psychologischen Elemente zu erklären strebt; und, wo man sich nicht bis zur wirklichen Ableitung von Religion und Offenbarung und Offenbarungssittlichkeit vorwagt, da dehnt man doch die Sphäre der Kausalerklärung soweit aus als möglich, um das psychologische Wunder der Offenbarungen und Begnadungen doch auf ein Minimum zu reduzieren oder in seinem Inhalt dem Auch-Natürlich-Erklärbaren nach Möglichkeit anzunähern. Mit der psychologisch-kausalen Erklärung aber geht Hand in Hand die Notwendigkeit einer neuen Begründung der ethischen Normen, die überdies durch die Konkurrenz der verschiedenen Konfessionen und ihrer Offenbarungen sowie durch die Analogien der Sittlichkeit der fremden, außereuropäischen Völker nahe gelegt wurde. Man mußte auch die Normen selbst aus der psychologisch-kausalen Erklärung zu gewinnen streben, indem man aus ihr die allgemeingiltigen Elemente hervorsuchte und als Beweis der Allgemeingiltigkeit die thatsächliche, psychologisch konstatierbare Allgemeinheit ansah. Der von der theologischen Ethik für die natürliche Sittlichkeit anerkannte consensus gentium bedurfte nur einer reicheren psychologisch-ethnologischen Ausführung um den festen Grundstock aller Ethik bilden zu können, und die geoffenbarten Normen ließen sich dazu immer noch in eine nachträgliche Beziehung setzen, wenn man in ihnen besondere göttliche Zusammenfassungen oder Beglaubigungen der allgemeinen Sittlichkeit erweisen konnte, womit dann zwar das Prinzip der psychologischen Kausalität durchbrochen, aber doch jedenfalls in den grundlegenden Hauptpunkten anerkannt war. So entstand aus der psychologischen Grundlegung das sog. natürliche System der Geisteswissenschaften, das das 18. Jahrhundert zum großen Jahrhundert der Rekonstruktion der Ethik und der anderen Geisteswissenschaften auf psychologistischer Basis gemacht hat, wie das 17. Jahrhundert durch die analysierende Naturwissenschaft zum großen naturwissenschaftlichen Jahrhundert und zur Zerstörung des scholastischen Weltbildes geworden war.

Derart ergab sich eine völlig neue Methode der Ethik, die auf der zergliedernden immanenten Erfahrungspsychologie aufgebaut ist und damit von vorneherein die sämtlichen seelischen Vorgänge und Zustände unter die Voraussetzung gleichartiger Erforschung stellt, auch wenn sie nachträglich von dem Ergebnis dieser Analyse aus einen Unterschied natürlich und übernatürlich verursachter Vorgänge feststellt, und die die ganze Geschichte zunächst kausal erklärend und allgemeine Urteile suchend behandeln muß, auch wenn sie nachträglich noch übernatürliche und besondere Offenbarungen hinzufügt. Die Sittlichkeit als Gnadenwunder und das Sittengesetz als Offenbarungsgesetz verliert die Selbstverständlichkeit des Ausgangspunktes, und damit versinken alle die früheren mit der Erweisung dieses Ausgangspunktes zusammenhängenden dogmatischen Schulprobleme, während die psychologisch immanente Analyse den nächsten und allein festen Ausgangspunkt gewährt und damit ganz neue Grundprobleme in den Vordergrund treten.

In erster Linie stehen nunmehr die psychogenetischen Probleme, ob die sittlichen Erscheinungen aus vor- und untersittlichen abzuleiten sind, wie der Utilitarismus der verschiedenen Formen nunmehr lehrt, oder ob sie eine selbstständige Quelle haben, wie der idealistische Intuitionismus gleichfalls sehr verschiedener Formen behauptet. Das wird die Lebensfrage aller idealen und christlichen Sittlichkeit überhaupt, und darüber verschwinden alle die alten prädestinatianischen, synergistischen und arminianischen Kontroversen. Ja, das christliche Interesse hängt nun an demjenigen, was früher als selbstverständliche Wahrheit der bloßen natürlichen Sittlichkeit galt und hinter der Gnadensittlichkeit weit zurückstand, an dem intuitionistischen Ursprung der sittlichen Idee, von dessen Erweisung aus der Empfang dieser Ideen selbst leicht als Gnade und ihre Zusammenfassung leicht als Offenbarung bezeichnet werden konnte. Eine andere Hauptgruppe von Problemen entspringt aus dem Streben nach psychologischen Gesetzen, dessen naturgemäße Folge der Determinismus sein muß und gegen das der Gedanke eines eigenen unableitbaren Wertes der sittlichen Gebote immer wieder als Theorie des Indeterminismus

reagiert. In charakteristischer Verschiebung wird nun das christliche Interesse die Behauptung des Indeterminismus, während der kausale Determinismus naturalistisch den Wert des Sittlichen überhaupt zu begraben scheint und mit den Interessen der alten Prädestinationslehre gar nichts zu thun hat. Diese letztere verschwindet völlig, und der Indeterminismus scheint sich mit der Gnade leicht einigen zu lassen, während er mit dem Kausalitätsbegriff beständige Nöte hat. Unter diesen Umständen tritt nun auch das Prinzip der Autonomie das bisher vielfach unter dem Schatten der Offenbarungsgesetze und der Kirchenautorität gestanden hatte und seine radikale Ausprägung erst durch den independenten Enthusiasmus gefunden hatte, in den Vordergrund, wobei es freilich eine völlig neue Gestalt gewinnt. Die protestantische direkte Unterstellung des Gewissens unter Gott wird zur Unterstellung des Handelns unter die innere Notwendigkeit rationaler Einsicht oder psychologischer Motivation. Aus der Gleichheit aller vor Gott und dem allgemeinen Priestertum wird die psychologisch konstatierbare Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit der Individuen, die sich in der Forderung der Einbeziehung der individuellen Freiheit in den Staatsorganismus, der kirchlichen Toleranz und religiösen Denkfreiheit auswirkt. Aus der inneren Notwendigkeit des heiligen Triebes des Wiedergeborenen wird die Vernunftnotwendigkeit und aus der unantastbaren Souveränität des Glaubens werden die dem Eingriff des Staates entzogenen, in der Natur des Menschen begründeten Menschenrechte. Mit alledem aber taucht jetzt ein Problem auf, das die theologische Ethik überhaupt gar nicht gekannt hat und gar nicht kennen konnte, das des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion. Für die alte Ethik war wahre Sittlichkeit und Religion identisch; es gab keine wahre Sittlichkeit ohne den wahren Glauben und die mit ihm verbundene Gnadenkraft; die Sittlichkeit ohne den Glauben und der Gnadenkraft war bloße **justitia civilis**. Die moralische Analyse aber zeigte die ethischen Vorgänge als selbstständige typische Erscheinungen und war genötigt, die Beziehungen zur Religion erst nachträglich als besondere Modifikation zu untersuchen. Dann aber mußte sie auch die Religion in gleicher Weise psychologisch untersuchen, und, wenn sie dabei die Religion auch voreilig in Abhängigkeit von der viel entwickelteren ethischen Analyse betrachtete, so hat sie doch immer die besonderen Beziehungen erst feststellen müssen. Sie sind ihr in den Begriffen der göttlichen Offenbarungssanktion, der göttlichen Belohnungen und Bestrafungen, der göttlich bewirkten oder angekündigten Sündenvergebung und der stärkenden Gnadenhilfen gelegen. So entspinnt sich als eine der neuen Hauptkontroversen die Frage nach den Beziehungen des Religiosen und Sittlichen, der Notwendigkeit oder Entbehrlichkeit göttlicher Sanktionen und jenseitiger Revindikationen, der Bedeutung göttlicher Vergebung und Hilfe im Verhältnis zu dem selbstständigen und aus sich verständlichen sittlichen Streben und Wollen. Sollte aber schließlich das sachliche Verhältnis bestimmt werden, so bedurfte es unter diesen neuen Verhältnissen einer Feststellung dessen, was das christliche Sittengesetz fordert, von wo aus dann das Verhältnis zu dem allgemein psychologisch-anthropologisch begründeten Begriff des Sittengesetzes sachlich bestimmt werden konnte. So entsteht die Notwendigkeit, den Inhalt des Sittengesetzes als psychologisches Prinzip mit der Möglichkeit der Ableitung aller Forderungen aus dem Grundgedanken zu formulieren, und diese Notwendigkeit zieht das Problem nach sich, analog auch das christliche Sittengesetz zu formulieren und an beiden Formulierungen dann die Beziehungen und Vergleichungen vorzunehmen. So muß sowohl der alte lutherische Standpunkt, die Ethik lediglich auf das Gnadenwunder und die von ihm ausgehenden freien Triebe ohne jede Ableitung der konkreten Regeln zu beschränken, als auch der alte reformierte Standpunkt, aus den rein positiven biblischen Autoritäten die Sittengebote zusammenzusuchen, aufgegeben werden. Die christliche Ethik muß sich als ein inhaltliches sittliches Prinzip erfassen, um zu der allgemeinen ethischen Analyse ein Verhältnis zu finden, und umgekehrt auch die allgemeine Analyse muß die christliche Ethik als formuliertes Sittengesetz erkennen, um ihrerseits freundlich, feindlich oder vermittelnd Stellung zu nehmen. Indem die neue Ethik aus der theologisch-scholastischen herauswuchs, war vor allem am Anfang eine derartige Verhältnisbestimmung das einzige Orientierungsmittel, bis schließlich die wissenschaftliche ethische Analyse so selbständige Grundbegriffe gefunden hatte, daß sie der Orientierung an dem christlichen Sittengesetze nicht mehr bedurfte und nach kurz entschiedener Verhältnisbestimmung die Behandlung des christlichen Sittengesetzes der Theologie überließ. So kommt es zu neuen Formulierungen der inhaltlichen Prinzipien, die zunächst auf Beeinflußung des allgemeinen Begriffes durch christliche Ideen und andererseits der christlichen Ideen durch allgemeine rationale hinauslaufen und zu allerhand bloßen Zwitterbildungen führten, die aber [illegible]

überhaupt das Problem der begrifflichen Formulierung der ethischen Inhalte stellten und die Unklarheit der alten scholastischen, die Idee des Sittlichen immer selbstverständlich als inhaltlich klar betrachtenden und voraussetzenden, Bestimmungen aufhoben.

Mit all diesen Problemen setzt daher auch die englische Ethik ein, die in den Wirren der Revolution und Restauration und in der Erschütterung der christlichen Ethik selbst gerade von diesem psychologischen Boden aus Klärung schaffen und von ihm aus auch die neuen Errungenschaften, die klar herausgestellte, aber auf verschiedenen Gebieten verschiedener Anwendung bedürftige Autonomie und die Selbständigkeit der weltlichen Zwecke neben oder gegenüber der christlichen Ethik, zur Geltung bringen will. Dabei war der Verlauf der Gedankenbewegung im allgemeinen der, daß die Autonomie-Probleme erst durch den heftigen radikalen Gegenstoß des Hobbes gegen alle Autonomie zu ernster wissenschaftlicher Diskussion kamen, während die Säkularisation der innerweltlichen Bezüge der Ethik und die Trennung des Moralischen und Religiösen direkt an die aus der Revolution sich ergebenden Ideen der Leveller, Erastianer, der Vorläufer der Deisten und anderer anknüpfen konnte. (Franz Delitzsch, Biblische Psychologie², 1861; Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister, 1899; H. Siebeck, Geschichte der Psychologie I 1880/84; Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie I² 1897/1902; Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883, S. 418—446, 475—490; ders., Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh., Arch. f. Gesch. d. Philos., IV 1891 und V 1892; ders., Natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh., ebd. V 1892 und VI 1893; ders., Autonomie des Denkens, konstruktiver Rationalismus und pantheistischer Monismus im 17. Jahrh., ebd. VII 1894; ders., Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, ABA, Phil.-hist. Kl. 1894; Weingarten, 286—320; Gooch, 118 bis 122, 139—157, 195—206, 295; P. Janet, Les passions et les charactères dans la litterature du 17ème siècle,² Paris 1888; Hegler, Psychologie in Kants Ethik, Freiburg 1891, S. 1—45.)

III. 1. Den entscheidenden Anstoß gab der an der französischen und italienischen Renaissance gebildete Hobbes (1588—1679), der in gleicher Weise von den sozial auflösenden Wirkungen des reformiert-independentischen Ideals wie von dem rigoristischen Spiritualismus dieser auf die Spitze getriebenen Christlichkeit sich abgestoßen fühlte. Dem religiös-beunruhigten sozialen Ideal setzt er das der strengsten politisch-sozialen Autorität entgegen und dem diese Unruhen immer hervorbringenden Spiritualismus sowohl ganz weltlich-politische Gesichtspunkte als eine völlig sensualistische Begründung des Sittlichen. Für das erste greift er auf die politische Anschauung vom Staatsideal und von dem durch es zu bändigenden Menschen, wie es Macchiavelli entwickelt hat, für das zweite auf die materialistischen und damit durcheinander fließenden sensualistischen Ideen, wie sie Gassendi entwickelt hatte. Das Ganze ist auf eine psychologische Analyse begründet, die im Gegensatze zu den Offenbarungen und Erleuchtungen auf das Allersicherste, die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, zurückgeht. Indem er von hier aus einen religiös-uniformen, absoluten Staat im scheinbar konservativsten Sinne konstruiert, vollzieht er doch die radikalste Revolution der Ethik: er orientiert seine ethischen Begriffe rein an der weltlichen Sphäre und macht diese Begriffe selbst völlig nominalistisch zu psychologisch-kausal ableitbaren menschlichen Willkürbildungen. Trotz alles Gegensatzes vielfach noch im Banne der alten scholastisch-theologischen Begriffswelt und der alten Deckung von Staat und Staatsreligion entwickelt er die bisher grundlegenden Ideen der lex naturae und der lex divina in einem völlig neuen Sinne. Die lex naturae, unterschieden von dem den Urstand beherrschenden jus naturale, d. h. dem Recht den eigenen Bedürfnissen und Begierden unbedingt zu folgen, ist nichts anderes als der aus der Einsicht in die bösen Folgen dieses Krieges aller gegen alle naturgemäß hervorgehende Entschluß, durch Übertragung der bisherigen natürlichen Rechte an eine absolut herrschende Regierung Friede und Wohlfahrt zu erlangen. In diesem Entschluß ist der eigentlich bindende, aber aus dem Kampf der Interessen völlig verständliche Hauptgedanke der so entstehenden lex naturae enthalten, die Verpflichtung, Verträge um des eigenen Interesses willen unbedingt einzuhalten. Der so zu stande kommende völlig absolute Staat hat in seiner unbedingten Kompetenz auch die Aufrichtung einer schlechthin verbindlichen Staatsreligion. Diese Staatsreligion bezieht sich da, wo sie die wahre Religion enthält, auf die lex divina, welche mit der lex naturae insofern in Übereinstimmung steht, als sie die aus dem natürlichen Pakt und Unterwerfungsvertrag folgenden, dem Gesamtwohl dienenden Gesetze zugleich mit der Autorität der göttlichen Sanktion und mit den Folgen für jenseitiges Wohl ausstattet. Das ist der Sinn der richtig gedeuteten Bibel, und insoferne ist der klüglich aus der Idee

der Wohlfahrt gebildete Staat mit dem Christentum in voller Übereinstimmung. Wo man de lege ferenda Anordnungen zu treffen hat, ist der auf das Wohlfahrtsinteresse aufgebaute Staat mit dem Christentum als Staatsreligion gesetzlich aufs engste zu verbinden. Freilich liegt es dann gänzlich im Belieben der Staatsautorität, welche Form des Christentums zur Staatsreligion gemacht werden solle; und diejenigen Staaten, deren Staatsreligion eine heidnische oder unwahre Religion ist, müssen sich darein finden, daß um des Staatsinteresses und damit der Gesamtwohlfahrt willen die Zwangsgeltung dieser Religion nun einmal unabänderlich ist. Sie können sich damit trösten, daß der Wahrheitsgehalt aller Religionen, auch der nichtchristlichen, die zur lex divina erhobene lex naturae der der Wohlfahrt dienenden Tugenden ist, und müssen im übrigen ebenso wie die Dissenter gegenüber der christlichen Staatsreligion kritische Gedanken für sich behalten.

Es ist eine merkwürdige, halb konservative, halb radikale, widerspruchsvolle Umbildung der bisherigen theologischen Ethik und ihrer Beziehung der konfessionellen Staatsreligion auf die mit der religiösen Idee eng zusammenhängende sittliche Idee des Staates. Ihre Bedeutung liegt auch nur in den neuen hiermit eingeführten inhaltlichen und methodischen Ideen, in der Konzentrierung auf das weltliche Interesse und in der psychologischen Methode, sowie in der Aufrollung des hierbei sich ergebenden Problems des Sittlichen, ob es eine historische Willkürbildung oder eine ewige unveränderliche Seelenbestimmtheit sei. An dieses Problem, das aus der Beobachtung der historischen Wandelbarkeit und Bedingtheit des Sittlichen immer neue Nahrung empfieng und das die Anerkennung eines ewigen Wesenscharakters des Sittlichen immer unabhängiger von den bisherigen theologisch-stoischen Theorien behandeln mußte, schließt sich die ganze weitere Entwickelung an. Einen engen Anschluß an die auffallendste Theorie des Hobbes, an die Lehre von der künstlichen Hervorbringung der sittlichen Ideen, die nur durch Willkür und Gewalt zu solchen werden können, hat nur Mandeville (1670—1733) behauptet, indem er Hobbes überbietend die konventionellen sittlichen Begriffe als schlaue, zur Bändigung der Masse erfundenen Spekulationen auf die Eitelkeit betrachtet. Sofern er zugleich hervorhebt, daß nach diesen rigorosen Regeln von allen Staatslenkern gar nicht wirklich gelebt wird und nicht gelebt werden kann, spricht er den ernsteren Gedanken aus, daß die spezifisch christlich-sittlichen Ideen bei wirklicher Durchführung, Staat, Gesellschaft, Handel und Wohlfahrt unmöglich machen würde, eine Frage, die auch Bayle in aller Schärfe gestellt und gleichfalls verneint hatte (Jodl I 427). Es ist der Rückschlag gegen den christlichen Staat der Independenten, und die Aufrollung eines großen modernen Grundproblems. (Tönnies, Hobbes, Stuttgart 1896; Saßmann, Mandeville, Freiburg 1897.)

2. Durch den gemeinsamen Gegensatz gegen Hobbes und gegen den Subjektivismus der Independenten fühlt sich auch die mit der Ruhe der Restauration wieder in die alten Bahnen einlenkende offizielle christliche Ethik zu neuen prinzipiellen Untersuchungen genötigt. Sie führt zwar die alte Voraussetzung von den beiden Quellen der Ethik in der Offenbarung und im staatlichen Recht, sowie die enge Verbindung dieser sittlichen Ideen fort, aber sie muß die in einer Art von gemäßigtem Durchschnitt religiöser und socialer Pflichten sich bewegende sittliche Idee neu begründen. Und sie thut das mit klar erkanntem Gegensatz gegen den Sensualismus, Nominalismus und Historismus des Hobbes, indem sie die Konstanz und Besonderheit der sittlichen Data des Bewußtseins aufweist und diese Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Apriorität und begriffliche Notwendigkeit der sittlichen Ideen metaphysisch begründet. Im Gegensatz gegen die dürftigen Fragmente des Stoicismus und des Aristotelismus, mit denen die bisherige Ethik die Aufgabe erledigt hatte, ziehen sie den von der Renaissance belebten Platonismus heran und entwickeln von ihm aus mit großer Klarheit und Schärfe das Problem. Es ist das Werk der Schule von Cambridge, die bis auf Lockes überragende Einwirkung hin die englische Ethik beherrschte und eine moderne Umbildung der bisherigen theologischen Ethik darstellt. Aus Puritanerkreisen hervorgegangen, aber doch vor allem von dem Wunsch nach einem Ende der Wirren beseelt und dadurch mit der rationalen Richtung der Anglikaner und Arminianer sich berührend, verlassen sie bewußt und prinzipiell die Grundlage der bisherigen reformierten Theologie und Ethik, indem sie ein rationales Kriterium des Wahren und Guten dem schroffen calvinistischen Positivismus und Rigorismus entgegenstellen und von diesem Kriterium aus erst politische und religiöse Ethik gemeinsam konstruieren, [illegible] in der alten Weise auf einander beziehend. Auch sie suchen damit formell nur eine [illegible] Durchführung der lex naturae, die ja mit der lex divina identisch ist und [illegible] Offenbarung und Erlösung erst voll wirkungskräftig wird, aber sie heben inhaltlich [illegible] Ausführung das Problem des Notwendigkeitscharakters im Sittlichen und [illegible]

keit einer bloß psychologischen Begründung scharf hervor und formulieren damit eines der Hauptthemata der modernen Ethik. Zu diesem Zweck geht Cudworth (1617—1688), das Haupt der Schule, aus von der Parallelisierung der sittlichen Gebote mit den mathematischen Ideen, dadurch wie einst Platon und später Kant den Notwendigkeitscharakter 5 des Sittlichen und den des Logischen zusammenfassend und das Problem des Verhältnisses des Apriorisch-Notwendigen zum bloß Psychologisch-Thatsächlichen stellend. Er erkennt mit voller Schärfe den Zusammenhang des Problems mit dem metaphysischen Grundproblem, ob der Geist als die Quelle alles Notwendigen das Prius und die sinnliche Erfahrung als der bloße Stoff des Geistes das Posterius bilde oder ob umgekehrt das 10 allein sicher Gegebene das Thatsächliche und Zufällige der Sinnlichkeit sei, aus der man das Geistige und Notwendige nach Vermögen und Belieben ableiten möge. Von hier aus weitergehend, glaubt er die Notwendigkeit der sittlichen Ideen aus ewigen begrifflich notwendigen Beziehungen der Geister aufeinander ableiten zu dürfen, wie das gleiche mit den mathematischen Ideen in Bezug auf das Verhältnis der Körper der Fall ist, und 15 dringt so von der psychologischen Analyse zum platonischen Begriffsrealismus vor, der seinen festen Halt in der letzten Zusammenfassung alles Begrifflich-Notwendigen, in Gott, findet und nur aus dem göttlichen Geist in den menschlichen eingestrahlt wird. Henry More (1614—1687) vervollständigt die psychologische Analyse, indem er zu der rein rationalistisch-begrifflichen Begründung des Sittlichen noch eine affektive, gefühlsmäßige 20 Motivationskraft hinzuzufügen strebt, die wesentliche Verbindung des Sittlichen mit Glücksfolgen, d. h. mit der Beförderung des Gemeinwohls und dadurch des Einzelwohles. Das Sittliche gehört so einem besonderen seelischen Vermögen, der boniform faculty, an, in der das Rational-Notwendige und das Affektiv-Teleologische verbunden sein sollen, ohne daß damit die Begründung der Geltung auf die Glücksfolgen geschoben werden soll. Es ist 25 das lediglich eine im göttlichen Weltplan begründete Koincidenz. Damit ist das Grundproblem wieder um einen Schritt weiter gefördert, wenn auch freilich die Gefahr eudämonistischer Abwege nahegelegt. Diesem Abweg nähert sich bedenklich Cumberland (1632—1718), der die Folgen wahren und dauernden Glückes als empirisches Kennzeichen des Sittlichen stark betont und das mit dem apriorisch-rationalen Charakter des 30 Sittlichen nur durch stärkste Hervorhebung der von Gott gewollten und bewirkten Koincidenz vereinigen kann. Auch wird mit dieser Betonung des teleologischen Elementes des Sittlichen seine inhaltliche Auffassung enger, es wird zu Wohlwollen und Nächstenliebe, zum Altruismus, der Inbegriff der christlichen Sittlichkeit und vollkommenes Mittel der Wohlfahrt ist. Das Hauptinteresse hat C. von hier aus auf die Bekämpfung der Hob- 35 besschen Lehre vom Urstand gewandt, gegen den er einwendet, daß Hobbes Schilderung des Menschen zwar den sündig gewordenen Menschen richtig darstelle, aber daß gerade die Staatsstiftung diesem sündigen Menschen nur durch die auch in ihm noch vorhandene Einsicht in apriorisch sittliche Gebote möglich werde, und daß das Fundament des Staates, die Vertragstreue, auch bei Hobbes selbst ein solches apriorisches sittliches Element dar- 40 stelle. Die sittlichen Ideen sind so keine willkürlichen Erfindungen der Historie, und auch die richtig betonte Verknüpfung wahrer Wohlfahrt mit den sittlichen Geboten beruht nicht auf Ablösung der Gebote vom Nutzen, sondern auf der metaphysischen Koincidenz des Glückes und des Sittlichen. So fördern Not und Elend, sinnliche Eindrücke und Gefühle das Hervortreten der sittlichen Ideen, aber sie sind bloß die Reizungsmittel, auf 45 deren Anlaß sie hervortreten, nicht ihr Ursprung.

Den Lehren der Cambridger nahe steht Samuel Clarke (1675—1729). Er betont die allen positiven Gesetzen vorangehende Idee eines absoluten Maßstabes, an dem unwillkürlich alles Handeln gemessen wird und aus dessen Voraussetzung auch allein die positiven Gesetze, politische und geoffenbarte, möglich sind. Die sittlichen Unterscheidungen 50 sind daher nichts Zufälliges und bloß Historisch-Gewordenes, sondern begründet auf einem in der Natur der Seelen liegenden wesentlichen Unterschied zwischen einem dem absoluten, begrifflich notwendigen Maßstab entsprechenden und einem ihm widersprechenden Handeln. Der Maßstab selbst, der sich in den typischen sittlichen Ideen der Güte, Gerechtigkeit, Billigkeit und Wahrhaftigkeit darstellt, das sittliche Urteil des plain man, verdankt seine 55 begriffliche Notwendigkeit den an sich und notwendig zwischen den Bestandteilen der Welt bestehenden Relationen, die ihrerseits wie die mathematischen Verhältnisse aus der Idee des Ganzen folgen. Die Idee des Ganzen selbst aber beruht auf Gottes Willen. Als die notwendigen und normalen Verhältnisse erweisen sich diese sittlichen Verhältnisbestimmungen dann freilich noch dadurch, daß auf ihnen Wohl und Erhaltung des Ganzen 60 beruht, und so tritt auch hier die Idee der Wohlfahrtsfolgen in die Bestimmung der sitt-

lichen Begriffe ein. Auf diese **lex naturae** wird dann in der üblichen Weise das positive menschliche Gesetz und das positive göttliche Gesetz begründet, welches letztere zugleich in der Unsterblichkeitsidee die Vollendung des durch sittliches Handeln zu erwerbenden Glückes bringt und durch seine Sanktion das natürliche Gesetz verstärkt.

Noch stärker betont Hartley (1705–1757), einer der jüngsten Schüler der Cambridger, das teleologische oder Lustmoment im Sittlichen, will aber aus der ursprünglichen Selbstliebe das interesselose, objektive sittliche Urteil als Ergebnis einer beständigen, von der unmittelbaren Beziehung auf das Ich ablösenden Objektivierung der Güter hervorgehen lassen, so daß die diesen Gütern entsprechenden Gebote die Selbstverständlichkeit eines Instinktes oder angeborener Gesetze gewinnen. In der That sind auch die so verstandenen Produkte des psychologischen Prozesses nichts anderes als die von Gott durch diese Mittel gewirkten Einsichten in die ewigen Wesenszwecke der Menschen. Ein deterministischer Panentheismus, gekrönt von der Apokatastasis, giebt den Gütern und damit den auf ihre Verwirklichung gerichteten Geboten einen objektiven, göttlich notwendigen Charakter.

Enger an Cumberland und Clarke schließt sich ein Nachzügler der Cambridger an, der Nonkonformist Price (1723–1791). Gegenüber dem haltlosen Subjektivismus der Schotten, der positiven Autoritäts- und Gesetzesmoral der Lockeschen Schule und dem psychologischen Ableitungseifer der Sensualisten behauptet er den objektiven, innerlich und rational notwendigen, schließlich den intuitionistischen Charakter der sittlichen Billigungs- und Mißbilligungsurteile. Sie werden erst verworren vom Instinkt bejaht und dann vom Denken klar als notwendig und objektiv begründet erkannt. Sie beziehen sich auf die gesinnungsmäßige, autonome Bewertung von herzustellenden Thatbeständen, deren Gedanke durch psychologisch nicht weiter ableitbare Intuition oder durch die produktive Kraft der Vernunft entsteht, die um ihrer selbst willen ohne Rücksicht auf das Interesse verwirklicht werden, und deren Verwirklichung mit einem vom sensuellen Lustgefühl ganz verschiedenen idealen Befriedigungsgefühl verbunden ist. Ihr objektiver Wert beruht letztlich auf der gottgesetzten Ordnung und Beziehung der Geister, auf einem objektiven, in Gottes Wesen begründeten System der Werte. Auf dieser Weltordnung beruht schließlich auch die Koincidenz der sittlichen Werte mit äußerem Glück. Es ist die Idee objektiver, intuitionistisch erfaßter, sittlicher Werte, die sich in den Gütern der Selbstbeherrschung und der universalen Liebesgemeinschaft darstellen.

Alles in allem ist es rationalistisch-christliche Ethik, die wenigstens theoretisch und in Bezug auf den allgemeinsten sittlichen Gedanken mit dem Prinzip der Autonomie vollsten Ernst macht und die ewige Geltung der individuellen und socialen sittlichen Ideale aus der Gegenwart Gottes in den menschlichen Seelen ableitet, sofern diese Gegenwart im Gedanken des Notwendigen sich vollzieht. Sie weiß nichts mehr von dem Gegensatz religiöser und weltlicher Zwecke und auch nichts mehr von dem Enthusiasmus der Gewissenserleuchtungen, reduziert das religiöse Element des Sittlichen auf die Gegenwart des göttlichen Geistes und die Idee absolut verbindlicher Gebote. Sie hat nur ein unsicheres Verhältnis zur Erbsünden- und Gnadenlehre, während die Offenbarungs-Sanktion und die im Jenseits endgiltig bewirkte Koincidenz von sittlicher Würdigkeit und Glück in den Vordergrund treten. Aber Autonomie und Göttlichkeit des Sittlichen werden nur in einer über Staat, Kirche und Gesellschaft gleichmäßig schwebenden Abstraktheit gelehrt. Weder die wirkliche Aufrichtung des christlichen Staates auf Grund dieser Autonomie, noch die Trennung religiöser und politisch rechtlicher Sittlichkeit, noch die wirklich autonome Gestaltung jeder dieser Sphären liegt im Gedankenkreise dieser Männer. Sie begründen nur von der neuen psychologisch-metaphysischen Theorie des Sittlichen aus das alte konservative Verhältnis von **lex divina** und **lex naturae**, von Staat und Kirche auf neue Weise, wonach der Christ dem aus dem göttlichen und natürlichen Gesetz folgenden Staat zum Gehorsam so verbunden ist, wie ihn Gott nun einmal hat werden lassen (Tulloch; Hertling, Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892).

3. Im Widerspruch gegen solche apriorisch-idealistische Theorien entwickelte [illegible] (1623–1701) eine aposteriorisch-sensualistische Theorie, die im Zusammenhang mit seinem Prinzip der Erfahrungsphilosophie alle angeborenen Ideen, alle platonischen Intuitionen und alle rationalen Deduktionen verwarf und den allein möglichen wissenschaftlichen [illegible] für die Konstruktion der Erkenntnis wie der Ethik in dem Ausgang von den einzelnen Erfahrungselementen, den damit verbundenen Gefühlen von Lust und Unlust und dem Vermögen der Reflexion erkennen wollte. Der entscheidende Beleg für die [illegible] dieses Prinzips ist ihm der Mangel jedes sicheren Kriteriums intuitiver Erkenntnis [illegible]

vor allem die historische und ethnographische Verschiedenheit der sittlichen Ideen. So konstruiert er aus den einfachsten Elementen des Bewußtseins, aus Perceptionen und begleitenden Gefühlen, die zusammengesetzten seelischen Gebilde und unter diesen auch die Regeln des Handelns, die in nichts anderem gegeben sind als in einer möglichst ruhigen
5 und klaren Einsicht in die Glücksfolgen des Handelns. Aus dieser Einsicht ergeben sich mit Notwendigkeit alle Hauptregeln und mit ihnen Wohlfahrt und Frieden der Gesellschaft. Insoferne die Menschen zur Erreichung des Glückszieles durch die göttliche Weltordnung befähigt und bestimmt sind, mag man die der Erreichung dieses Zieles dienenden und aus den thatsächlichen Erfolgen abstrahierten Regeln lex naturae nennen.
10 Unter diese lex naturae gehören daher alle dem dauernden Wohl förderlichen Handlungsweisen, ethische und politische, aber auch volkswirtschaftliche Regeln. Zu sittlichen Gesetzen aber werden diese Regeln erst durch die Beziehung auf einen positiven gesetzgeberischen Willen, der die Einhaltung seiner Regeln durch die Vorhaltung und Ausführung von Lohn und Strafe, also ebenfalls durch Zufügung von Lust oder Unlust,
15 erzwingt. Hier steht in erster Linie das geoffenbarte göttliche Gesetz, das durch die Autorität Mosis und Christi konstituiert ist und auf zeitliches wie jenseitiges Wohl oder Übel seine Motivationskraft begründet. Daneben steht das Staats- und Rechtsgesetz, das in den durch Socialvertrag ausdrücklich oder stillschweigend anerkannten Bestimmungen seine Norm und in öffentlicher Wohlfahrt oder in Strafen seine Motivationskraft ausübt.
20 Ein drittes Gesetz nimmt die Sphäre dessen ein, was weder durch Offenbarung noch durch Staatsgesetz hergestellt ist, sondern was dem freien Verkehr und Urteil der Gesellschaft überlassen ist, seine Sanktion in der öffentlichen Meinung und seine Motivation in dem Gut socialer Achtung oder dem Übel socialer Geringschätzung hat. Alle diese sittlichen Gesetze sind durchaus heteronom und positiv, und sind die höchsten Regeln des Handelns nur
25 dadurch, daß an ihrer Befolgung die höchsten Glückswirkungen hängen. Aber ihre inhaltlichen Gebote erhalten doch eine gewisse Rationalität und Notwendigkeit dadurch, daß sie thatsächlich mit der lex naturae, den zum möglichsten Glück führenden Regeln des Handelns, übereinstimmen. Das Offenbarungsgesetz ist eine von Gott vorgenommene Zusammenfassung und Antecipation dieser an sich auch durch Erfahrung und Beobachtung
30 feststellbaren Regeln, das Staatsgesetz eine durch Socialvertrag festgesetzte Sanktion der Einsicht in die Bedingungen gesellschaftlicher Wohlfahrt und das Gesetz der öffentlichen Meinung eine nach Umständen und Klarheit verschiedene individuelle Beurteilung der Regeln des besten Handelns, die ebendeshalb in der Hauptsache mit den Forderungen des Offenbarungsgesetzes übereinkommt. Selbstbeherrschung und Wohlwollen sind die Haupt-
35 forderungen beider, während das Staatsgesetz sich zur Hauptaufgabe die Vereinigung der unaufgeblichen religiösen und politischen individuellen Autonomie mit der für das Wohl des Ganzen unentbehrlichen Organisation der Regierungsgewalt macht.

Es ist eine mit der allgemeinen Wendung des Denkens übereinstimmende Wendung der ethischen Theorie zu sensualistisch-empiristischen und daher auch zu historistisch-positiven
40 Auffassungen, die aber doch weder die naturgemäße Notwendigkeit noch die Christlichkeit des Sittlichen aufgeben will, und die dabei vor allem den haltbaren Erwerb der independentistischen Kämpfe, die religiöse Gewissensautonomie und die mit ihr zusammenhängende Sphäre unantastbarer individueller politischer Rechte, fixieren will. Freilich steht hier nun aber die Christlichkeit des Sittlichen neben der politischen Sittlichkeit und neben dem sitt-
45 lichen Urteil der freien socialen Gemeinschaft, so daß die hier festgehaltene Christlichkeit trotz allen Ernstes und trotz aller Betonung der formalen Offenbarung doch in Wahrheit die sittlichen Wertschätzungen wenig beeinflußt und diese einer ganz freien und beweglichen eudämonistischen Gedankenbildung freizugeben sind. Die wirklich aus der christlichen Sittlichkeit adoptierten Gedanken, die Toleranz und Kirchenfreiheit und die der religiösen
50 Autonomie blutsverwandte politische Freiheit des Individuums, haben nur mehr schwachen Zusammenhang mit der christlichen Idee und tragen, indem sie von ihr immer mehr sich lösen, erst recht zur Beseitigung aller Grenzen und Voraussetzungen der bisherigen ethischen Diskussion bei. Freilich trat diese letztere Wirkung weder bei den englischen noch bei den deutschen Anhängern Lockes hervor, die vielmehr gerade die so konservierte Christ-
55 lichkeit stark betonten, und zwar bald mehr in rationalistischer, bald mehr in supranaturalapologetischer Absicht. In England ist so die Ethik Lockes einerseits der Ausgangspunkt einer radikalen, die Religion auf Moral reduzierenden Religionsphilosophie, des Deismus, andererseits der rational supranaturalistischen Utilitäts- und Gesetzesethik des Antideismus geworden. Der Deismus hat seinen Schwerpunkt in der Kritik der Wahrheits- und Offen-
60 barungsansprüche der positiven Religionen und hängt mit der Ethik nur insoferne zu-

sammen, als er das bei dieser Kritik übrig bleibende Allgemeine in Abhängigkeit von der Lockeschen Moral- und Religionsphilosophie in dem Begriff eines natürlich göttlichen Sittengesetzes erkannte, das er aber näher auszuführen kein Interesse besaß. Der Antideismus, von Warburton (1698—1779) geführt und von Paleys (1743—1805) Ethik kodifiziert, stellt in gleicher Weise keinen Fortschritt der ethischen Analyse dar, sondern nur die gewaltsame Festhaltung der ethischen Analyse bei dem von Locke ausgeführten Kompromiß zwischen dem natürlich-rationellen Eudämonismus und dem übernatürlichen, auf Offenbarung, Erlösungshilfen, Himmel und Hölle begründeten Eudämonismus. Er hat ihn mit der Massivität einer die Ansprüche der Klugheit wie das Glaubensbedürfnis gleich befriedigenden, äußerst selbstzufriedenen Theologie noch stark vergröbert und den gedankenreichen Theorien der Cambridger ein Ende bereitet. In beiden Richtungen liegt die große Kontroverse über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit vor, wie sie sich bei den einmal eingenommenen, total verengten Voraussetzungen gestalten mußte.

So stellt die Ethik Lockes das große Problem der Geltung sittlicher Normen bei Leugnung angeborner Ideen und der Befestigung sittlicher Normen angesichts der historischen Mannigfaltigkeit des Sittlichen. Sie erweitert den Umkreis der zu beachtenden sittlichen Mächte, indem sie neben der Religion die selbstständige politische und die sociale Sittlichkeit geltend macht, und sie nimmt in ihren Zusammenhang die Betonung der sittlichen Autonomie als eines modernen Grundgedankens auf, der sich in Freigebung der kirchlichen Gemeinschaftsbildung und in Respektierung der unveräußerlichen individuellen Rechte durch den Staat praktisch darstellt. Dadurch ist sie reicher an Problemen und reicher an thatsächlichem Inhalt als die Ethik der Cambridger, obwohl sie die charakteristischen Grundzüge des Sittlichen weniger würdigt als jene. Zugleich hat sie den Kompromiß mit der Theologie nüchterner, massiver und zurückhaltender geschlossen, als die spiritualistische Theorie der Cambridger. Das erstere hat sie zu den mächtigsten Wirkungen auf den Kontinent befähigt, das letztere hat sie den Engländern empfohlen (Tagart, Lockes writings and philosophy, London 1855; Artikel Deismus Bd IV S. 532; Lezius, Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, Leipzig 1900).

4. Ist diese Verbindung theologischer Elemente, eines sensualistisch-empiristischen Eudämonismus und eines positivistischen Gesetzeszwanges vom Geiste scholastischer und christlicher Ethik bereits weit abgerückt und hat sie sowohl die psychologische Untersuchung als die inhaltliche Charakterisierung der sittlichen Mächte zur freien Diskussion gestellt, so ist das noch mehr der Fall bei Shaftesbury (1671—1713), der völlig als ein Philosoph für die Welt die Ethik als eine Arithmetik der Affekte behandelt und in seinen schwer faßbaren Theorien jedenfalls die Autonomie, Apriorität, allgemeine Gleichartigkeit und durch sich selbst beglückende oder strafende Macht des Sittlichen behauptet, ohne diese Gedanken formell oder inhaltlich irgend an die christliche Ethik anzulehnen. Es ist der ästhetisierende Geist der Antike und der Renaissance, der in ihm zur Geltung kommt und bei ihm moderne weltmännische Formen annimmt. Seine Definition des Sittlichen erneuert die von christlichen Angleichungen befreite Definition des honestum bei Cicero (Zielinsky, Cicero 1896 S. 52), und der allgemeine Hintergrund ist wie bei Cicero die theistisch modifizierte stoische Lehre vom Weltorganismus (Dilthey, Archiv, 1891, 613—620). Der Horizont dieser Idee des Sittlichen aber ist der moderne Staat und die moderne Gesellschaft. Nur in der wunderlichen Definition der altruistischen Affekte als der natürlichen und in der Betonung ihres Zusammenhangs mit der organischen Aufeinanderbeziehung der Dinge wirkt die alte Idee der lex naturae nach, während die christlichen Einwirkungen sich auf eine gewisse Gefühlsweichheit und auf die Betonung der Majestät des Sittlichen beschränken. Von diesen Voraussetzungen aus konstruiert er das Sittliche im Gegensatze gegen die ihm sonst nahe verwandten Cambridger, die die sittlichen Werte durch Messung an einem rationalen Maßstab gewonnen hatten, und noch mehr im Gegensatz gegen Lockes Verflüchtigung der Selbstständigkeit des Sittlichen aus instinktiven gefühlsmäßigen Werturteilen, die bei der Reflexion über die in uns wirkenden Triebe und Affekte entstehen und so selbst als Affekte höherer Ordnung zu wirken vermögen. Das Lockesche Reflexionsvermögen wird ihm aus der bloßen Fähigkeit, die Natureindrücke zu kombinieren und die Lustempfindungen auf die Größe und Dauer der Lust hin zu beurteilen und zu klassifizieren, zu einer produktiven Kraft des Bewußtseins, die in der Reflexion auf die Affekte instinktive und intuitive, Wesen und Art der Werte unterscheidende, Urteile hervorbringt. Wir billigen die auf die Harmonie der Gesellschaft in Staat und freiem Verkehr, in Familie und Menschheit abzielenden altruistischen Affekte und Triebe; wir billigen ferner die Affekte der Selbstliebe, wenn sie in den durch diese Richtung gesetzten und

wahre Förderung des Selbst erst ermöglichenden Grenzen gehalten werden, und wir billigen insbesondere die in Erziehung und Abwägung hergestellte Harmonie unseres eigenen Inneren, das zwischen diesen Affekten richtig abzuwägen und so den reichen und vollen gesunden Menschen zu gewinnen hat. Dagegen mißbilligen wir alle Affekte, die die Harmonie der Gesellschaft oder die Harmonie unseres Inneren aufzuheben geeignet sind, also jedes Übermaß irgend einer dieser Klassen von Affekten, und vor allem die zu keiner gehörenden unnatürlichen und zwecklosen Affekte tyrannischer Grausamkeit und ähnliches. Zur Voraussetzung hat diese ganze Ethik der Beförderung der Harmonie nach innen und nach außen die Harmonie des Weltorganismus, in dem die Natur alles auf einander bezogen hat und zum Gleichmaß erzieht. Was die Natur den untermenschlichen Wesen im blinden Triebe schenkt, soll der Mensch in bewußter Reflexion über seine Triebe gewinnen. Zu der positiven Religion hat diese Ethik und Metaphysik keinerlei Beziehung, womit Shaftesbury von den Deisten sich bewußt entfernt; der Atheismus als solcher hebt ihm die Sittlichkeit nicht auf; dagegen die positive Religion gefährdet sie leicht durch heteronome und jenseitige Superstitionen und Fanatismus. Von Sünde und Erlösung weiß dieser Optimismus gar nichts, und ebensowenig vom Jenseits, da ihm vermöge der organischen Einrichtung der Natur die sittlichen Instinkte ganz von selbst die Mittel zur Verwirklichung des Glückes sind.

Diese Korrektur des Lockeschen Vermögens der Reflexion auf die Bewußtseinsinhalte wird noch klarer und energischer zu einer intuitionistischen Theorie umgebildet von Butler (1692–1752). Er sondert von dem Urteil über ihren ethischen Wert die natürlichen Triebe noch schärfer als Shaftesbury. Diese Affekte in Affekte der Selbstliebe und des Wohlwollens einzuteilen und gar die letzteren aus den ersteren abzuleiten ist eine völlige Verkennung des unklaren und verwickelten Begriffes der Selbstliebe. Die Affekte sind zwar sämtlich durch Wert- und Lustgefühle bestimmt und enthalten insoferne eine Beziehung auf das Selbst, aber ihren unterscheidenden und wesentlichen Charakter erhalten sie durch die Objekte, auf die sie sich beziehen, so daß die auf die Förderung des eigenen Selbst direkt sich beziehenden Affekte im Sittlichen nur einen geringen Raum einnehmen, während die durch die verschiedensten Objekte bestimmten Affekte oft mit bewußter Schädigung des Selbst die Hauptmasse ausmachen. Aber diese Affekte sind zunächst sämtlich Naturtriebe, auch die socialen unter ihnen. Sittliche Urteile entstehen erst, wenn die auf sie gerichtete Reflexion ihr Verhältnis zu einander und zu der Ökonomie und Konstitution des Menschen bestimmt. Diese an dem Ideal völliger Harmonie instinktiv alle Affekte messenden sittlichen Gedanken sind die allgemeingiltige Autorität, aus der das Gewissen besteht, und die in das Kräftespiel der Affekte regelnd eingreift. Als ihre Zentralidee erweist sich die alle Umstände und Verhältnisse berücksichtigende Nächstenliebe oder das Ideal der Harmonie der Gesellschaft, in die auch die harmonische Einfügung und damit das Glück des eigenen Selbst eingeschlossen ist. Insoferne als diese Harmonie auf das Urbild der Liebe hinweist, ist in das Sittliche auch die Gottesidee eingeschlossen, von der dann der Übergang zur Verstärkung dieser sittlichen Kraft durch Offenbarung und Erlösung im Christentum gemacht wird.

Eine weitere Einwirkung hat Shaftesbury in England nicht gehabt. Seine Lehre vom makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus hat auf die Deutschen gewirkt, seine psychologische Theorie der Gefühlsmoral auf die Schotten. In England behauptete Locke bis auf weiteres das Feld, und Shaftesbury bleibt nur eine Andeutung der der bisherigen Christlichkeit am schärfsten entgegentretenden ethischen Idee, der Idee der vollen Ausbildung des geistleiblichen Menschen in allen Beziehungen seines Daseins, wobei das Sittliche nur die Herstellung der Harmonie oder die Idee der Humanität ist. Wenn aber die englische Ethik diesen Begriff der Humanität nie wirklich erreicht hat, so hat sie noch weniger die in ihm eingeschlossenen Probleme der Maßstäbe für die Beurteilung solcher Harmonie und Humanität untersucht. Für die englische Ethik wird der alte Begriff von staatlicher und kirchlicher Moral zwar ersetzt durch den der humanity, aber die Humanität bleibt Menschenliebe mit Einschluß der berechtigten Selbstliebe und womöglich mit Einschluß jenseitiger Belohnungen. (v. Gizycki, Philosophie Shaftesburys, Heidelberg 1876; Gladstone, Studies subsidiary to the works of Butler, Oxford 1896.)

5. Die Schotten setzen die von Locke und Shaftesbury eröffnete Untersuchung des Reflexionsvermögens fort, um aus ihm die Genesis der sittlichen Idee zu gewinnen und gelangen dabei zu einer die Engländer noch weit hinter sich lassenden Unabhängigkeit gegenüber der scholastischen und theologischen Moral. Statt an ihr orientieren sie sich

vor allem an Shaftesbury und kommen so zu einer völlig modernen und unabhängigen Behandlungsweise, in der sie zu den Klassikern der psychologistischen Ethik geworden sind. An der Spitze steht Hutcheson (1694—1746), dem die schottische Common-Sense-Schule folgte. H. wendet sich gegen den Sensualismus und seinen nur ein Prinzip, das der Selbstliebe, verwendenden Aufbau des Seelenlebens. Dieser einseitige Gegensatz und Ausgangspunkt bringt es mit sich, daß die von H. gelehrte prinzipielle Unterscheidung eines sittlichen Prinzips von den sensualen Gefühlen ausschließlich am Wohlwollen oder am Altruismus hängen bleibt. Das Reflexionsvermögen enthält einen Instinkt oder gefühlsmäßigen Sinn, der überall das Wohlwollen affektvoll bewundert und durch diesen Bewunderungsaffekt unser Handeln motiviert. So enthält das Reflexionsvermögen einen gefühlsmäßigen Intuitionismus, der durch Gefühle der Liebe und Bewunderung alle altruistischen Handlungen billigt, der aber nicht die Einsicht in die etwaige rationale Notwendigkeit des sittlichen Handelns, sondern nur das einfache, unbeirrbare, instinktive Gefühl für alle wohlwollende Gesinnung enthält. Die weitere Reflexion zeigt dann, daß dieses Wohlwollen die berechtigte Selbstliebe nicht aus-, sondern einschließt, und daß aus ihm Harmonie und Glück der menschlichen Gesellschaft entsteht. So wird die ethische Theorie zu einem intuitionistisch begründeten Socialeudämonismus, aus dessen Grundgedanken die Reflexion alle sittlichen Urteile kasuistisch und in mathematischer Formulierung abzuleiten im stande ist, und der den religiösen Hintergrund eines rationalistisch-optimistischen Christentums fordert. Aus ihm regeln sich die Normen des Familienlebens, Privatlebens, der Gesellschaft und des Staates, der Volkswirtschaft und der Arbeit in einem optimistisch liberalen Sinne, insofern das richtige Gleichgewicht von Wohlwollen und Selbstliebe alle Verhältnisse befriedigend ordnet, die Rücksicht auf die Gesellschaft und die unveräußerlichen Gewissensrechte, den Eigentumstrieb und die Nächstenliebe harmonisch versöhnt. Die historische Verschiedenheit des Sittlichen ist nur eine Verschiedenheit der verstandesmäßigen Reflexion auf das Gefühl und seine Anwendung oder ist in der Überwältigung des Moralsinnes durch die selbstischen Leidenschaften begründet, nicht aber in Differenzen des Gefühls selbst, das an sich völlig einfach und unzweideutig ist.

Hume (1711—1776) verwirft als prinzipieller Empirist oder besser Positivist den imaginären Intuitionismus eines moral sense, der nach angebornen Ideen und psychologischen Mysterien schmeckt, und sucht ohne Herbeiziehung eines solchen zweiten Prinzips lediglich aus den Sensationen und ihrem Lust- und Unlustgefühl die sittlichen Prinzipien zu gewinnen, wenn er auch im Unterschied von Hobbes und Locke hierbei den spezifischen Charakter derselben festhalten will. Er erreicht das durch die Einführung des Begriffes der Phantasie und Sympathie, zu denen sich Association und Gewöhnung gesellen. Durch sympathische Versetzung in fremdes Handeln, und zwar in ein möglichst fremdes, uns persönlich gar nicht berührendes Handeln, und in den von diesem Handeln Betroffenen empfinden wir alles die natürlichen Triebe und Bedürfnisse fördernde und vollendende Handeln mit. Daraus entsteht bei Vergleichung vieler solcher Fälle ein Durchschnittsbegriff des fördernden und vollendenden, Individuum und Gemeinschaft beglückenden Handelns, der von der Beteiligung der Selbstliebe des Betrachters ganz unabhängig ist. Er gewinnt den Charakter eines objektiven Ideals, das wir bei eigenem und bei uns betreffendem Handeln anderer dann unwillkürlich als Maßstab des Handelns anlegen. So entsteht auf dem Umweg über die Sympathie, aus der bald mit dem Handelnden bald mit dem Betroffenen fühlenden Selbstliebe, die nicht direkt persönlich interessierte Schätzung eines Ideals, das über den eigenen und über den fremden Interessen als gemeinsame Norm schwebt. Durch Erziehung, Bildung, Tradition und Gesetz wird dieses Ideal zu einer scheinbar völlig objektiven Macht, die bald als Gesetz bald als Gewissensinstinkt betrachtet wird und keinen Gedanken an ihren Ursprung mehr enthält. Das so zu stande kommende Ideal selbst aber ist nach seinem Inhalt das Ideal einer gesund entfalteten Persönlichkeit und harmonischen Gesellschaft, die sich gegenseitig durch Entfaltung aller Anlagen das möglichste Glücksgefühl sichern. Denn die mitempfindende Sympathie erstreckt sich nicht auf die Befriedigung der gemeinen Selbstliebe als solcher, sondern, wie Butler richtig gezeigt hat, auf die Herstellung der dem Menschen um ihrer selbst willen wertvollen Zustände und Sachverhalte, so daß also die Sympathie die Förderung und Verwirklichung des menschlichen Wesens in seinen natürlichen Trieben und Bedürfnissen mitempfindet. [illegible] Hume als umfassender Denker, Menschen- und Geschichtskenner zu der Shaftesbury [illegible] wandten Idee der Humanität, die nur freilich auch bei ihm in einer weltmännischen Utilitätsmoral stecken bleibt. Eines religiösen Hintergrundes bedarf diese Moral [illegible]

An sich würde ihr ein optimistisch-teleologischer Theismus oder Pantheismus am besten entsprechen; aber gerade davon wissen die positiven Religionen nichts, die vielmehr umgekehrt überall die Moral durch Superstitionen verderben. Insbesondere das Christentum ist mit seinem schroffen Spiritualismus und seinem daraus entspringenden asketischen Dualismus der wirklichen Moral des handelnden und vollen Menschen gefährlich. Den Staat leitet Hume nicht aus diesen ethischen Ideen ab, sondern aus der bewußten Organisation socialer Wohlfahrt, deren Regeln aber durch Association und Gewöhnung mit den sittlichen Regeln verschmelzen.

Eine sehr scharfsinnige Fortbildung findet dieses von Hume eingeführte Prinzip der Sympathie bei Adam Smith (1723—1790), dem Begründer der klassischen Nationalökonomie, der in der theory of moral sentiments die Prinzipien des Altruismus als die Grundlage von Gesellschaft, Staat und Menschheitsgemeinschaft entwickelt, wie er im wealth of nations den berechtigten, wohlverstandenen Egoismus als die Grundlage der wirtschaftlichen Arbeit darstellt, und der beide Prinzipien vermöge der Harmonie des menschlichen Wesens und der teleologischen Aufeinanderbeziehung der Affekte sich zum Ganzen der menschlichen Gesittung zusammenschließen läßt. Damit nimmt die Ethik endgiltig die Richtung auf die allgemeine Kulturphilosophie und untersucht erst innerhalb derselben die spezifisch ethischen Beurteilungen und deren Bedeutung und Wirkung für das Ganze des Gemeinlebens. Diese Untersuchung selbst verläuft in einer Vertiefung des Begriffes der Sympathie, der leistet, was die Cambridger vergeblich durch ihre rationale Konstruktion der Notwendigkeit des Sittlichen versucht hatten, und der die Thatsache aufweist, die die Theoretiker der Selbstliebe zugleich vorausgesetzt und übersehen hatten, der aber auch von Humes utilitarischer Behandlung sich zu entfernen hat. Die Sympathie ist nämlich, so fern sie für das Sittliche in Betracht kommt, nicht Mitgefühl mit den Folgen des Handelns und Versetzung in den Genuß dieser Folgen für den Handelnden und den Betroffenen, sondern Mitempfindung mit den Motiven des Handelnden und mit den von den Betroffenen auf diese Motive gerichteten Gefühlsreaktionen. Die sittlichen Ideen entstehen aus der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft; sie beruhen auf einer besonderen Gemeinschaftlichkeit des Gefühls gegenüber dem mit- und nachempfundenen Motiv und der seelischen Wirkung des Handelns. Aus einzelnen solchen Erfahrungen an anderen und aus der Reflektierung der Urteile der anderen in die eigenen Empfindung entsteht die Idee eines unbeteiligten mit uns empfindenden Zuschauers, mit dem auch wir empfinden, der das verkörperte menschliche Gemeinbewußtsein und der in Erziehung, öffentlicher Meinung und Institutionen befestigte Niederschlag der einzelnen sittlichen Urteile ist. So kommt aus dieser Wurzelung im Gemeinbewußtsein der Notwendigkeitscharakter des Sittlichen zu stande, der noch vermehrt wird durch die Einsicht, daß diese Regeln des Handelns zugleich die Regeln für Bewirkung von Harmonie und Glück der Gesellschaft sind. Das letztere begründet freilich die sittliche Geltung durchaus nicht, aber es verstärkt sie durch ihre Eingliederung in die harmonische Organisation der ganzen Natur, die in Instinkten und Gefühlen uns mit den Regeln zur Erreichung des Menschheitsglückes ausgerüstet hat. Damit ist der Begriff der Sympathie in den des Gemeinbewußtseins und die Individualpsychologie in die Socialpsychologie übergeführt, die freilich einen wirklichen Grund für die Allgemeingiltigkeit der sittlichen Urteile nicht angegeben hat, die aber die ganze psychologische Untersuchung von den nunmehr erschöpften individualpsychologischen Reflexionen zu anderen Quellen der Allgemeingiltigkeit hinweist. Materiell wird diese optimistische, Altruismus und Egoismus vereinigende und diese Vereinigung auf eine theistische Metaphysik stützende Kulturphilosophie als mit den Grundideen des Christentums übereinstimmend betrachtet, wobei aber der christliche Altruismus erst mit dem Staat und Wirtschaft erzeugenden Egoismus zusammen die Prinzipien des Handelns darstellt. (E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie als abschließende Zersetzung der englischen Erkenntnislehre, Moral und Religionswissenschaft, Berlin 1874; A. Oncken, A. Smith und Kant, Leipzig 1877.)

IV. Damit ist der Grundstock der Begriffe der modernen wissenschaftlichen Ethik geschaffen. Malebranche und Pascal haben dann tiefe Einsichten in das Wesen der religiösen Ethik hinzugefügt, die aber für die nächste Zeit ohne Wirkung blieben. Bayle hat das Thema des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion unter den Gesichtspunkten der Sanktion und der übernatürlichen Hilfen einschneidender behandelt. Spinoza hat die ethische Bedeutung des Denkens und der Wissenschaft zum Zentrum der Ethik gemacht. Die Franzosen haben die sensualistische Ethik der Selbstliebe in ihre Konsequenzen verfolgt. Leibniz hat die Idee der Individualität und der Entwickelung des Selbst in die Ethik

eingeführt, und Rousseau die Gefühlsmoral belebt, indem er zugleich das folgenreiche Problem des Wertes der Kultur im Verhältnis zu den einfachen ethischen Gefühlen aufrollt. Die vor allem an die Schotten sich anschließende Genfer und Berliner Aufklärung hat die psychologistische Analyse feinsinnig fortgesetzt und metaphysisch fruktifiziert. Aber wesentlich Neues ist mit alledem nicht geschaffen. Erst Kant stellt die Frage der Allgemeingiltigkeit des Sittlichen auf einen neuen Boden und löst die Analyse von den Methoden des Psychologismus ab, indem er sie in die transcendentale Analyse des Bewußtseins verwandelt. Andererseits hat Schleiermacher die inhaltlichen Begriffe des Sittlichen, die Humanitätssittlichkeit und die Kulturidee, ethisch als System der Güter ordnen und bearbeiten gelehrt, womit die Veränderung und Ausweitung der ethischen Mächte erst ihre begriffliche Bearbeitung findet. Moderne Socialpsychologie und Entwickelungslehre haben dann noch neue Momente hinzugefügt, in deren Zusammenfassung mit den genannten sich die moderne Ethik darstellt. Die Grundzüge der Gedanken aber entstammen der englischen Ethik, mit deren Nachwirkungen Kant sich auseinandersetzte und deren Einflüsse in Herders Humanitätsidee unverkennbar sind. So haben sich die unter dem Anstoß der großen englischen Krisis ausgearbeiteten Ideen der psychologisch-historischen Analyse, der Abgrenzung verschiedener selbstständiger Sphären sittlicher Zwecke, der Auflösung des alten dogmatischen Verhältnisses von Religion und Moral, der Autonomie und des Gegensatzes gegen den augustinischen Dualismus in der philosophischen Ethik durchgesetzt. Die Wirkung auf die Theologie bestand einerseits in der Schöpfung einer an die Moralpsychologie angelehnten Religionsphilosophie, die von den festen moralischen Daten aus die Probleme der positiven Religionen aufzulösen im stande sein sollte, andererseits in der Hervorbringung einer neuen Disziplin der theologischen Ethik. Die bisherige theologische Ethik war, ob selbstständig bearbeitet oder nicht, eine Dependenz der Dogmatik, die von der Dogmatik die Geltung der Offenbarung und damit der sittlichen Vorschriften entlehnte und ebenso aus der Dogmatik die Idee der Wiedergeburt und der Gnadenkräfte empfing, der daher bloß die besonderen Probleme des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, Glaube und Werken und die Kasuistik verblieben. Dabei flocht sie Entlehnungen aus der philosophischen Ethik ein, deren Verhältnis zu der Offenbarungs- und Gnadenethik vermöge der vorausgesetzten prinzipiellen Identität von lex naturae und lex divina kein Problem war. Im Gegensatze hierzu wird nun unter der Einwirkung der neuen ethischen Analyse und der von ihr beleuchteten Veränderung der sittlichen Werte die theologische Ethik zu einer selbstständigen Disziplin, die den von den Reformatoren zurückgeschobenen Begriff eines christlichen Sittengesetzes ausbilden muß und mit diesem wie mit der Anwendung dieses Gesetzes auf das Leben eine neue Aufgabe gewinnt. Sie sucht von der allgemeinen ethischen Analyse aus Begriff und Geltung der christlichen Ethik festzustellen, vermittelt die Gnade psychologisch, d. h. versucht sie in psychologisch verständliche immanente Vorgänge aufzulösen ohne Preisgabe übernatürlicher Antriebe und strebt die überweltliche christliche Beurteilung der ethischen Werte mit einer innerweltlich-humanen zu vereinigen. So wächst die theologische Ethik an Wichtigkeit eine Zeit lang der Dogmatik über den Kopf und läßt diese zu einer Dependenz der Ethik herabsinken. Die Wiedererhebung der Dogmatik und die erneuerte Selbstständigkeit des religiösen Elementes, die sich auf die theologische Restauration und auf Schleiermacher zurückführten, haben zwar die Dogmatik der Ethik gegenüber wieder verselbstständigt, dafür aber die Probleme der theologischen Ethik in um so größerer Unordnung zurückgelassen. Hier hat erst Richard Rothe, auf Fichte und Schleiermacher gestützt, den Neubau vorgenommen, der durch die Gesamtlage gefordert wurde. (Gaß; Luthardt; Stäudlin, Neues Lehrbuch der Moral, Göttingen 1825, hier ältere Litteratur; de Wette, Übersicht über Ausbildung der theol. Sittenlehre in d. luth. Kirche seit Calixtus, Schleiermachers Theol. Zeitschr. I 247–314, II 1–82, Berlin 1819/20; Stäudlin; Artikel „Ethik" Bd V S. 556.)

E. Tröltsch.

Moralitäten s. Spiele, geistliche.

Morata, Olimpia (eigentl. Olimpia Pellegrini), geb. 1526, gest. 1555. — Ihre Opera, bestehend aus teilweise versifizierten Stilübungen in lateinischer und griechischer [illegible] und aus Briefen, hat Celio Secondo Curione in Basel herausgegeben: sie erschienen [illegible] 1558, dann 1562, 1570 und 1580, die beiden letzten Ausgg. nicht unwesentlich [illegible] und gefolgt von Briefen von und an Curio sowie sonstigen Produkten seiner [illegible] Bd IV S. 353, 16). Wir citieren nach der Ausgabe v. 1570. Ihr Titel lautet: [illegible]

Fulviae Moratae foeminae doctiss. ac plane div. Opera . . . Basileae apud Petrum Pernam.

Allg. Litteratur: Tiraboschi, Storia della Lett. ital. t. IV, p. 160 (Mailand 1833); Peregrini Morati Carmina quaedam latina. Venet. 1533 (war mir nicht zugänglich); Giuseppe Campori, Fulvio Pellegrino Morato (Atti e Mem. della R. Deputaz. di Storia patria... Modena, vol. VIII). — G. A. Noltenii Comment. hist. crit. de Olympiae Moratae Vita, scriptis, fatis et laudibus, rec. nonnihil adjunxit etc. J. G. W. Heyse, Francof. ad Viadrum 1775 (Die Praefatio editoris umfaßt 50 S.); Kuetschke, De Olympia Fulvia Morata, Zittau 1808 (mir unbekannt); Turnbull, The times, life and writhings of O. M., Boston 1846 (desgl.); Jules Bonnet, Vie d'Olympie Morata, Paris 1850 u. ö., auch in ital., deutscher und engl. Uebersetzung. Das zuerst in der ital., dann in der deutschen (von Dr. Merschmann, Hamburg 1860) beigefügte angebliche Porträt Olimpias ist frei erfunden trotz der Angabe „tratto da un vecchio dipinto a fresco; dagegen bietet eine Darstellung auf der Rückseite des letzten Blattes der Prolegomena in der Ausgabe der Opera von 1570, wo Olimpia dem thronenden Christus anbetend nahet, die Möglichkeit der Herstellung eines zuverlässigeren Porträts. — Vgl. noch: Fontana, Renata di Francia II, p. 283 ff. (Roma 1893); Rodocanachi, Renée de France, Paris 1896, Chap. VIII; Masi, I Burlamacchi e di alc. doc. intorno a Renata d'Este, Bologna 1876; v. Druffel, Herkules von Ferrara (MSA 1878, I); Zendrini, Ol. M. und Renata v. Valois (Beilage z. Allg. Ztg. 1900, 133).

In freundschaftlichen Beziehungen zu Celio Secondo Curione, einem der Hauptvertreter der Reformation unter den Italienern des 16. Jahrhunderts, stand (vgl. Bd IV S. 354, 25) in den dreißiger und vierziger Jahren der Humanist Fulvio Pellegrini mit dem Beinamen Moretto oder Morato. In dem Briefwechsel Curiones finden sich zwei nicht datierte Schreiben Morettos an diesen, deren eines tiefgefühlten Dank dafür zum Ausdruck bringt, daß Curio dem Freunde in religiösen Fragen den rechten Weg gezeigt habe (Ol. Moratae Opera, 1570, p. 315—317), während dieser in dem anderen sich von Curione („optimum organum ac vas electum ad Dei gloriam" nennt er ihn) verabschiedet und ihn zu späterem Besuche dringend einladet (ebd. S. 313 f.). Es geht aus diesen Briefen, welche wohl in die Zeit kurz vor oder nach der Übersiedelung Curiones nach Lucca (vgl. oben Bd IV S. 354, 54) fallen, hervor, daß er es gewesen, der dem Hause Pellegrinis den Stempel evangelischer Frömmigkeit aufgedrückt hat, welchen auch die herrlichste Blüte dieses Hauses, die liebliche Olimpia, trägt.

Pellegrini war als Lehrer der Prinzen Ippolito und Alfonso in Beziehungen zum Hofe in Ferrara getreten; er hat späterhin auch ein öffentliches Lehramt an der dortigen Hohen Schule bekleidet. Im eigenen Hause leitete er mit größter Sorgfalt die Erziehung seiner Kinder, vor allem der hochbegabten 1526 in Ferrara geborenen Olimpia. Ein heller Lichtstrahl fällt auf diese in der Zeit, als sie ihr 15. Lebensjahr erreichte. Damals (1540) war Curione in Ferrara. Olimpia entwarf und hielt vor einer zahlreichen Zuhörerschaft einen Vortrag, „Prolegomena in Ciceronis Paradoxa" — in drei Abteilungen geschieden sind diese Prolegomena an die Spitze der „Opera" gestellt. Auf die noch jetzt in der Baseler Bibliothek aufbewahrte Original-Niederschrift hat Curione selbst geschrieben: Haec Olympia suopte ingenio invenit, suo stylo et artificio elocuta est, sua manu exaravit, sua voce pronunciavit, me audiente cum multis aliis Ferrariae, annos nata XV, anno salutis MDXXXX, III Idus Junii. Haec ego Caelius S. C. testor. (vgl. Rivista Cristiana, Florenz 1878, S. 5). Wenn Pellegrini bei dieser Gelegenheit stolz die ersten Früchte der von ihm geleiteten Erziehung seiner Tochter im humanistischen Geiste gereift sah, so ist er doch nicht ihr einziger Lehrer gewesen: sie selbst bezeugt in einem griechischen Schreiben an den deutschen zeitweise in Ferrara wirkenden Humanisten Kilian Sinapius (Senf), den Bruder des als Professor der Medizin dort angestellten Johann Sinapius, daß jener sie in die Kenntnis des Griechischen eingeführt habe (Opera, p. 73 ff.). Nicht unwahrscheinlich ist es, daß der erwähnte Vortrag Olimpias die Aufmerksamkeit auch am Hofe der Herzogin Renata von Ferrara (s. d. A.) auf sie gelenkt hat. Wenigstens ist sie vermutlich 1540 als Gesellschafterin und Studiengenossin der 5 Jahre jüngeren Prinzessin Anna, der ältesten Tochter Renatas, an den Hof gezogen worden. Dort glänzte sie trotz ihrer Jugend und Bescheidenheit bald als „ein Stern in dem um Renata versammelten jungfräulichen Chore", wie Lelio Giraldi sagt und wie Calcagnini und andere es bestätigen. Nach Herzenslust konnte nun Olimpia sich den geliebten Studien hingeben an einem Hofe, an dem die Pflege der Wissenschaften Tradition war. Als ein Höhepunkt der dort gepflegten klassischen Beschäftigungen und Liebhabereien erscheint die sorgfältig vorbereitete, bei einem Besuche Papst Pauls IV. in Ferrara 1543 dargebotene Aufführung der Adelphi des Terenz,

bei welcher die Hauptrollen in den Händen der Prinzen und Prinzessinnen des Hauses Este lagen (Muratori, Antichità Est. II, p. 368).

Wenn so die Keime humanistischer Erziehung, wie Olimpia sie aus dem Elternhause mitbrachte, in günstigen Boden verpflanzt, weiter wuchsen und Früchte trugen, so war der Aufenthalt am Hofe auch nach anderer Seite für Olimpia von Bedeutung. Zu Anna von Este trat sie in eine sehr innige Beziehung: diese sowohl wie die Mutter haben sie Jahre lang nicht wie eine Dienende, sondern wie eine liebe Freundin und Schutzbefohlene betrachtet und behandelt. Wenn sie vom Elternhause religiöse Grundanschauungen mitbrachte, welche der Reformation entsprangen, so ist ihr am Hofe auch darin kein Hindernis in den Weg gelegt worden, obwohl aus ihren eigenen späteren Äußerungen hervorgeht, daß eine fördernde Pflege derselben nicht stattgefunden hat (s. unten und vgl. d. Art. Renata von Ferrara). Alles in allem wird man äußerlich betrachtet die Zeit ihres Aufenthaltes am Hofe als die glücklichste ihres Lebens bezeichnen können. Einen jähen Abbruch sollte dieselbe im Jahre 1548 finden, in dessen Verlauf mehrere schwere Schläge hintereinander sie trafen. Zunächst verließ die Prinzessin Anna den Hof; sie heiratete den Herzog Franz von Lothringen (Guise) und zog nach Frankreich; es folgte der Austritt der nächststehenden Freundin Lavinia della Rovera, welche sich mit dem Fürsten Orsini vermählte. Dann traf Olimpia der Tod ihres Vaters, und als sie aus dem Elternhause in tiefer Trauer an den Hof zurückkehrte, hatte sich dort die Stimmung in so entschiedener Weise gegen sie gestaltet, daß sie erkannte, ihres Bleibens könne nicht länger sein. Was den Umschwung hervorgerufen, bleibt ungewiß: weder Olimpias Briefe, noch Äußerungen von Renata oder sonst Nächstbeteiligten geben Aufschluß. Der jüngst durch Fontana (Renata di Francia, II [1893] S. 297) angedeutete Weg, durch Statuierung eines Konfliktes von Olimpias angeblich spezifisch „lutherischer“ Richtung und Neigung mit den „calvinischen“ Traditionen des Hofes das Rätsel zu lösen, ist völlig verfehlt, zumal da Fontana lediglich auf das Verhältnis zwischen ihr und dem jungen sich eben zur medizinischen Promotion vorbereitenden, aus Schweinfurt stammenden Grünthler rekurriert — eine Beziehung, welche thatsächlich erst nach Olimpias Sturz und Weggang vom Hofe begonnen hat. Jedenfalls liegt eine Hofintrigue hier vor, an der nach Bonnet wohl der damals in der Nähe der Herzogin lebende Bolsec (s. d. A. Bd III, 281) beteiligt war — vielleicht hat der Herzog selber, der schon früher eingegriffen hatte, wo ihm gewisse Vorgänge in Renatas Nähe unbequem wurden, zur Entfernung der Tochter des verstorbenen Ketzers den Anstoß gegeben. Für Olimpia selbst ist die bittere Erfahrung ein Weg zu innerer Festigung geworden. Sie spricht sich in einem Briefe an Curio (Okt. 1551) folgendermaßen darüber aus: „Bald nach dem Tode meines Vaters haben diejenigen, von denen ich es am wenigsten verdiente, mich verlassen und mich unwürdig behandelt; und meine Schwestern (sie hatte deren drei) haben Gleiches ertragen müssen — Haß für Hingabe und Dienste. Keiner nahm Rücksicht auf uns, und Schwierigkeiten drängten von allen Seiten auf uns ein. Aber der gütige Vater der Waisen hat nicht gewollt, daß ich länger als zwei Jahre unter solchen Übeln bleiben sollte . . . Jetzt ist es mir lieb, daß ich das alles durchgemacht habe: wäre ich länger am Hofe geblieben, so wäre es mit mir und mit meinem Heile schlecht bestellt gewesen — habe ich doch, so lange ich dort lebte, in den höchsten Dingen keine Förderung erhalten und bin nicht zur Lektüre der heiligen Schrift gekommen. Nachdem aber diejenige, welche uns hätte schützen müssen, durch Übelwollen und Verleumdungen schlechter Menschen unserer Familie abgeneigt wurde, haben alle die kurzlebenden, flüchtigen und vergänglichen Dinge ihren Wert für mich verloren“ . . . (Opera, p. 94, 95).

So trat Olimpia, innerlich gereift, gegen Ende 1550, in die Ehe. Daß sie ihrem Gatten, dem im Vaterlande gute Aussichten winkten, dorthin folgen werde, stand ihr von vornherein fest, wie schwer auch der Entschluß ihr fallen mußte. Im Frühjahr 1551 reiste sie, den achtjährigen Bruder Emilio mitnehmend, über die Alpen; zunächst für mehrere Monate nach Augsburg, wo Grünthler seine Kunst an dem schwerkranken kaiserlichen Rate Georg Hermann bewies, und von wo sie zum Besuche des nunmehr in Würzburg als Professor an der Hochschule wirkenden Johann Sinapius reisten, um endlich in Schweinfurt, der Vaterstadt Grünthlers, im Oktober 1551 das eigene Heim zu gründen. Äußerlich gesichert führten sie über ein Jahr lang in dieser kleinen freien Reichsstadt ein stilles bescheidenes Leben —, Olimpia zwar von den Anregungen, wie die Heimat sie bot, getrennt, aber glücklich in der Liebe ihres Mannes, den fortgesetzten Studien, der Heranbildung ihres Bruders und der Führung ihres kleinen Haushalts. Übertragungen von Psalmen in griechische gebundene Rede, auch einzelne Überbleibsel ihres Briefwechsels

zeugen von der alten Liebe zu den Wissenschaften und von ihrer dauernden Anhänglichkeit an die Ihrigen. Zwei ihrer Schwestern waren inzwischen auch in die Ehe getreten, und die Mutter bei der jüngsten geborgen. Für den Fortgang der Reformation in Italien zeigt sich Olimpia eifrig bemüht; sie regt ihre Landsleute wie Vergerio (s. d. A.) und Flacius Illyricus (s. d. A.) an, litterarisch nach dieser Seite hin zu arbeiten, insbesonders geeignete Schriften Luthers ins Italienische zu übersetzen.

Da brach im Jahre 1553 über den Zufluchtsort, den sie gefunden, ein furchtbarer Sturm herein. Der wilde Markgraf Albrecht von Brandenburg, obwohl dem vom Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser geschlossenen Fürstenbunde nicht angehörend, erschien mit Truppen in Franken, um seine Pläne gegen die Bistümer Bamberg und Würzburg auszuführen, und warf sich in die Stadt. Monate lang belagerten dann die Scharen der Bischöfe die Stadt; die Pest brach aus, die Lebenshaltung ward in steigendem Maße erschwert — endlich drangen durch eine List die Bischöflichen ein, mordeten und plünderten, und nur wie durch ein Wunder gelang es Grünthler, mit den Seinen zu flüchten. Olimpia giebt in Briefen (vgl. bes. den an ihre Schwester Vittoria, jetzt im italienischen Original veröffentlicht in Riv. Crist. 1878, S. 5—7) genaue Auskunft über ihre abenteuerliche Flucht: ausgeraubt bis auf das Letzte, gefangen, dann wieder freigegeben, kommen sie in das Schloß des Grafen von Erbach, der sie in edelster Weise aufnimmt und endlich im Mai 1554 nach Heidelberg ziehen läßt, wo durch seine Vermittelung Grünthler eine Professur der Medizin erhalten hatte. Aus diesem letzten Asyl datieren Olimpias letzte Briefe. — Der zarte Körper hatte den furchtbaren Entbehrungen und Erregungen nicht Widerstand leisten können; eine tötliche Krankheit hatte O. schon in Schweinfurt ergriffen, und unaufhaltsam verzehrte das Fieber ihre schwachen Kräfte — der Abschiedsbrief an Curione ist voll Glaubensfreudigkeit, voll Dank gegen Gott für alles, was ihr gewährt worden (Opera S. 185 ff.) und bezeugt ihre erhebende Todesfreudigkeit ebenso wie der Bericht des trostlosen Gatten an denselben über ihr Hinscheiden (ebd. S. 187 ff.), welches am 26. Oktober 1555 erfolgte. Kurz nachher raffte auch die beiden Überlebenden der Tod dahin — in gemeinsamem Grabe in der Peterskirche hat man sie bestattet; Freunde setzten eine Inschrift auf den Grabstein, die folgendermaßen lautet: „DEO IMM. S. et virtuti ac memoriae Olympiae Moratae Fulvij Morati Ferrariensis philosophi filiae, Andreae Grütleri conjugis, lectissimae feminae, cuius ingenium ac singularis utriusque linguae cognitio, in moribus autem probitas summumque pietatis studium supra communem modum sẽper existimata sunt. Quod de ejus vita hominum iudicium beata mors sanctissime et pacatissime ab ea obita divino quoque confirmavit testimonio. Obiit mutato solo A. salut. D. L. V. supra milles(imum), s. aetatis XXIX. Hic cum marito et Aemilio fratre sepulta. Guilelmus Rascalonus, M(ed.) D(octor) BB. MM. PP.

Auch die Stadt Schweinfurt hat das Andenken dieser edlen Frau, die als Gast kurze Zeit in ihr weilte, geehrt; man hat das Haus, in welchem Grünthler wohnte, wieder hergestellt und eine Tafel anbringen lassen mit der Aufschrift:

Vilis et exilis domus haec quamvis, habitatrix
Clara tamen claram sat facit et celebrem.

Zahlreiche versifizierte „Elogien" sind der Sitte der Zeit entsprechend der Verstorbenen von gelehrten Freunden gewidmet worden — sie finden sich als Anhang der „Opera" S. 245—265.

Benrath.

Mord bei den Hebr. s. d. A. Gericht u. Recht Bd VI S. 579 f.

Morgan, Thomas, gest. 1743 s. d. A. Deismus Bd IV S. 541,13 ff.

Morganatische Ehe s. d. A. Mißheirat, oben S. 89,50.

Moria s. d. A. Jerusalem Bd VIII S. 677,30.

Moritz von Hessen s. d. A. Verbesserungspunkte.

Moritz von Sachsen s. d. A. Interim Bd IX S. 210.

Mormonismus. — The Book of Mormon: an account written by the hand of Mormon, upon plates taken from the plates of Nephi. By Joseph Smith, junior, author and proprietor, Palmyra 1830 (in allen späteren Auflagen ist Smith nicht mehr als Autor, sondern nur als Übersetzer bezeichnet). Erste europäische Ausgabe, Liverp. 1841. Beste Ausgabe „with division into chapters and verses by Orson Pratt sen.“, Salt Lake City 1879 (wiederholt neu gedruckt). Das Buch ist in 13 verschiedenen Sprachen übersetzt. — Book of Doctrine and Covenants of the Church of Latter-day Saints, compiled by Joseph Smith, jun., Kirtland 1835 (282 Seiten). Third edition (444 Seiten), Nauvoo 1845. Dass., „divided into verses“, Salt Lake City 1883. The Pearl of Great Price: being a choice selection from the revelations etc. of Joseph Smith, First Prophet etc., Liverpool 1851 (Salt Lake City 1891). Diese drei Werke, welche die Mormonen als heilige Schriften betrachten, sind nebst anderer offizieller mormonischer Litteratur, in deutscher Uebersetzung und dem englischen Text in dem Missionsbureau Frankfurter Allee 126 Berlin zu erhalten. The Times and Seasons, Nauvoo 1839–45 (6 voll.). The Millennial Star, Liverpool, gegründet 1840, offizielles Organ der europäischen Mission. Deseret News, gegründet 1852. Salt Lake City (Offizielles Organ der Mormonen). The Saints' Herald, gegründet 1860 (Offizielles Organ der „Reorganized“ Church) Lamoni, Iowa. — J. Jaques, Catechism for Children, Salt Lake City 1870. — Sacred Hymns and Spiritual Songs for the Church, Salt Lake City (several editions). — Parley P. Pratt, A Voice of Warning to all Nations, 1838 u. ö. (hat eine sehr wichtige Rolle in der mormonischen Propaganda gespielt). Von demselben Verfasser: Key to Theology, Liverpool 1858, neue Ausgaben Salt Lake City. — Journal of Discourses by Brigham Young and others, Liverpool, 1854–76. — Joseph 3. [sic!] Smith and Heman C. Smith, History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1891 fol. (bis jetzt 4 Bde; vom Standpunkt der „Reorganized“ Church). Lucy Smith [des Propheten Mutter], Biographical Sketches of Joseph Smith and his Progenitors for many Generations, Liverp. 1853 (unterdrückt von Präsident Brigham Young, neugedruckt 1880 von der „Reorganized“ Church). J. E. Talmage (gegenwärtig die erste wissenschaftliche Autorität unter den Mormonen) Articles of Faith, Salt Lake City 1899. Ein Bild des gegenwärtigen Mormonismus gewähren die Schriften von B. H. Roberts, The Gospel; Outlines of Eccles. History; New Witness for God u. a. Salt Lake City. Ferris, Utah and the Mormons, 1854; Stenhouse (ein abgefallener Mormone), The Rocky Mountain Saints, 1873. H. H. Bancroft, History of Utah, 1890; Linn, The Story of the Mormons, 1902 (das beste und vollständigste Werk); Riley, The Founder of Mormonism, a psychological study etc. 1902 (lehrreich). Schlagintweit, Die Mormonen u. s. w., 2. Aufl., Köln 1878. Fotsch, Zur Kenntnis der Mormonen (in Denkwürdigkeiten der Neuen Welt, Bd 2, S. 126–251), [1891?].

Mormonismus ist die gewöhnliche Bezeichnung einer religiösen Sekte, die von Joseph Smith in Manchester N. Y. im Jahre 1830 gegründet, und 1847 nach Utah mit der Hauptniederlassung in Salt Lake City verlegt wurde. Die Sekte selbst erkennt diesen, vom Titel ihrer ersten hl. Schrift entnommenen Namen nicht an, sie nennt sich offiziell „Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage“. Das Wort Mormon ist wahrscheinlich eine reine Erfindung (es ist sehr wenig Grund zu der Annahme eines Zusammenhangs mit dem griechischen *μορμών*). Smith erklärt die Ableitung des Wortes im ex cathedra Stil wie folgt: Wir, die Englischsprechenden, sagen nach dem sächsischen good; die Dänen god; die Goten goda; die Deutschen gut; die Holländer goed; die Lateiner bonus; die Griechen kalos; die Hebräer tob; die Ägypter mon. Daher haben wir unter Hinzufügung von more, oder verkürzt mor, das Wort Mormon, welches wörtlich bedeutet mehr gut, more good.

Smith wurde geboren in Sharon, Vermont am 23. Dezember 1805; er war das vierte unter zehn Kindern. Sein Vater war ein Mann von zweifelhaftem Rufe und von unbeständiger, ruheloser Gemütsart. Er trieb sich ohne festen Beruf und ohne Ausdauer bei irgend welcher Arbeit hausierend umher, wahrsagte, verkaufte Segenssprüche u. dgl. Des Propheten Mutter war dem Vater an Intelligenz und Willenskraft überlegen; aber sie war ebenso ungebildet und glaubte wie dieser an Visionen, Erscheinungen, Träume u. dgl. Nachdem die Familie ihren Wohnort nicht weniger als achtmal verändert hatte, zog sie 1815 nach Palmyra, in Wayne (damals ein Teil von Ontario) County N. Y. Hier eröffnete der Vater eine Kuchen- und Bierhandlung. Nebenbei verrichtete er und seine Söhne alle Arten niedriger Arbeiten, wie sie dieselben bekommen konnten. Nach ungefähr vier Jahren in Palmyra bezog die Familie eine Farm in der Nähe des benachbarten Dorfes Manchester. Sie stand dort in keinem besseren Rufe. Es fehlte ihr an Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe. Die Knaben waren arbeitsscheu und Landstreicher; einige von ihnen konnten nicht lesen. Joseph war nicht besser als seine Brüder; er lief ungekämmt umher, war unmäßig träge, und Spinnstubenmärchen und ungereimten Geschichten überaus ergeben; lesen konnte er, wenn auch nicht ohne Schwierigkeit, unter

dem schrieb er eine sehr unvollkommene Hand und hatte eine sehr beschränkte Kenntnis von den Elementarregeln der Arithmetik. Das waren seine höchsten und einzigen Fortschritte (O. Pratt, Remarkable Visions etc.). Als Jüngling wurde der zukünftige Prophet vielleicht noch weniger geachtet als seine Brüder. Doch galt er nicht eigentlich als boshaft. — Die Entwickelung eines solchen Knaben zum Propheten und Begründer einer neuen Religion ist ein höchst interessantes psychologisches Problem. Die Lösung liegt in der Kenntnis der Vorfahren, seiner eigenen Gemütsbeschaffenheit und seiner Umgebung während seiner Knaben- und Jugendzeit. J. Smith hatte Träume, sah Erscheinungen und vollzog Heilungen durch Glauben; dasselbe hatte sein Vater, seine Mutter und sein Großvater von mütterlicher Seite gethan (Riley p. 11). Sieben wunderbare Träume seines Vaters sind überliefert. Besonders das Leben seiner Mutter war erfüllt von Träumen, Visionen und Wunderkuren. Sie hatte in Rutland County, Vermont gelebt, wo 1801 Leute ihr Wesen trieben, welche behaupteten, den „St. Johannis-Stab" zu besitzen, durch den Gold und Silber in Überfluß, auch Wurzeln und Kräuter gefunden werden könnten, die alle Arten Krankheiten heilen würden. Sie behaupteten, das wären die Stäbe, welche (schon) Jesaias erwähnt habe, unter denen Gott sein Volk am jüngsten Tage durchgehen lassen würde, wenn die Herrlichkeit der neuen Welt geoffenbart werden sollte. Durch sie würden die verlorenen Stämme Israels aus allen Völkern wieder gesammelt werden. Sie hätten Macht über alle Zauberei; viel Gold und Silber liege in der Erde verborgen, durch Zauberkraft festgehalten; aber diese Stäbe könnten den Zauber brechen und die Schätze unter der Erde fortbewegen und in einem Felde sammeln, wo sie die Heiligen der letzten Tage finden und zur Erbauung des neuen Jerusalem verwenden würden (Dorchester, Christianity in the United States, S. 538). Diese Vorspiegelungen machten offenbar einen bleibenden Eindruck auf Frau Smith und ihren Gatten. Schon in Vermont war der letztere als Schatzgräber bekannt. In Palmyra setzte er diese Arbeit fort. Sein Sohn Joseph übertraf ihn bald im Rufe als Wahrsager. Ehe er 18 Jahre alt war, begann er die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Als sein Medium benützte er nicht einen Stab, sondern hauptsächlich einen Wunderstein („peep stone" oder gazing crystal). Im Jahre 1825 finden wir ihn in einer Gesellschaft von Schatzgräbern in Pennsylvanien. Dort fand er ein Mädchen, das er heiraten wollte; da der Vater seine Einwilligung nicht gab, so entlief das Paar und wurde im Staate New-York 1827 getraut.

So war J. Smith der Erbe der krankhaften Anlage seiner Vorfahren; sein Leben und Treiben reizte seine krankhafte Einbildungskraft. Zu Heimlichkeiten geneigt, fantastisch und empfänglich für Sinnlichkeit, geriet er in einen Zustand seelischer Aufregungen, der zu epileptischen Anfällen führte (vgl. Riley); diese kehrten jedoch nicht zurück, nachdem er völlige Reife erlangt hatte. In seinem 15. Lebensjahre fing er seinem eigenen Berichte nach an, Erscheinungen zu sehen. Es war — im westlichen New-York und durch das ganze Land — eine religiös und kirchlich erregte Zeit. Man hatte wenig Bücher; neben einigen Reisebeschreibungen und Schilderungen von Abenteuern hauptsächlich religiöse Werke, darunter rationalistische, die meisten kirchliche Streitschriften. Unter den kirchlichen Gemeinschaften waren einige gründlich fanatisch, auch bei den achtbareren fehlte es nicht an manchen Verschrobenheiten. Josephs Jugend fiel in die Zeit der „großen Erweckung"; wie Lauffeuer fegte sie durch das Land und an vielen Orten führte sie zu epidemischen krankhaften Erscheinungen. Von diesem Geiste wurde Joseph ergriffen: unter dem Einfluß religiöser Erregung hatte er seine erste Vision. Er ging in einen Hain, um zu beten. Kaum hatte er zu sprechen begonnen, als er von einer Macht, die ihn völlig überwältigte, ergriffen wurde. „Dichte Dunkelheit umhüllte mich, und es schien mir eine Zeit lang als ob ich plötzlich vernichtet werden würde. Aber im Augenblick der größten Bestürzung, sah ich eine Lichtsäule gerade über meinem Kopfe, den Glanz der Sonne überstrahlend, sie neigte sich allmählich herab, bis sie auf mich fiel. Sobald sie erschien, fühlte ich mich befreit von dem Feinde, der mich gefangen hielt. Als das Licht auf mir ruhte, sah ich zwei Personen, deren Glanz und Herrlichkeit jeder Beschreibung spotteten, über mir in der Luft stehen." Eine von ihnen sprach zu ihm, versicherte ihm die Vergebung seiner Sünden und befahl ihm, keiner der bestehenden Sekten sich anzuschließen, sie seien alle im Irrtum, aber ihm solle eines Tages die wahre Lehre geoffenbart werden. Seine zweite Vision hatte er am 21. September abends. Der Engel Moroni erschien ihm dreimal in großer Herrlichkeit und nachdem er ihm die Vergebung seiner Sünden versichert hatte, erzählte er ihm jedesmal von goldenen Tafeln, welche unter einem großen Felsen auf einem Berge in der Nähe von Manchester verborgen wären; auf ihnen

sei die Geschichte des westlichen Kontinents geschrieben, die Ergänzung zu der hl. Schrift des A und NTs. Nach mancher weiteren Belehrung schloß der Engel damit, daß er ihm empfahl, wenn er in Zukunft zum Besitz der Tafeln gelangen sollte, sie niemand zu zeigen, ausgenommen wenn er dazu angewiesen wäre, damit er nicht vernichtet werde. Gerade vier Jahre nach dieser Erscheinung wollte er zu der Stelle, die ihm der Engel angegeben hatte, gekommen sein, um von ihm die goldenen Tafeln zu empfangen. Sie waren mit kleinen und schön eingravierten Buchstaben bedeckt in „neuformiertem Ägyptisch“. Außerdem empfing er ein Paar in Silberringe gefaßte Krystalle, angeblich das wahrhaftige Urim und Thummim der alttestament. Hohenpriester, eine Art „übernatürliche Brille“, ohne welche die geheimnisvolle Schrift nicht übersetzt werden konnte.

Die erste Person, die thätiges Interesse an der Entdeckung der goldenen Bibel nahm, war ein Farmer, Martin Harris. Er war ein Quäker gewesen, dann Universalist, Baptist und Presbyterianer, vom Anfang bis zum Ende ein Träumer und Schwärmer, der fest an Träume, Visionen und Geister glaubte und bestätigen konnte, daß er den Vorzug genossen habe, den Mond zu besuchen. Smith hatte finanzielle Hilfe nötig, um sein Buch herauszugeben; Harris war bereit sie zu gewähren, wenn er nur völlig überzeugt werden konnte, daß das Buch von Gott war. Er war begierig, die goldenen Tafeln zu sehen, aber Smith war mit der Hilfe einer besonderen Offenbarung im stande, ihn zufrieden zu stellen, so daß er glaubte, ohne zu sehen. Nun aber machte ihm Smith eine Abschrift von einigen der Buchstaben, die jener dem ausgezeichneten Philologen Prof. Charles Anthon in New-York zeigte; obgleich ihn dieser vor Betrug warnte, wurde sein Vertrauen nicht erschüttert. Er wurde nun Smiths erster Amanuensis bei der Übersetzung der goldenen Bibel. Als er 116 Seiten geschrieben hatte, zerstörte seine ungläubige und entrüstete Ehefrau dieselben. Smith zweifelte, ob sie wirklich vernichtet wären und befand sich deshalb eine Zeit lang in Verlegenheit; aber er wurde durch eine Offenbarung belehrt, daß die Übersetzung in die Hände gottloser Menschen gefallen sei, denen der Satan eingegeben habe, die Worte zu ändern, es wäre ihm daher befohlen, das Verlorene nicht wieder zu übersetzen; er solle statt dessen von den Tafeln des Nephi übersetzen, die einen genaueren Bericht enthielten, als das Buch Lehi, nach dem die erste Übersetzung gemacht worden sei. Smith stellte nun seine Frau als Amanuensis an, bis der Mann, welcher sein erster Schriftführer wurde, Oliver Cowdery, erschien. Cowdery war Grobschmied gewesen, und nachdem er sich ein geringes Maß von Wissen angeeignet hatte, Schulmeister geworden. Die Übersetzung ging auf folgende Weise vor sich: quer über das Zimmer war ein Vorhang gezogen, um das heilige Dokument vor profanen Augen zu behüten; dahinter sitzend las Smith mit Hilfe des Urim und Thummim von den goldenen Tafeln dem Cowdery vor, der Satz für Satz, wie er übersetzt wurde, niederschrieb. Ehe das Werk vollendet war, wurden Smith und Cowdery durch himmlische Boten für das aaronitische und melchisedekianische Priestertum geweiht, für das erstere durch Johannes den Täufer, für das letztere durch die Apostel Petrus, Jakobus und Johannes. Das aaronitische Priestertum gab ihnen die Macht Buße und Glauben zu verkündigen und durch Untertauchen im Wasser zu taufen auf die Vergebung der Sünden. Das melchisedekianische Priestertum verlieh ihnen die Befugnis, den Getauften die Hände aufzulegen und ihnen den hl. Geist zu verleihen. Diese Macht, sagen die Mormonen, konnte damals nur durch himmlische Boten vermittelt werden. Die wahre Kirche hatte völlig aufgehört, auf Erden zu existieren; es gab niemand, der den hl. Geist hatte.

Mit Harris' Hilfe gelang es Smith das Buch im Jahre 1830 in einer Auflage von 5000 Exemplaren drucken zu lassen. Da der Verkauf lange dauerte, büßte Harris sein Vermögen ein. Dem Buche wurde die eidliche Aussage von Cowdery, Whitmer und Harris beigegeben, daß sie die Tafeln gesehen hätten; überdies das Zeugnis von acht anderen Männern, daß sie dieselben sowohl gesehen, als mit der Hand berührt hätten. Ein höchst ehrenwerter Geistlicher legte einmal Harris die Frage vor: Haben Sie die Tafeln mit Ihren natürlichen Augen gesehen, gerade so wie Sie den Federkasten in meiner Hand sehen? Harris entgegnete: Nun, ich sah sie nicht wie ich den Federkasten sehe, aber ich sah sie mit dem Auge des Glaubens. Ich sah sie so deutlich wie ich irgend etwas um mich herum sehe, obgleich sie zu der Zeit mit einem Tuche bedeckt waren (**Clark, Gleanings by the Way** 1842). Einige Jahre später fielen alle drei Zeugen vom Mormonismus ab und erklärten ihr früheres Zeugnis als falsch.

Das Buch Mormon enthält ungefähr halb so viel Stoff wie das AT. In Bezug auf den Stil ist es eine grobe Nachahmung der historischen und prophetischen Bücher des letzteren. Ungefähr ein Achtzehntel der Arbeit ist direkt aus der Bibel entnommen, und

gefähr 300 Stellen ganz und gar, nämlich große Teile von Jesaias, die ganze Bergpredigt (in Mt) und einige Verse von Paulus. Das Werk ist in fünfzehn Bücher eingeteilt, die nach ihrem Inhalt von Nephi, Jakob (seinem Bruder), Enos, Jarom, Omni, Mosiah, Zeniff, Alma, Helaman, Nephi (Enkel von Helaman), Nephi (Sohn von Nephi, ein Jünger Jesu Christi), Mormon, Ether, Moroni geschrieben sein sollen. Die Geschichte ist so unzusammenhängend und mit mahnenden und belehrenden Abschnitten vermischt, daß es nicht so leicht ist, sie zu entwirren. Der Prophet selbst (in Rupp, He Pasa Ekklesia, 1844) hat sie wie folgt kurz zusammengefaßt: „Wir werden durch diese Aufzeichnungen belehrt, daß Amerika vor alten Zeiten von zwei verschiedenen Menschenrassen bewohnt war. Die ersten hießen Jarediten und kamen direkt von dem Turme zu Babel. Die zweite Rasse kam direkt von Jerusalem ungefähr 600 Jahre vor Christi Geburt. Es waren hauptsächlich Israeliten, von der Nachkommenschaft Josephs. Die Jarediten wurden, seitdem die Israeliten [Lehi, seine Frau und vier Söhne] von Jerusalem kamen, verdrängt und diese folgten ihnen als Besitzer des Landes. [Bei dem Tode Lehis bestimmte Gott Nephi den jüngsten Sohn zum Führer; da die anderen ihm widerstanden, bestrafte sie Gott dadurch, daß er ihnen dunkle Haut gab u. s. w. — d. h. er verwandelte sie in Indianer. Zwischen den Nephiten und diesen rebellischen „Lamiten" wüteten beständig Kriege]. Die Hauptnation der zweiten Rasse, die Nephiten, fielen in einer Schlacht gegen das Ende des 4. Jahrhunderts [384 A. D.]. Nur eine Handvoll entkam, unter ihnen Mormon und sein Sohn Moroni; aber die Linie erlosch bald. Die übrigen sind die Indianer, die jetzt dieses Land bewohnen. Weiter erzählt das Buch, daß der Herr nach seiner Auferstehung in Amerika erschien, und dort das Evangelium in all seinem Reichtum, seiner Macht und Gnade pflanzte; die dortigen Gläubigen hätten Apostel, Propheten, Hirten, Lehrer, und Evangelisten, dieselben Ordnungen, dieselbe Priesterschaft, dieselben Rangstufen, Gaben, Kräfte und Segnungen gehabt wie auf dem östlichen Kontinent; aber infolge seiner Missethaten sei dieses Volk vernichtet worden; der letzte der Propheten, welcher unter ihnen wirkte, habe den Auftrag erhalten, einen Auszug ihrer Weissagungen, ihrer Geschichte u. s. w. aufzuzeichnen und ihn in die Erde zu verbergen. In den letzten Tagen werde er zum Vorschein kommen und mit der Bibel vereinigt der Vollendung der Gedanken Gottes dienen." Mormon war demgemäß der Sammler und Bearbeiter der Bücher; sein Sohn Moroni brachte das Werk zum Abschluß und ungefähr im Jahre 420 A. D., verbarg er die Tafeln unter dem Felsen auf dem Berge Cumora bei Manchester.

Als litterarisches Werk beurteilt ist das Buch Mormon unerträglich langweilig. Es hat keine Spur von Geschmack, poetischen Reiz oder Gedankentiefe, ebensowenig von religiöser Begeisterung oder moralischem Ernst. Es ist voll grammatischer Fehler und strotzt von Albernheiten und Anachronismen. Von den sprachlichen und anderen Fehlern der ersten Auflage sind einige 3000 in den späteren Auflagen verbessert worden; doch bleiben noch einige Tausende. Was die Lehre anlangt, so enthält das Buch, verglichen mit den späteren Offenbarungen, wenig Erwähnenswertes. Es sagt die Berufung Joseph Smiths zum Propheten der Herrlichkeit des jüngsten Tages voraus; es ist streng chiliastisch und erklärt, daß alle Gaben, Kräfte und Ämter der apostolischen Kirche in der wahren Kirche zu finden seien; es schließt sich an die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit an, verwirft die Kindertaufe und gebietet die Taufe durch Untertauchen zur Vergebung der Sünden; es behauptet, daß die Bibel von Gott ist, aber auch, daß diese Thatsache weitere Offenbarungen nicht ausschließt; endlich enthält es drei Stellen, welche nach richtiger Erklärung als Verurteilung der Polygamie verstanden werden müssen.

Die Frage nach den Quellen des Buches Mormon ist für unsern Zweck wichtig.

Um das Jahr 1809 wohnte in Conneaut, Ohio, ein Mann namens Salomon Spaulding. Er hatte im Dartmouth College, in New-Hampshire studiert, und danach 4 Jahre lang als presbyterianischer Prediger Dienste gethan. Hierauf ergriff er einen weltlichen Beruf und widmete einen Teil seiner Zeit litterarischen Studien. Er gewann Interesse an indianischen Altertümern in der Nähe von Conneaut, und das scheint ihm den Gedanken eingegeben zu haben, einen Roman über die Indianer vor Entdeckung Amerikas durch Columbus zu schreiben. Das Buch, das er verfaßte, wurde ungefähr 1812 vollendet; es erhielt den Titel: „Das gefundene Manuskript". Spaulding knüpfte an die bekannte Fabel an, daß die amerikanischen Indianer Nachkommen der verlorenen Stämme Israels seien. Um seine Schrift pikant zu machen, gab er ihr die Form einer Übersetzung einer Handschrift, die von einem Gliede des alten Stammes geschrieben und neuerdings in einem indianischen Grabhügel entdeckt worden sei. Spaulding zog nach Pittsburg und

gedachte sein Manuskript dort drucken zu lassen. Es lag eine geraume Zeit in der Druckerei, wurde aber nie gedruckt; endlich wurde es dem Verfasser zurückgegeben, der damals in Amity, Pennsylvania, lebte, wo er 1816 starb. Als nun das Buch Mormon erschien, erklärten Spauldings Witwe und viele andere, die ihn aus seinem Manuskript hatten vorlesen hören, das Buch sei zum großen Teil dem nicht veröffentlichten Roman entnommen, mit zahlreichen theologischen Einschaltungen. Spauldings Handschrift konnte jedoch nie gefunden werden, die Vergleichung mit dem Buche Mormon war also unmöglich. (Ein in Honolulu 1885 entdecktes Manuskript, welches sich als Spauldings Indianer-Roman vorgab und keine Ähnlichkeit mit dem Buche Mormon hatte, ist wahrscheinlich eine Fälschung). Es wurde später behauptet, daß ein gewisser Sidney Rigdon, der mit Smith 1829 in Verbindung stand und sich früh zu dem neuen Glauben bekehrte, während er als Buchdrucker in Pittsburg ungefähr im Jahre 1812 beschäftigt war, in den Besitz der Handschrift kam, sie abschrieb und Smith zur Verfügung stellte. Es sind Gründe genug vorhanden, welche diese Behauptung als sehr wahrscheinlich erscheinen lassen, aber sie ist noch nicht bewiesen. Rigdon war der bei weitem fähigste und gebildetste der ersten Mormonen. Er war Baptisten- und später Campelliten-Prediger gewesen und hatte viel Einfluß auf die Bildung der Lehre und der Verfassung der Mormonen. Bis ungefähr 1843 stand sein Einfluß dem Smiths wenig nach; doch wurde er nach des Propheten Tode in den Kirchenbann gethan. Wie gesagt, ist es wahrscheinlich, daß er das Spaulding-Manuskript gelesen hatte und es ist möglich, daß er Smith eine Abschrift zur Verfügung stellte; aber ein zweifelloser Beweis dafür ist nicht vorhanden. Riley bestreitet in scharfsinniger Weise, daß die äußeren Beweise für diese Ansicht mangelhaft seien, während andererseits der Stil und Inhalt des Buches Mormon derartig sind, wie man es von einem Manne von Smiths Eigentümlichkeit und Umgebung erwarten muß. Er besaß eine kräftige, wenngleich prosaische Einbildungskraft und ein treues Gedächtnis, aber sein Wissen war gering und sein Urteil schwach. Das Buch zeigt von Anfang bis zum Ende diese Züge. Der Verfasser entnahm, was er sagte — vielleicht unbewußt — aus verschiedenen und zum Teil einander widersprechenden Quellen. Daher die Verworrenheit seiner Theologie; es fehlt ihr gänzlich an innerem Zusammenhang; Lehren des verschiedensten Ursprungs sind unlogisch zusammengehäuft. Es wird — natürlich nicht unter ihrem Namen — von Calvinismus, Universalismus, Methodismus, Chiliasmus, Katholicismus, Deismus und Freimaurerei gehandelt, und dies in einer Weise, die Smiths Beziehungen zu diesen Lehrsystemen merkwürdig entspricht. Gegen den Katholicismus und die Freimaurerei streitet er heftig. Das Buch ist einigermaßen ein Spiegel für seine Zeit, aber in noch höherem Maße eine Art (unbewußte) Selbstbiographie Smiths. Man könnte einwenden, dieser sei zu unwissend gewesen, um ein solches Buch verfassen zu können; aber es liegt am Tage, daß er alsbald im stande war, eine Menge plausibler Offenbarungen zu produzieren und daß er als Redner nicht geringe Gewandtheit bewies.

War nun Joseph Smith ein überlegter Fälscher und bewußter Betrüger? Die meisten nichtmormonischen Schriftsteller bejahen diese Frage. Aber einige der sorgfältigsten Forscher, besonders Stenhouse und Riley, glauben, daß er vielmehr durch seine eigenen Hallucinationen betrogen wurde. Er reizte und stachelte seine krankhafte Phantasie, bis er jede Albernheit glaubte. Stenhouse führt die „Übersetzung" des Buches von Abraham als Beweis an. Smith war nämlich in den Besitz einiger ägyptischer Papyrusrollen gelangt, von welchen er behauptete, sie seien eine Schrift Abrahams. Mit Hilfe des Urim und Thummim übersetzte er die Hieroglyphen. Ägyptologen haben eine getreue Nachahmung der Papyrusrollen geprüft und gefunden, daß sie die „Auferstehung des Osiris" und dergleichen enthalten. Nun schließt Stenhouse, daß Smith die Untersuchung der Papyri durch wissenschaftliche Männer nicht geduldet haben würde, wenn er nicht Vertrauen zu seiner eignen Inspiration gehabt hätte. Es würde freilich schwierig sein, alle Einzelheiten seines Verhaltens zu erklären, ohne die Annahme von bewußtem Betrug bis zu einem gewissen Grad. Aber wenn er ein reiner Betrüger gewesen wäre, so wäre es ebenso schwer, die wunderbare Zähigkeit, mit der er seinen Zweck verfolgte, zu erklären, sowie seinen erstaunlichen Einfluß auf andere. Ein reiner Betrüger mußte zusammenbrechen unter dem Sturm der Verfolgung, der über ihn kam.

„Joseph hatte Erfolg mit seinen Weissagungen, weil der Boden bereitet war". Von Anfang an bis jetzt beruht die Anziehungskraft des Mormonismus auf seinem Anspruch, die Gabe der Prophetie zu besitzen. Smith fing seine Laufbahn als „Peepstone Joe" (Guckstein-Joseph) an und entwickelte sich zum „Propheten, Seher und Offenbarer". [illegible]

beschwerlichen Urim und Thummim verabschiedete er nach der Übersetzung des Buches Abraham. Von nun an kündigte er einfach, wenn er Hilfe nötig hatte, eine Offenbarung an, welche sich auf den vorliegenden Fall bezog. Dabei übte er jedoch bis zu einem gewissen Maße Selbstbeschränkung: „Wir suchen an der Hand Gottes nur dann nach einer besonderen Offenbarung, wenn es keine vorhergegangene Offenbarung giebt, welche sich auf den Fall anwenden ließe" (Times and Seasons V, 753). Offenbarungen knüpften sich an beinahe jeden denkbaren Anlaß, nur nicht an die Religion im eigentlichen Sinn. Mit seinem Prophetenamte verband Smith die Ausübung des Exorzismus und der Krankenheilung durch den Glauben.

Die formelle Gründung der neuen Sekte fand am 6. April 1830 in Fayette, N.-Y., statt. Damals zählte sie einige 70 Anhänger. Ihr offizieller Name (s. oben) wurde etwas später bestimmt. Durch Offenbarung nahm Smith den Titel: „Seher, Uebersetzer, Prophet, Apostel Jesu Christi und Ältester der Kirche" an. Er begann nun eifrig Propaganda zu machen. Jeder, der sich ihm anschloß, wurde getauft — keine vorhergehende Taufe wurde anerkannt. Der erste nambafte Bekehrte war Parley P. Pratt (Verfasser von The Voice of Warning). Bald folgte der einflußreichere Sidney Rigdon. Smith erkannte ihn als Genossen in der Prophetie an; als aber Rigdon später sich vorzudrängen suchte und seine Offenbarungen Smiths Wünschen entgegen waren, tadelte und demütigte ihn der letztere scharf und entzog ihm zeitweise sein Amt. Smith war stets bereit Rat zu hören und jedem fähigen Mann ein Amt zuzuweisen: aber im Prophezeihen mußten sich ihm alle anderen unbedingt unterwerfen.

Da er in der Umgegend seiner Heimat zu wenig Glauben fand, zog Smith mit vielen seiner Heiligen 1831 nach Kirtland, Ohio. Nun machten sie die größten Fortschritte. Ihre Missionare bewiesen ungeheuren Eifer, in Ohio, Pennsylvanien, New-York, Indiana, Illinois rc. wurden Kirchen gegründet. Der gänzliche Mangel jeglicher religiöser Bildung bei der Masse des Volks machte sie leicht zur Beute der Künste Smiths und seiner Prediger. Eine Menge wunderbarer Erfahrungen der frühesten Bekehrten wurden erzählt; freilich waren sie nicht sonderbarer als die, welche viele Bekehrte bei den Erweckungen und Lager-Versammlungen der evangelischen Denominationen zu erzählen hatten. Innerhalb einiger Monate nach dem Umzug nach Kirtland wuchs die Zahl der Mormonen auf wenigstens 1200 Seelen. Jedoch der Widerstreit der „Ungläubigen" um sie herum, veranlaßte Smith die Augen nach dem Westen zu wenden, nach den Grenzen der Civilisation, um dort einen Platz zu finden, wo er seine Anschauungen ungehindert und völlig durchführen könnte. Im Herbst 1831 gründete er eine Kolonie in Jackson County, Missouri, wo jetzt die Stadt Independence liegt. Eine Offenbarung hatte ausgesprochen, daß hier das Verheißungsland und der Platz für die Stadt Zion sei. Große Landstrecken wurden angekauft; eine monatliche und eine wöchentliche Zeitschrift zur Verbreitung des neuen Glaubens wurden gegründet. Die industriellen Unternehmungen der „Heiligen" waren im ganzen bewundernswürdig. Doch wurde zuletzt beschlossen Kirtland auf unbestimmte Zeit zum Hauptsitz der Heiligen zu machen. Smith kehrte 1832 dorthin zurück und nahm seine propagandistische Arbeit kräftig wieder auf. Außerdem stürzte er die Gemeinschaft in wilde finanzielle Spekulationen, alles unter Kontrolle der Kirche. Das führte zu einem Tumult. Zum Teil infolge religiöser Feindseligkeiten, zum Teil aus Entrüstung über Smiths Herrschaft in finanziellen Angelegenheiten brach ein Volkshaufen in der Nacht des 22. Mai 1832 in des Propheten Haus ein, trieb ihn auf ein angrenzendes Feld und teerte und federte ihn. Rigdon widerfuhr dasselbe Unglück. Aber nichts schreckte sie ab. Smith predigte am folgenden Tage mit gesteigerter Inbrunst und taufte 3 Bekehrte. Er führte seine verschiedenen Unternehmungen energisch weiter. Im Jahre 1833 wurde eine Verbesserung in der Organisation der Kirche getroffen, indem ein Triumvirat, bestehend aus Smith, Rigdon und Williams, an die Spitze trat; der Prophet aber war ganz entschieden die Hauptperson. Dieses Triumvirat wurde die „Erste Präsidentschaft" (Hauptpräsidium) genannt. Im Jahre 1835 wurde ein zweiter wichtiger Schritt in der Entwickelung der Hierarchie unternommen, die Begründung der Körperschaft der zwölf Apostel. Einer von diesen war der später berühmte Brigham Young. Er war gegen Ende 1832 Mormone geworden und hatte dank seinem Scharfsinn und seiner Charakterstärke viel gethan, um die Streitigkeiten zu unterdrücken, welche in der Gesellschaft entstanden waren. Ihr Hauptgrund war die zunehmende Verworfenheit des Propheten. Im Jahre 1837 wurden Orson Hyde und H. C. Kimball als Missionare nach England geschickt, wo sie mit merkwürdigem Erfolg arbeiteten, besonders unter den Arbeiterklassen in den Fabrik- und Handelsstädten, Manchester, Liverpool,

Leeds, Birmingham, Glasgow und im Minendistrikt von Süd-Wales. Nach dreijähriger Arbeit konnten sie 1019 Mormonen in England allein verzeichnen. Der Bericht für Juni 1851 ergab eine Gesamtzahl von 30747 in dem vereinigten Königreiche und erklärte ferner: „Innerhalb der letzten 14 Jahre sind mehr als 50000 in England getauft worden, von denen beinahe 17000 nach Zion auswanderten." Im Jahre 1833 ließ Smith einen Tempelbau in Kirtland beginnen; er wurde 1836 eingeweiht und kostete 40000 Dollars. Im Gehorsam gegen eine Offenbarung wurde 1836 eine Bank gegründet. Sie überflutete das Land mit Banknoten, welche sich als unsicher erwiesen. Ungefähr am Anfange des Jahres 1838 stellte sie die Zahlungen ein; nun wurde ein Gerichtsverfahren gegen den Propheten und andere wegen Schwindel eingeleitet. In diesem Augenblick jedoch reisten Smith und Rigdon wieder einer Offenbarung folgend nach Missouri ab. Nach der Begründung dieser Kolonie hatte Smith 1831 die Missouri-Heiligen besucht. Es war ihm damals gelungen, einige innere Uneinigkeiten zu beruhigen und die Organisation wesentlich zu verbessern. Seit jener Zeit jedoch hatten die Heiligen von seiten der „Ungläubigen" viel zu leiden. Sie hatten sich mancher Vergehen schuldig gemacht, man beargwöhnte und klagte sie auch wegen Dinge an, die sie nicht begangen hatten. Infolge dessen waren sie aus Jackson- und Clay-Counties vertrieben worden. Zum größten Teil hatten sie sich in Caldwell-County niedergelassen. Nun machte sich Smith an die Arbeit, um die inneren Unordnungen, welche er in der Kolonie fand, zu beseitigen. Er hatte dabei ziemlich guten Erfolg. Aber andere und größere Schwierigkeiten entstanden. Aus verschiedenen Ursachen war die Feindseligkeit der Nicht-Mormonen gegen die „Heiligen" immer heftiger geworden. Es kam zu ernsten Streitigkeiten, welche schließlich die Gestalt eines Bürgerkrieges annahmen. Nun wurde die Staatsmiliz aufgeboten und der Prophet und Rigdon ins Gefängnis geworfen. Die Klage lautete auf Mord und andere Verbrechen. Es gelang ihnen aber auf dem Wege zum Verhör zu entkommen — wahrscheinlich durch Bestechung.

Sie ritten nach Quincy, Illinois. Nach diesem Staat waren schon vorher die meisten Mormonen, ungefähr 15000, geflohen. Wiederum [?] kauften der Prophet und seine Begleiter große Landstrecken, in Hancock-County und jenseits des Mississippi in Iowa. Am östlichen Ufer des Stroms fingen sie an, eine Stadt zu bauen. Durch eine Offenbarung erhielt sie den Namen Nauvoo. Der Bau ging vorwärts mit wunderbarer Schnelligkeit. Smith brachte es zuwege, daß die staatliche Legislation ihm einen Freibrief für die Stadt gewährte, der ungewöhnliche Vorrechte sicherte. Sie wurde fast ganz unabhängig von der Staatsaufsicht. Jetzt organisierte der Prophet eine militärische Körperschaft unter dem Namen der „Nauvoo Legion"; er ernannte sich selbst zu ihrem Befehlshaber und nahm den Titel „General" an, zugleich war er Kirchenpräsident und Bürgermeister der Stadt. Am 6. April 1841 wurde der Grund zu einem neuen Tempel gelegt; am 1. Mai 1846 wurde er eingeweiht. Durch die Einwanderung europäischer Bekehrter wurden Stadt und Kirche in diesen Jahren sehr gekräftigt. Man schätzt die Zahl der fremden Bekehrten, die sich in und um Nauvoo herum niederließen in den Jahren 1840—43 auf 3758. In seiner Würde als Prophet und militärischer Befehlshaber begann Smith nun an Staats- und Bundespolitik Interesse zu nehmen. In dem Organ der Mormonen kündigte er sich als Kandidaten für die Präsidentschaft der Vereinigten Staaten an. Aber in demselben Maße, in dem seine Macht zunahm, wuchs auch seine Zügellosigkeit — denn es steht außer Frage, daß er seiner Sinnlichkeit die Zügel hatte schießen lassen. In Nauvoo waren seine Ausschweifungen stadtbekannt. Um die Empörung seiner Frau zu beruhigen, veranstaltete der Prophet im Jahre 1843 eine Offenbarung, welche ihm und anderen, wenn er es erlaubte, gestattete, eine Mehrzahl von Weibern zu haben. Diese Offenbarung wurde Jahre lang geheim gehalten und nur wenigen Auserwählten mitgeteilt. Erst 1852 wurde die Lehre von der Polygamie durch Brigham Young offen verkündigt. Der Versuch der „Reorganized church" (nicht vielehig), Smith von dem Vorwurf zu reinigen, daß er der Verfasser des Schriftstückes sei, scheint mißlungen (vgl. Linn). Doch ist zuzugeben, daß Smith nicht in derselben bestimmten Weise Polygamist war, wie die späteren Mormonen — d. h. so, daß er mehr als ein richtig angetrautes Weib hatte. Die Folge waren neue Schwierigkeiten für die Gemeinde. Von außen regte sich die allgemeine Feindseligkeit gegen die Mormonen von neuem und in der Stadt fand die Entrüstung über die polygamistischen und andern Absichten Smiths Ausdruck, besonders in dem „Expositor", einer Zeitung, welche von einem Dr. Foster herausgegeben wurde. Auf Smiths Befehl wurde die Druckerei des Expositor zerstört, und Dr. Foster aus der Stadt getrieben. Der letztere veranlaßte einen Verhafts-

befehl gegen den Propheten, seinen Bruder Hyrum und 16 andere. Smith leistete Widerstand; nun beriefen die Grafschaftsbeamten die Miliz und wandten sich an den Gouverneur um Beistand. Der letztere kam nach Carthage, der Bezirksstadt, und nachdem er die Miliz verpflichtet hatte, sich aller Gewaltthaten zu enthalten, eröffnete er Smith und den anderen, daß wenn sie sich nicht freiwillig stellten, sie mit Gewalt in Haft genommen würden. Der Prophet fügte sich, er und sein Bruder Hyrum wurden in Carthage ins Gefängnis gebracht (27. Juni 1844). Trotz der Vorsicht des Gouverneurs, der das Gefängnis bewachen ließ, brach in der folgenden Nacht ein Haufe von ungefähr 200 rohen Gesellen in das Gefängnis ein und erschoß die beiden Gefangenen.

Das tragische Ende des Propheten war in Wirklichkeit ein Glück für die Sache der Mormonen, „es umgab den ermordeten Präsidenten mit dem Heiligenschein des Märtyrertums". Zunächst jedoch verursachte sein Tod große Verwirrung unter seinen Anhängern. Rigdon und mehrere andere strebten nach seiner Nachfolge, aber die Wahl fiel auf Brigham Young (geb. in Vermont 1801). Obwohl ursprünglich nur ein einfacher Zimmermann, war er doch ein Mann von großen praktischen Fähigkeiten. Es gelang ihm Rigdon und einige andere Mißvergnügte auszuschließen. Zu denen, die sich Young nicht unterwarfen, gehörte Smiths eigene Familie. Die Opponenten behaupteten, der Mantel des Propheten habe sich rechtmäßig auf seinen Sohn herabgelassen. Ohne als Gemeinde organisiert zu sein, bestand die Opposition fort bis 1860. In diesem Jahr reorganisierte sie auf einer Konferenz die Kirche; an die Spitze trat der gleichnamige Sohn Joseph Smiths. Er nimmt diese Stellung noch jetzt ein. Diese „Reorganisierte Kirche", die keine Beziehung zu den Utah-Mormonen unterhält, ist von den amerikanischen Gerichtshöfen zweimal als die von dem Propheten gegründete anerkannt worden. Ihre Lehre ist frei von den Dogmen, welche unter Youngs Verwaltung angenommen wurden. Sie behauptet, die Polygamie sei dem Gesetze Gottes zuwider, und läugnet, daß die sogenannte Offenbarung von Smith stamme. Mit ihrer „heidnischen" Umgebung hat sie nie Streit gehabt. Ihr Central-Bureau befindet sich in Lamoni, Iowa. Ihre Mitgliederzahl — nur getaufte Gläubige werden gezählt — betrug im Januar 1903 ungefähr 50000, davon etwa 7000 im Auslande (Kanada, Europa und Australien ꝛc.). Neuerdings entfaltet sie eine eifrige propagandistische Thätigkeit.

Im Jahre 1845 widerrief die Legislation von Illinois den Freibrief der Stadt Nauvoo, und da die Feindschaft der Nichtmormonen nicht im geringsten nachgelassen hatte, beschlossen die „Heiligen" auszuwandern weit hinaus über die Grenzen der Civilisation. Im Jahre 1846 gingen die ersten Auswanderer bis Council Bluffs, Iowa, um dort die Nachrichten der vorausgesandten Kundschafter zu erwarten. Der in Nauvoo zurückgebliebene Rest wurde im September 1846 von den „Heiden" gewaltsam vertrieben. Er folgte nun der vorausgegangenen Genossen nach dem Westen. Die Auswanderung der „Heiligen" nach Utah ist ein wahrhaft wunderbares Stück Geschichte — der Mut, die Ausdauer und die Begeisterung der Leute war einfach erstaunlich. Doch ist für ihre Geschichte hier nicht der Platz. Der von den Kundschaftern gewählte Ort für die Niederlassung war das große Salzsee-Bassin zwischen den Wahsatch- und Nevada-Bergen. Brigham Young kam am 24. Juli 1847 dort an, und sofort wurde mit der Begründung der Salzsee Stadt begonnen. Die Hauptmasse der Auswanderer traf im Herbste des folgenden Jahres ein, bis zu seinem Schluß zählte die Kolonie ungefähr 4000 Seelen. Viele andere kamen später noch aus den verschiedenen Ansiedlungen der Mormonen. Man hatte einen „Emigrationsfond" zur Unterstützung der Zuzügler gegründet und schickte Emmissäre aus um Auswanderer anzulocken, bald fing der Zuzug derselben an, zumeist aus Groß-Britannien, Schweden und Norwegen und in geringerem Maße aus Deutschland, der Schweiz und Frankreich, auch aus verschiedenen Teilen der Vereinigten Staaten. Die Auswanderung der Mormonen aus Europa in den Jahren 1848—51 belief sich auf 6331 Seelen, und in den Jahren 1852—55 aus Groß-Britannien allein auf 9925.

Die Gegend, in welcher sich die Mormonen niederließen, gehörte bis dahin zu Mexiko. Im Jahre 1848 kam sie in den Besitz der Vereinigten Staaten. Mit Rücksicht darauf, daß die Bundesregierung nicht sofort die Herrschaft in allen Teilen dieser entfernten Landschaften in die Hand nehmen konnte, errichteten die Mormonen 1849 eine Regierung, welche der Regierung in Washington als „provisorisch" vorgestellt wurde. Es ist jedoch gewiß, daß sie hofften, einen unabhängigen Staat gründen zu können. Ihrem Staate gaben sie den Namen „Deseret" und steckten ihm sehr weite Grenzen. Der Flächenraum, den sie beanspruchten, kam der Hälfte Europas gleich. Alsbald wurde eine gesetzgebende Versammlung gewählt, die eine Konstitution ausarbeitete. Diese wurde in Wa-

shington mit der Bitte vorgelegt als Staat zugelassen zu werden. Der Kongreß verweigerte jedoch die Anerkennung des neuen Staats und ignorierte den Namen Deseret. Er organisierte im Jahre 1850 für die engere von den Mormonen bewohnte Gegend eine Territorialregierung unter den Bundesgesetzen und gab dem neuen Territorium den Namen „Utah". Der Präsident ernannte Brigham Young zum ersten Gouverneur; auch Distriktsrichter wurden von der Bundesregierung ernannt. Allein Youngs Taktik war so aggressiv, daß die Bundesbeamten bald gezwungen waren, sich zurückzuziehen. Infolge dieser kühnen Herausforderung der Bundesregierung wurde Young seiner Stellung entsetzt, und der Kolonel Steptoe zum Gouverneur ernannt. Der neue Statthalter kam, begleitet von einem Bataillon Soldaten, 1854 in Utah an. Aber der Widerstand, dem er begegnete, war so stark, daß er nicht wagte sein Amt anzutreten. Im Jahre 1856 mußten verschiedene Distriktsrichter der Bundesregierung ihr Amt niederlegen. Diese Thatsachen bestimmten den Präsidenten Buchanan einen neuen Gouverneur für das Territorium zu ernennen. Derselbe begab sich 1857 mit einer Streitmacht von 2500 Soldaten nach Utah. Nun rief Young die Heiligen zu den Waffen. Diese wußten die Bundestruppen dadurch zu lähmen, daß sie ihnen die Zufuhr abschnitten. Sie mußten sich in die Winterquartiere zurückziehen. Dasselbe Jahr war Zeuge der schrecklichsten Gewaltthat in der Geschichte der Mormonen. Ein Haufen von Mormonen und Indianern, angestachelt und geführt von dem Mormonenbischof J. D. Lee, überfiel einen Zug von 150 nichtmormonischer Auswanderer in Mountain Meadows in der Nähe von Utah und metzelte sie alle nieder. Erst nach einem Zeitraum von 20 Jahren konnte man Lee wegen dieses Verbrechens vor Gericht stellen; er wurde jetzt deshalb hingerichtet. Im Beginn des Jahres 1858 schickte der Präsident den General Th. L. Kane aus Pennsylvanien nach Utah, um mit Young über eine friedliche Unterwerfung zu verhandeln. Kane hatte Erfolg, es wurde den Bundestruppen die Errichtung eines kleinen Forts, 40 Meilen westlich von Salt-Lake-City zugestanden; sie wurden erst 1860 zurückgezogen. Nach Beendigung des amerikanischen Bürgerkrieges wurde wieder ein Gouverneur ernannt. Im Jahre 1871 wurde vom Kongreß der Vereinigten Staaten die Polygamie als Kriminalverbrechen in allen Territorien erklärt. (Dabei darf nicht vergessen werden, daß die Staaten eigene Gesetze haben, wogegen die „Territorien" in jeder Hinsicht unter den Bundesgesetzen stehen; kein Staat hat jemals Polygamie erlaubt.) Nun wurde zwar Young wegen Polygamie verhaftet; aber das führte zu nichts. Überhaupt hatte die Bundesregierung bei ihren Bemühungen, die Polygamie zu unterdrücken, bis nach dem Tode dieses merkwürdigen Despoten keinen Erfolg. Er starb 1877 und hinterließ ein Vermögen von 2000000 Dollars. Es sollte unter seine 17 Frauen und 56 Kinder verteilt werden. Er hatte im ganzen 25 Frauen. Nach dem Tode B. Youngs übernahmen die zwölf Apostel mit John Taylor als Haupt die Leitung der Kirche. Doch war die „Hauptpräsidentschaft zu dreien" noch nicht wieder [?] organisiert, als am 10. Okt. 1880 J. Taylor auf der Generalversammlung als Präsident der Kirche zugelassen wurde mit George Q. Cannon und Joseph F. Smith als erstem und zweitem Beirat. Nach Taylors Tod 1887 hatten die zwölf Apostel die oberste Autorität bis 1889. Damals wurde Wilford Woodruff Präsident der Kirche. Als er 1898 starb, folgte ihm Lorenzo Snow. Sie alle waren erklärte Polygamisten, Taylor und Woodruff hatten in der früheren Zeit der mormonischen Geschichte in der europäischen Mission wichtige Dienste geleistet. Der Nachfolger Snows, gest. 1901 ist Jos. F. Smith, ein Sohn des Märtyrerpatriarchen Hyrum Smiths, des Bruders des Propheten.

Der Kongreß der Vereinigten Staaten hatte den Kampf gegen die Polygamie schon 1862 aufgenommen. Damals ging das erste ziemlich unangemessene Gesetz dagegen durch. Es war jedoch beinahe unmöglich, vor einem mormonischen Schwurgericht das Schuldig über einen Polygamisten zu erreichen. Die Präsidenten empfahlen einer nach dem andern dem Kongreß ein energischeres Einschreiten gegen die Mormonen: „Die Polygamie kann nur dadurch unterdrückt werden, daß der Sekte die politische Macht, welche sie ermutigt und aufrecht erhält, genommen wird" (Botschaft des Präsidenten Hayes [Dezember 1879). Der erste wirklich ernste Schlag, der vom Kongreß gegen die Polygamie geführt wurde, war das „Edmunds Law" 1882, verbessert 1887 („Edmunds Tucker Law"). In die Einzelheiten einzugehen ist unnötig; es mag bemerkt werden, daß das Gesetz so eingreifend zu wirken versprach, daß die Mormonen ihm den heftigsten Widerstand entgegensetzten. Die Stimmung, in der sie sich befanden, sieht man aus den folgenden Auszügen eines Briefes, den das Haupt ihrer Kirche an die Beamten und Mitglieder derselben richtete, Oktober 1885. „Der Krieg wird offen und unverhüllt gegen unsere Religion geführt. Die Völker

stand dagegen muß auf jede Weise wachgerufen werden. Nicht wir haben die himmlische Ehe [die Polygamie] entdeckt. Wir können sie nicht zurücknehmen, noch auf sie verzichten. Gott offenbarte sie, und er hat versprochen, sie aufrecht zu erhalten, und die zu segnen, welche sie anerkennen . . . Wer hätte angenommen, daß in diesem Lande religiöser Freiheit irgend jemand sich vermessen würde seinem Mitmenschen zu sagen, er habe kein Recht zu thun, was er für notwendig hält, um der Verdammnis zu entgehen?" Die Strafeinschreitungen gemäß dem Edmunds-Law begannen im Jahre 1884, Verurteilungen wegen Polygamie und ungesetzlicher Beiwohnung (meistens das letztere) zählte man 3 im Jahre 1884, 39 1885, 112 1886, 214 1887 und 100 1888 (vgl. Linn S. 599 f.). Zu den Bestimmungen des Edmunds-Tucker-Gesetzes gehörte eine solche, die verfügte, daß den Vereinigten Staaten zum Zwecke der Benutzung für öffentliche Schulen gewisse Besitztümer von Korporationen, die unter Verletzung bestehender Vorschriften erworben werden, anheimfallen, und eine andere, welche die Korporation für aufgelöst erklärte, die unter dem Namen „die Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage" bekannt ist. Im Jahre 1890 schienen noch strengere Maßregeln bevorzustehen. Am 19. Mai bestätigte das Obergericht der Vereinigten Staaten das Urteil eines Untergerichtes, welches gewisse Besitztümer der Kirche der Mormonen einzog und diese Kirchengemeinschaft für eine organisierte Auflehnung erklärte. Nun erkannten die Führer der Mormonen, daß die Unterwerfung unvermeidlich sei. Demgemäß erließ der Präsident Woodruff am 25. September 1890 eine Proklamation, welche sein Volk von der Verpflichtung der Polygamie entband und schloß wie folgt: „Und nun erkläre ich öffentlich, daß mein Rat für die Heiligen der letzten Tage ist, sich zu enthalten, eine Ehe zu schließen, welche von dem Gesetze des Landes verboten ist." Diese Kundgebung wurde von der Generalkonferenz der Kirche als bindend angenommen. Der „Rat" ist ziemlich allgemein befolgt worden, obgleich Beweise vorhanden sind, daß die heimliche Ausübung der himmlischen Ehe selbst jetzt noch nicht ungewöhnlich ist. Mormonen, die „ihre Religion leben" (**live their religion**) — das ist der bezeichnende Ausdruck — werden noch ziemlich allgemein deswegen gelobt. Niemand, welcher den Mormonismus kennt, kann annehmen, daß die Vielweiberei prinzipiell verworfen sei; sie ist einfach mit göttlicher Erlaubnis zeitweilig außer Gebrauch.

Die oft wiederholte Eingabe Utahs um Zulassung als Staat der Union konnte nun endlich gewährt werden. Durch die im November 1895 angenommene Konstitution sind polygamische oder Vieleben für immer verboten. Am 4. Januar 1896 erließ der Präsident Cleveland die Proklamation, welche die Zulassung des Staates Utah verkündigte. Im Jahre 1898 erwählte Utah Brigham H. Roberts, einen offenbaren Polygamisten, zum Vertreter im Kongreß, aber das Haus verweigerte ihm den Sitz. Die gesetzgebende Versammlung von Utah hat im Januar 1903 den Mormonenapostel Smoot zum Senator der Vereinigten Staaten erwählt; er ist der Polygamie nicht angeklagt.

Vom wirtschaftlichen Standpunkte aus betrachtet ist die Entwickelung von Salt Lake City und Utah sehr bemerkenswert. Das Land hat ein angenehmes und gesundes Klima, und das Erdreich ist, wo die Bewässerung durchgeführt ist, fruchtbar. Auch ist Utah reich an Mineralschätzen. Die Hauptstadt ist reinlich und anziehend. Die Heiligen haben in ihr zwei nicht gewöhnliche Gebäude errichtet, das Tabernakle (Bethaus) und den Temple. Der letztere ist das kostbarste Gebäude für religiöse Zwecke in Amerika. Für Erziehung und Bildung ist nur ziemlich gut gesorgt. Freilich giebts selbst eine „Universität", aber sie ist mit den richtigen Hochschulen kaum zu vergleichen.

Das soziale Leben ist in vieler Hinsicht der Achtung nicht unwert, obgleich die Lehre und Ausübung der Vielweiberei unberechenbaren Schaden verursacht haben. Verderblich wirkt auch die Moral einer Hierarchie, die Offenheit und Wahrhaftigkeit zu schätzen nicht wußte. Daß das Unternehmen in Utah großartigen Erfolg hatte, verdankt es hauptsächlich dem ganz außerordentlichen organisatorischen Talent Brigham Youngs. Er war ein unumschränkter Herr, der mit eiserner Rute regierte; aber seine Unterthanen hingen merkwürdig an ihm. Er gehörte zweifellos in die erste Reihe der mächtigen Persönlichkeiten seiner Zeit. Obwohl roh und ungebildet, hatte er doch ungeheuere körperliche und geistige Energie und alle Fähigkeiten, ein großer Volksführer zu sein. Ihm noch mehr als J. Smith verdankt das Mormonentum seinen Zusammenhang und seine Beharrlichkeit. Offenbarungen erhielt er, wenn er es nötig hatte, doch war er mehr Organisator, als Prophet. Auch seinen Nachfolgern fehlte es nicht an Talent.

Die Missionsthätigkeit der Kirche, stets eine wichtige Arbeit, ist in der jüngsten Zeit reger als jemals seit Beginn der fünfziger Jahre. Damals war die erste Bekanntgabe der Lehre von der Polygamie ein unerwartetes Hindernis für die Ausbreitung in Europa

und Amerika. Jetzt, nachdem die Missionare diese Lehre nicht mehr zu lehren brauchen, können sie mit verdoppeltem Eifer vorgehen. Die Kirche sendet ungefähr 2000 Missionare aus, indem sie alle zwei oder drei Jahre mit dem Personal wechselt. Die Missionare wandern stets in kleinen Gruppen von zwei oder mehreren; bei ihrer Propaganda machen sie reichlich Gebrauch von Traktaten und anderen Schriften. Bei ihrem Vorgehen sind sie sehr klug; keine der abstoßenden Seiten des Systems wird berührt. Dagegen werden in ihren Predigten zwei Dinge stets besonders hervorgehoben: Der bestrickende Gedanke einer ununterbrochenen, besonderen Offenbarung und die Verheißung großer Vorrechte und Ehren im tausendjährigen Reich, das alles natürlich in höchst sinnlicher Weise gedacht. An das Gewissen wird so gut wie niemals appelliert. In allen an Utah angrenzenden Staaten und Territorien, besonders in Idaho und Arizona haben die Mormonen festen Fuß gefaßt; ihre politische Macht beginnt in allem sich fühlbar zu machen. Einer ihrer Glaubensartikel ist, daß ihre Kirche die Nation, ja endlich die ganze Welt beherrschen wird; das habe Gott so verordnet. Doch in Utah selbst hat die Ausbreitung der Mormonenlehre den geringsten Erfolg; dahin kommen Nichtmormonen in so großer Zahl, daß sie die sogenannten Heiligen ziemlich gewiß bald an Zahl übertreffen werden. Die Übertritte aus dem Mormonismus zu den evangelischen Kirchen — die hauptsächlichen sind in Utah vertreten — sind fortdauernd keineswegs unbedeutend, während die Mormonen Anhänger bei den Evangelischen kaum mehr gewinnen.

In den Vereinigten Staaten wird gegenwärtig die Zahl der (getauften gläubigen) Mormonen (das Ergebnis der amtlichen Volkszählung vom Jahre 1900 ist noch nicht zu beschaffen) auf 300 000 geschätzt. Sie übersteigt diese Ziffer jedenfalls beträchtlich. Die meisten wohnen in den Stakes of Zion, fünfzig an der Zahl, die, abgesehen von denen in Utah, von Kanada bis Mexiko verstreut sind. Es mag hier bemerkt werden, daß die Stakes of Zion so heißen im Unterschied von dem eigentlichen Zion, das für die Mormonen immer noch Jackson County, Missouri, ist. Dorthin werden dereinst die Heiligen sich sammeln um sich für die Ankunft des Messias vorzubereiten. Von den Mormonen lebt etwas mehr als die Hälfte in Utah. Die Mitgliederzahl außerhalb Amerikas betrug nach „Millennial Star" am 31. Dezember 1899 in Großbritannien 1588; Schweden und Norwegen 5438; Deutschland 1198 (jetzt 2000); die Schweiz 1078; Holland und Belgien 1556.

Nachstehend geben wir im Umriß ein Bild von den innern Zuständen des Mormonismus der Gegenwart.

Regierungsform. — Der Mormonismus ist eine reine Theokratie, gegründet auf das Prophetentum und vermittelt durch eine Hierarchie.

In seinen Anfängen herrschte im wesentlichen das freie Prophetentum; aber da man erkannte, welche Verwirrung entstehen würde, wenn jeder Mensch sein eigener Prophet wäre, entwickelte man, um dem vorzubeugen, nach und nach ein großes hierarchisches System; es wurde der ausschließliche Vermittler des prophetischen Wortes und aller Gnade.

Das Priestertum ist in zwei Hauptklassen eingeteilt, in die Melchisedek- und die Aaronpriesterschaft. Jedes erwachsene männliche Mitglied hat, sofern es dessen würdig befunden ist, irgend einen Platz in der einen oder andern Priesterklasse. Ungefähr einer von fünfen hat ein Amt oder irgend eine autoritative Stellung. Von allen wird erwartet, daß sie predigen oder sonst dem Evangelium dienen, ohne Bezahlung — die Kirche trägt nur die notwendigen Ausgaben — zu Haus oder draußen, wenn sie dazu berufen werden. Die Melchisedekpriesterschaft hat die geistlichen, die Aaronpriesterschaft die weltlichen Angelegenheiten zu führen, doch besitzt die erstere auch in den weltlichen Angelegenheiten die oberste Jurisdiktion.

Die Grade der Melchisedekpriesterschaft sind folgende: a) Das „Hauptpräsidium" **„The council of the First Presidency"**, aus drei Männern bestehend, durch Amt und Ansehen Petrus, Jakobus und Johannes gleichstehend. Einer von diesen ist **primus inter pares** und Kirchenpräsident, die andern sind seine Räte. Er wird in einer Generalversammlung gewählt. Er hat unumschränkte Gewalt. Seine Räte können ihm bei Beratungen entgegen sein, jedoch nie bei endgiltigen Entscheidungen. Für die ganze Kirche ist er „Prophet, Seher und Offenbarer". Viele andere können an der prophetischen Gabe teilhaben, doch nur in geringerer, untergeordneter Weise; unabhängige — geschweige denn widersprechende Weissagungen — werden nicht geduldet. b) Die zwölf Apostel oder außerordentliche Zeugen von Christi Namen in der ganzen Welt. In ihren Händen liegt besonders die Einsetzung aller andern Beamten und die Verwaltung der Sakramente. Wenn das Hauptpräsidium durch den Tod des Präsidenten aufgelöst ist, so leiten die

12 Apostel die Kirche bis zur Bildung eines neuen Hauptpräsidiums. Die Glieder dieser zwei Räte sind sämtlich Propheten; jedoch hat nur einer von ihnen, der Präsident, das Recht, Offenbarungen von bleibender Wichtigkeit zu empfangen, neue Lehren zu verkündigen oder allgemeine Anweisungen für die Führung und Leitung der Kirche zu geben. c) Vorsitzende der „Quorums" der Siebzig. Dies sind Räte für die verschiedenen Kirchendistrikte. d) Patriarchen; es giebt in der Kirche einen Hauptpatriarchen und eine Anzahl örtlicher Patriarchen. e) Hohepriester. Diese verrichten in Abwesenheit höherer Personen alle Funktionen. Aus ihren Reihen werden auch die Präsidenten der verschiedenen „stakes" gewählt. Jeder Stake — eine Unterabteilung der Kirche, etwa entsprechend einer Diözese und im Umfang gewöhnlich mit einer Grafschaft zusammenfallend — ist geleitet von einem Rat von drei Hohenpriestern. Man bezeichnet ihn als Stakepräsidentschaft (Stake Presidency), er entspricht der Hauptpräsidentschaft über die ganze Kirche. Unmittelbar unter ihm stehen 12 Hohepriester, die den hohen Rat (High Council) des Stake bilden. Diese hohen Räte sind die Appellhöfe der Kirche. Ihre Entscheidungen sind endgiltig, ausgenommen wenn sie vom Hauptpräsidium revidiert werden. f) Ältesten. Diese haben Macht zum Predigen des Evangeliums, Taufen, Handauflegen für die Gabe des heiligen Geistes. Alle allgemeinen Beamten werden von der Generalversammlung der ganzen Priesterschaft gewählt. — Die Aaronpriesterschaft hat folgende Ämter: a) Bischöfe; sie haben die Aufsicht über die Sammlung des Zehnten, die Armenversorgung ꝛc. Jeder „stake" hat seinen Bischof, über den Bischöfen steht ein Hauptbischof „general presiding bishop". Diese Bischöfe werden von Unterbeamten unterstützt. b) Priester. c) „Lehrer." d) Diakonen. Jeder Stake ist in Pflegen (wards) eingeteilt. Jeder Pflege präsidiert ein Bischof und zwei Beiräte. Diese drei bilden eine Unterbehörde (common court), von deren Entscheidungen an den hohen Rat appelliert werden kann. Die schwerste Strafe — nach den Staatsgesetzen kann es nicht anders sein — ist die Exkommunikation.

Diese bis ins einzelne durchgeführte Organisation ermöglicht die genaueste und wirksamste Aufsicht. Brigham Young erklärte, er habe das Recht alles vorzuschreiben und zu kontrollieren, „selbst bis zu den Bändern, die eine Frau tragen solle". Jedes Unternehmen — Missionen, Bildung von Niederlassungen ꝛc. — erfolgt auf besonderen Befehl und besondere Offenbarung. Es ist nur ein Zugeständnis, das sich nicht verwerten läßt, daß die Mormonen einen Unterschied zwischen Kirche und Staat zulassen.

Die Kirche wird erhalten durch die Zehnten ihrer Mitglieder, außerdem durch besondere Gaben und Opfer. Die Wohlfahrtseinrichtungen der Kirche umfassen Unterstützungsvereine, Sonntagsschulen, Bildungs- und religiöse Vereinigungen. Die Unterstützungsvereine dienen besonders den Armen und Kranken, sie haben über 30000 ständige Mitglieder, lauter Frauen. Die Deseret Sunday School Union zählt ungefähr 120000 Lehrer und Schüler. Ein Mormonenschriftsteller sagt: „Von Anfang an haben die Mormonen nicht als eine Sekte, sondern als eine Gesellschaft bestanden. Sie haben das soziale und das religiöse Element der Organisation vereint. Jetzt sind sie eine neue soziale Macht in der Welt und in sich selbst ein einheitliches Ganzes." (Tullidge, Geschichte von der Salz-See City, 1886).

Lehre. — Der erste und beherrschende Grundsatz des Mormonismus ist der Lehrsatz von einer ununterbrochenen und fortschreitenden Offenbarung. Sie ist mystisch-apokalyptisch gedacht. Die Vorstellung einer historischen, persönlichen Offenbarung scheint den Mormonen ganz abzugehen. Blindes Vertrauen in den Propheten, der an der Spitze der Kirche steht, ist das Wesen des Mormonenglaubens.

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Lehre, die aus einem Prophetismus entspringt, der kein anderes Gesetz, keine andere Grenze kennt, als die mancherlei praktischen Vorteile und Interessen der Theokratie, keine innerliche Übereinstimmung haben kann. Von Zeit zu Zeit sind in der Mormonenlehre bemerkenswerte Veränderungen vorgenommen und andere können jederzeit eintreten. Sie ist so voll von Verwirrung und inneren Widersprüchen, daß niemand mit voller Gewißheit angeben kann, was die Mormonen zu irgend einer gegebenen Zeit wirklich lehren und niemand weiß, was der nächste Tag bringen wird. Diese vollkommene Ungewißheit ist das einzig Gewisse im Mormonismus. Die beständige Behauptung der Mormonen, der Kirche Bekenntnis, Glaube, Ziele und Absichten seien immer dieselben geblieben, will mir als eine Selbsttäuschung erscheinen.

Als Gottes Wort erkennen die Mormonen an die Bibel „soweit sie richtig übersetzt ist", das Buch Mormon und die Offenbarungen, die in „Doctrine and Covenants" und in spätern Veröffentlichungen enthalten sind. Was die Bibel betrifft, so bereitete Joseph Smith eine „verbesserte" Übersetzung vor; sie ist erst lange nach seinem Tode er-

schienen. Der Text war, seinen Absichten entsprechend, verändert, auch waren einige lange Zusätze gemacht. Diese Freiheit dem Texte gegenüber rechtfertigen die Mormonen ganz folgerichtig mit dem Gedanken: der unfehlbar inspirierte Prophet ist im stande „ebenso gute" Schriften hervorzubringen, als je vorher geschrieben waren. Streng genommen ist die Bibel für die Mormonen keine Autorität. Das Mormonbuch, das in geschichtlicher Hinsicht außerordentlich wichtig ist, enthält sehr wenige von den unterscheidenden Lehren der Sekte. Das Hauptlehrbuch ist das Book of doctrine and covenants. Auch die Pearl of Great Price wird zu den heiligen Büchern gerechnet. Im Jahre 1842 gab Joseph Smith einen kurzen Abriß des Mormonenglaubens heraus. Hier ist die Lehre von der Dreieinigkeit anerkannt, dagegen geleugnet, daß wir für Adams Fall bestraft werden. Die Erlösung ist durch Christi Sühnopfer allen Menschen möglich, unter Bedingung des Gehorsams gegen die Verordnungen des Evangeliums. Diese sind: Glaube, Buße, Taufe zur Vergebung der Sünden; die Handauflegung zum Empfang des heiligen Geistes. Die wahre Kirche muß dieselben Einrichtungen und dieselben geistlichen Gaben haben, wie die apostolische Kirche; weiter wird gelehrt die Sammlung des Volkes Israel und die Wiederherstellung der zehn Stämme. Zion wird irgendwo auf dem amerikanischen Festlande gebaut werden und Christus wird in Person auf der Erde herrschen, die zu paradiesischer Herrlichkeit erneuert werden wird. Alle Menschen sollen im Besitz religiöser Freiheit sein; den Königen und allen Machthabern soll Gehorsam und Ehrfurcht erwiesen werden; ein reines, ehrenhaftes, keusches, wohltuendes Leben ist eine heilige Pflicht. Doch alles dieses giebt nur einen geringen Begriff davon, was der Mormonismus damals war, um von seinen spätern Erscheinungen ganz abzusehen. So ist z. B. seine Lehre von Gott ganz verschieden von dem, was die christliche Kirche lehrt. Die Mormonengottheit ist eher nach buddhistischen Grundsätzen gedacht. Daneben hat sich ein System von Anthropomorphismen entwickelt, dem keine ketzerische christliche Sekte je gleichgekommen ist. Die Mormonen lehren, daß nichts „erschaffen", aber alles „erzeugt" ist. In mundi primordiis Deo foemina erat. Der höchste Gott (der, einigen Quellen nach, in irgend einer Weise hervorgebracht ist durch die Unendlichkeit der sich selbstbewegenden und intelligenten Materie) wohnt in dem mittelsten „Planeten Kolob". Andere Götter sind von ihm gezeugt. Alle haben Körper, Teile und Leidenschaften, denn „der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen". Eine Hauptbeschäftigung dieser Götter ist, Seelen hervorzubringen für die Körper, welche in dieser und anderen Welten gezeugt werden. Der Geschlechtsgedanke zieht sich durch die ganze Mormonenvorstellung vom Weltall hindurch. Jede Welt hat ihren eigenen Gott; der Gott unsers Planeten ist der Adam der Genesis (dies war eine von Youngs hauptsächlichsten Offenbarungen), der allmählich zu seiner gegenwärtigen Herrlichkeit gelangt ist. „Er ist der einzige Gott, mit dem wir zu thun haben." Alle Götter befinden sich in einer fortschreitenden Entwickelung. In die Reihe der Götter treten die Heiligen durch ihren Tod ein; anfänglich ist ihr Rang sehr niedrig, aber alle schreiten fort, bis jeder den Adam-Gott an Herrlichkeit und Macht übertrifft. Unser Gott ist dem Körper nach im Raume, aber durch seinen heiligen Geist allgegenwärtig. Dieser ist „der feinste unter den materiellen Substanzen, er ist weithin verbreitet durch den Weltenraum".

Adams Fall war ein Segen: „Adam fiel, auf daß Menschen werden." Was die Bedingungen der Erlösung betrifft, so betrachten die Mormonen den „sektiererischen Lehrsatz" von der Rechtfertigung durch den Glauben als eine „verderbliche Lehre". Gehorsam gegen die Gebote und Unterordnung unter die Autorität, das ist die Hauptsache beim Glauben.

Die Taufe, durch die die Sünden abgewaschen werden, ist zum Heile unbedingt notwendig. Die Kindertaufe ist ein „feierlicher Spott"; denn kleine Kinder haben keine Sünden zu bereuen und stehen nicht unter dem Fluche Adams (Bk. Mormon., Moroni VIII).

Eine dunkle aber entsetzliche Lehre von der „Blutsühne" — daß nämlich zur Erlösung der unbeugsam Abgefallenen und ähnlicher das Vergießen ihres Blutes nötig sei — wurde einst von Brigham Young gelehrt, ist aber glücklicherweise jetzt nicht mehr hervorgehoben.

Der Text der Offenbarung, welche die Vielweiberei billigt (datiert vom 12. Juli 1843) ist ein ziemlich langes Schreiben und ist betitelt: „Himmlische Ehe, eine Offenbarung von der patriarchalischen Einrichtung des Ehestandes oder der Vielweiberei". In den ersteren Jahren war die Vielweiberei nur wenigen erlaubt, in späteren Jahren wurde sie gerühmt als wünschenswert für alle, daher als relativ obligatorisch betrachtet. Die Verpflichtung dazu ist jetzt suspendiert. Es wurde gelehrt, daß diejenigen ganz [illegible]

gesegnet werden, welche Vielweiberei treiben. In der zukünftigen Welt wird sich die Herrlichkeit eines Heiligen nach der Zahl seiner Weiber und Kinder richten. Unter gewissen Umständen ist die Ausübung der Vielweiberei für die Erlösung sogar notwendig. Nach Ev. Johannis 11 V. 5 ꝛc. habe auch Jesus Vielweiberei getrieben. Stets haben die Mormonen die Anschauung vertreten, daß die Vielweiberei große moralische Vorzüge habe, da sie die Prostitution ausschließt. Der Präsident hat die Macht, Ehen für nichtig zu erklären, die er bestätigt hat, während solche, die ohne seine Einwilligung geschlossen sind, **ipso facto, in foro conscientiae** nichtig sind.

Kirchliche Gebote und Gottesdienst. Die Taufe geschieht nur durch Untertauchen. Niemand unter acht Jahren kann getauft werden. Die Taufe für Verstorbene ist im Gebrauch, damit diejenigen, welche ohne Taufe gestorben sind, durch Stellvertretung ihre Wohltaten empfangen, wenn sie der Predigt der „Heiligen" im Hades glauben. Von diesem Gebrauch ist bei einer großen Anzahl verstorbener „Heiden" Anwendung gemacht worden, auch bei Washington, Franklin, Lincoln und anderen. Der Taufe folgt sogleich die Handauflegung. Was die Austeilung des heiligen Abendmahls betrifft, so untersagte eine Offenbarung des Joseph Smith den Gebrauch von gegohrenem Wein. Der ungegohrene Traubensaft war erlaubt; jetzt aber wird statt dessen Wasser gebraucht. Die Handlung findet jeden Sonntag statt; Brot und Wasser werden den Abendmahlsgästen herumgereicht, während sie in ihren Kirchstühlen sitzen. Die Mormonen haben gewisse, geheime Gebräuche, ähnlich den Mysterien der Freimaurer und der Oddfellows. Die wichtigsten davon sind die, welche mit der Trauungsceremonie zusammenhängen, die Mysterien des „Gründungshauses" **(Endowment House)**. Wahrscheinlich sind diese Geheimgebräuche von weniger Bedeutung, als die Uneingeweihten meistens voraussetzen. Soviel aber ist ziemlich sicher, man läßt die Leute sich eidlich verpflichten, dem Propheten und der Hierarchie unbedingt und auf immer unterworfen zu sein. Jetzt werden alle geheimen Gebräuche im Tempel vollzogen. Kein Nichtmormon hat Zutritt zum Tempel, dagegen steht der Zutritt zum Tabernakle jedermann frei.

Der öffentliche Gottesdienst besteht in Gesang, Gebet, Predigt, der Feier des heiligen Abendmahls und zuweilen Segenerteilung durch den „Patriarchen". In dem Tabernakle in Salzsee-City ist die Musik ganz besonders gut; der Gesang wird von einem großen gemischten Chor ausgeführt und von einer der größten Orgeln in Amerika begleitet. Auch von der ganzen Versammlung werden Lieder gesungen. Meistens predigen zwei Personen in einem Gottesdienste. Die Predigten sind meistens bloße Reden, gewöhnlich ohne einen Text, eine eigentümliche Mischung von Religiösem und Weltlichem. Zuweilen ist der zu behandelnde Gegenstand eine politische Streitfrage oder es handelt sich um die Anlage einer neuen Niederlassung oder die Anlage irgend eines industriellen Unternehmens. Es werden Berichte erteilt über Gesichte, über wunderbare Heilungen ꝛc. Hin und wieder werden die Leute ermahnt ihre Zehnten pünktlich zu zahlen oder daß sie ihre Kühe nicht frei umherlaufen lassen und dergleichen mehr. Wird über „Religion" gesprochen, so geschieht das nur, um den Eifer der Leute für die Mormonensache anzufeuern, nicht aber um den persönlichen Glauben an den lebendigen Gott zu erwecken. Das Ganze hat einen erstaunlich weltlichen Anstrich, die Gemeinde zeigt wenig Ehrfurcht, im Gegenteil Leichtfertigkeit und Lustigkeit. Aber alles entspricht augenscheinlich dem Endzweck.

Ueberblickt man das Ganze, so muß man urteilen, daß der Mormonismus in wirtschaftlicher Hinsicht Großes geleistet und in seiner sozialen Organisation eine wunderbare Kraft entfaltet hat. Die Wirkung für das individuelle Leben ist nur zum Teil heilsam gewesen: Fleiß und Beharrlichkeit wurden geübt, manche öffentliche Laster zurückgedrängt. Aber auf der anderen Seite hat die Vielweiberei dem Volkscharakter tief geschadet und die Gesamtanschauung ist derartig, daß Wahrheitsliebe, allgemeinere Menschenfreundlichkeit, Vaterlandsliebe und überhaupt ein tiefer moralischer Ernst als überflüssig erscheinen. Als eine christliche Sekte kann der Mormonismus schwerlich betrachtet werden; die Anerkennung Christi, dem Namen nach, will nicht viel sagen. In der That erheben die Mormonen den Anspruch nicht ein Teil der historischen Kirche Christi zu sein.

J. R. van Pelt.

Morone, Giovanni, Kardinal, geb. 1509, gest. 1580. — Als von ihm verfaßt bezw. herausgegeben erwähnt Fricke bei Schelhorn, Amoenit. lit. XII, S. 558 f.: „Constitutiones Episcopatus Novariensis ad divinum cultum, curam animarum et vitam Clericorum pertinentes", item „Mutinensis Synodi Acta" (vgl. Fabricius Bibl. graec. vol. XI,

p. 303) vom Jahre 1565; „Oratio in Concilio Tridentino habita" bei Labbé, Conc. tom. XIV, p. 1599 sq.; bei Harduin, Conc. t. X, p. 375); „Leges pro Concordia Genuensium; Epistolae plures ad Principes viros et alios" (finden sich hier und da in versch. Sammlungen); daß er „D. Hieronymi scripta ab Erasmo Roterod. edita erroribus castigavit" hat Fricke selber (vgl. ebd. S. 559) nicht konstatieren können — es beruht diese Angabe wohl auf Verwechslung mit den Bemühungen der in Trient niedergesetzten Kommission zur Revision bezw. Ergänzung der schon vorhandenen Verzeichnisse verbotener Bücher (vgl. Reusch, Index I, 320, 347 ff. „Erasmus im Index"). Depeschen Morones aus seinen Legationen in Deutschland sind zugänglich: in beschränkter Auswahl bei Lämmer, Monumenta Vaticana (Freiburg 1861) cf. Index; die aus Worms bei Ranke, D. Gesch. VI, 165—185; die der Legation von 1541 bei Dittrich (JGG 1883; vollständiger Abdruck in den „Nuntiaturberichten aus Deutschland" I. Abt. herausg. durch d. kgl. preuß. Institut in Rom 2c., (Gotha 1892 ff.) und zwar: Nuntiatur des Morone 1536—38, bearb. v. Friedensburg (2. Bd), desgl. 1539 (3. Bd); desgl. 1540—42 (5. Bd, steht noch aus). — Zum Prozeß vgl. (Vergerio) Articuli contra Card. M. de Luteranismo accusatum et in carcerem conjectum ... 1558 (s. Hubert, Vergerios publizist. Thätigkeit (1893), S. 309. Neudruck in: Schelhorn, Amoenit. lit. XII S. 537 ff. durch Fricke; die im Verlauf des Prozesses eingereichte „Confessio" u. a. giebt Cantù, Gli Eretici d'Italia II, Disc. 28; die gesamten Prozeßakten liegen, wie Ref. in HZ NF Bd VIII, S. 460 ff. nachgewiesen hat, exzerpiert vor in dem „Compendium Inquisitorum" (abgedruckt im Arch. della Soc. Rom. di Storia patria voll. III, durch Corvisieri); in Abschrift hat Cantù sie in Mailand eingesehen. Den Vorsitz M.s beim Trient. Konzil betr. s. die Ausführungen bei Sarpi und Pallavicini, Hist. Conc. Trid. passim ... — Allgem. Litt.: Lancelloti, Cronaca Modenese in: Monum. ... delle prov. Modenesi ..., Parma 1862 ff.); Fricke (bei Schelhorn, Amoen. s. o.), De Joanne Morone Card. ... Observatio, p. 537—586; Münch, Denkwürdigkeiten ..., S. 213; ders., Verm. Schriften II, 111; Tiraboschi, Storia della Lett. Ital., t. VII, p. I, 476 ff. (Milano 1824); Dittrich, Gasparo Contarini (Braunsberg), passim.; Friedensburg, Einleitung zum 2. Bde der Nuntiaturberr. aus Deutschland, I. Abt. (Gotha 1892), S. 7 ff.; Cantù, Eretici, s. o.; ders., Il Card. Giov. Morone in Memorie dell'Ist. Lombardo 1866; Sclopis, Le Card. Morone in Compte-Rendu de l'Acad. des Sciences morales ..., Paris 1869/70 (XC, XCI); Bernabei, Vita del Card. Giov. Morone, Modena 1885. — Briefe von Cochläus und Eck an Morone aus der Zeit seiner Nuntiaturen in Deutschland hat Friedensburg in der ZKG, Bd XVI—XX veröffentlicht unter den „Beiträgen z. Briefw. d. katholischen Gelehrten ..." Einen an Contarini, dessen Vita von Beccadelli ebenso wie Kard. Poles Briefwechsel (ed. Quirini) zu vergleichen ist, druckt Sclopis a. a. O. XCI, S. 75 f.

Geboren am 25. Januar 1509 in Mailand verlebte Giovanni Morone die Jahre der Kindheit in Modena, studierte Rechtswissenschaft in Padua, trat aber alsbald in die kirchliche Laufbahn, in der ihn Papst Clemens XII. schon 1529 durch die Übertragung des Bistums Modena für die Dienste belohnte, welche sein Vater Girolamo sich um die Aussöhnung von Kaiser und Papst erworben hatte. Freilich wurde ihm das Bistum durch den Mailänder Erzbischof Ippolito von Este streitig gemacht auf Grund angeblich früher erhaltener Zusicherung, und erst 1532 wurde ein Abkommen getroffen dahin gehend, daß Ippolito eine jährliche Zahlung von 400 Dukaten aus den Einkünften erhielt, worauf denn Morone im gleichen Jahre sein Bistum antrat. Schon 1529 soll er im Auftrage Clemens' VII. eine diplomatische Mission nach Frankreich erhalten und ausgeführt haben. Kaum war Paul III. auf den päpstlichen Stuhl gestiegen, als er den jungen Bischof 1535 zuerst an den Herzog Sforza von Mailand sandte, dann im folgenden Jahre ihm die wichtige Nuntiatur übertrug, welche bis dahin Vergerio in Deutschland bekleidet hatte. Morone war anfänglich zur Übernahme des schwierigen Postens nicht geneigt; jedoch erschien er im Oktober in Rom beim Papst, um seine Abfertigung entgegen zu nehmen. Als Hauptgegenstand seiner Aufgabe diesseits der Alpen erscheint in der Instruktion (gedruckt bei Raynaldus ad a. 1537, § 6, 7) die bei König Ferdinand sowie in Ungarn und Böhmen zu betreibende Angelegenheit des Konzils, wie es auf das folgende Jahr nach Mantua angesagt war; u. a. soll er durch Ferdinands Vermittelung vom Kaiser freies Geleit für die Besucher der Versammlung (auch die Protestanten je nach Bedarf) erwirken, etwaigen Widerspruch gegen die Wahl des italienischen Ortes beschwichtigen, dann aber auch über alle Vorkommnisse in Deutschland, die mit seinem Auftrage in Beziehung stehen, berichten. In der Konzilsfrage lag schon eine Denkschrift des Wiener Bischofs Johann Faber vor (Praeparatoria futuri univers. ... Concilii, geruckt bei Raynald ad a. 1536 § 37). Eine Begutachtung derselben durch Aleander (ebenfalls bei Raynaldus gedruckt, § 38), ließ man M. zugehen, und dieser wurde beauftragt, sich mit Faber ins Einvernehmen zu setzen. Außerdem wurde ihm nicht nur die üblichen Breven mitgegeben für den König, die Königin u. a., sondern auch die [illegible]

lichen Vorschriften erteilt, wie er sich auf der Reise zu verhalten habe in allen äußeren Dingen, mit welchen Leuten er zu verkehren habe u. s. w. Ende November gelangte M. nach Wien; von da ab bis zum Schluß der Nuntiatur begleitet er den Hof nach Passau, Prag, Steiermark, Krems, Prag, Schlesien, Mähren, Dresden zu Herzog Georg von Sachsen, Linz, von wo ihm im September 1538 auf seinen dringenden Wunsch die Rückkehr gestattet wurde. M. hatte schon in den ersten Wochen schwere Enttäuschungen erlebt, da sein Einfluß gering war und blieb, obwohl er persönlich Ansehen genoß; dazu kamen pekuniäre Verlegenheiten, von denen mehrere dringliche Schreiben reden. Als im Herbst 1537 sein Bruder starb, der das zerrüttete väterliche Vermögen verwaltete, bat er um Erlaubnis zurückzukehren, aber er hat noch ein Jahr warten müssen, bis er „Urlaub" erhielt. An seine Stelle trat Fabio Mignanelli. Wenn M. mit dem Erfolge seiner Mission weniger zufrieden war, so werden wir doch von seinen Berichten mit großem Interesse Kenntnis nehmen, da sie instruktive Schlaglichter auf Personen und Verhältnisse werfen, ihn auch selbst als einen vorsichtigen Beurteiler von klarem Blick und diplomatischer Gewandtheit zeigen — übrigens durch eine angenehme Bescheidenheit sich auch vorteilhaft von denen seines mittelbaren Vorgängers Aleander abheben. Die reichlichen Ausführungen Friedensburgs in der „Einleitung" zu Bd 2 (S. 18—56) geben da ein deutliches Bild. Von Belang für die Beurteilung des Nuntius M. ist ein Brief an Sadoleto (s. d. A.), dessen Mitteilung Ref. der Freundlichkeit Prof. Friedensburgs verdankt, undatiert, aber aus dem letzten Jahre dieser ersten deutschen Legation herrührend. M. spricht sich darin über das bekannte, im CR (19. Juni 1537) gedruckte entgegenkommende Schreiben Sadoletos an Melanchthon aus, an welchem die Eiferer großen Anstoß genommen hatten. „Sie meinen", sagt M., „unsere Religion bestehe darin, daß wir die Lutheraner hassen und dies durch Beleidigungen und immer neue Streitschriften beweisen ...". Sadoleto solle sie reden lassen und ihnen durch Schweigen antworten ... Er sei überzeugt, daß man vielleicht jetzt eine minder schwere Arbeit der Wiedereinigung der Kirche haben würde, wenn von Anfang an in milder Weise mit jenen verfahren worden wäre ...

Man stand damals kurz vor dem letzten umfassenden Versuch einer friedlichen Ausgleichung. M. kehrte im Juli 1539 in seine Nuntiatur zurück. Sofort berichtet er: der Vizekanzler Held hat offenbar im Auftrage des Kaisers einen Plan vorgelegt, daß Gelehrte bei den Religionsparteien mit Vertretern des Papstes, des Kaisers, des römischen und des französischen Königs zusammentreten sollen, um die Konkordia vorzubereiten (Nuntiaturberichte IV [1893] S. 127; auch bei Lämmer, Mon. Vatic. p. 242 ff.). Vorläufig legte man in Rom dieses Projekt beiseite. Aber dasselbe gewann doch schließlich Gestalt und veranlaßte 1540 M.s Anwesenheit in Speier (bezw. Hagenau) beim Religionsgespräch und dann in Worms, wo ein nennenswertes Resultat nicht erzielt wurde. Um so dringlicher machte sich der Wunsch des Kaisers geltend, zu gleichem Zweck einen besonderen Legaten — und zwar den Kardinal Contarini (s. d. A. Bd IV S. 278, 15) — für den bevorstehenden Reichstag zu erhalten, und es entsprach auch der Fürsprache und dem aufrichtigen Wunsche M.s, als jener im Januar 1541 für Regensburg bestimmt wurde (vgl. Dittrich, Contarini S. 517). Da M. von Rom aus angewiesen wurde, am Hofe weiterhin die päpstlichen Interessen zu vertreten, so beginnt nun (mit dem Januar 1541) der dritte und wichtigste Teil seiner deutschen Nuntiatur, über den vorläufig nur vorliegt, was Schultze (ZKG III), Lämmer (Mon. Vat.), Dittrich (HJG IV) u. a. veröffentlicht haben, während die „Nuntiaturberichte" noch nicht bis zu dieser Periode gelangt sind. Ueber das Regensburger Gespräch vgl. d. A. und die Ausführungen Dittrichs (HJG IV, 399 ff.). Eine maßgebende Rolle hat M. dort nicht gespielt. Trotzdem haben die Eiferer in der Kurie später mit Contarini auch ihn zu kompromittieren sich bemüht. Während M. noch in Deutschland war — er folgte dem Hofe nach Speier — wurde er Kardinal 1542.

M. kehrte im Laufe des Jahres 1542 nach Modena in seinen Bischofssitz zurück, um endlich dort Residenz zu halten, nachdem ihn die diplomatischen Verhandlungen jahrelang fern gehalten hatten. Er fand dort Ketzereien, deren Spuren sich schon seit 1537 gezeigt hatten (vgl. Benrath, Die Summa der hl. Schrift [1880], S. IV f.), in bedenklichem Umsichgreifen. Der Chronist Lancelotti (vgl. Cronaca Modenese ad a. 1543) giebt die Namen der hervorragendsten Mitglieder der „Akademie der Grillenzoni", in deren Schoße eine freiere Stellung zu kirchlichen Lehren und Bräuchen hervortrat: neben jenen der Grieche Francesco da Porto aus Candia, Filippo Valentino, der Arzt Machella u. a. Der Kardinal Contarini schrieb auf Wunsch Morones ein Glaubensbekenntnis in Kate-

chismusform (11 Fragen und Antworten; vgl. Dittrich, Contarini S. 807 ff.), welches von den Bürgern der Stadt unterzeichnet werden sollte. Zugleich mahnte (11. Juni 1502) Sadoleto in einem Schreiben an Ludovico Castelvetro (dieses und die ausweichende Antwort bei Dittrich, Regesten Contarinis [1881], S. 389–391) diesen und die Akademiker, von Neuerungen abzulassen, während Paul III. unter dem 23. Juni den Kardinal zum Vorgehen dagegen direkt beauftragte. Weiteres s. b. Dittrich, Regesten Contarinis, S. 391–399 und bei Cantù, Eretici, II, 198. Nach längeren Verhandlungen zwischen M. und den Akademikern wurden die Artikel unterschrieben. Modena blieb vorläufig von weiterem Vorgehen verschont; 1556 aber ordnete Paul IV. eine neue Durchsuchung der Stadt nach Ketzern an: da werden der Dompropst Bonifazio Valentio und der Buchhändler Gadaldino nach Rom abgeführt, Filippo Valentino und Castelvetro entkamen; der letztere hat noch Wechselfälle mit der Inquisition gehabt, bis er in das Graubündener Land floh, wo er auch 1571 gestorben ist. Wie nahe M. selbst den reformatorischen Grundgedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben stand, zeigt seine Hochschätzung des „Benefizio di Cristo", welches er auf seine Kosten verbreitete (vgl. Art. 18 bei Fricke in Schelhorns Amoenit. XII, p. 576); von seinen Gegnern wurde es aus den mäßigenden Einfluß, den er in der kirchlichen Frage übte, gefolgert.

Noch ehe das Jahr 1542 zu Ende ging, sandte Paul III. M. nach Trient zu dem angesagten Konzil, das doch erst 1545 begann – sodann abermals zu Karl V., endlich nach Bologna zur Übernahme der Legatenstelle, die seit Contarinis Tode unbesetzt war. Gleichzeitig vertauschte M. sein Bistum Modena gegen Novara. 1549 starb Paul III. Bei den sich rasch folgenden Konklaven, aus welchen Marcellus II. und Julius III. hervorgingen, wirkte M. mit. Der letztere sandte ihn abermals über die Alpen, um sich bei dem Augsburger Reichstage 1555 einzufinden – die Nachricht vom Tode des Papstes rief ihn nach Rom zurück. Und nun kam der fanatische Paul IV. auf den Thron, der noch ein altes Konto mit M. wegen der Modeneser Ketzerei zu begleichen hatte: ihn nebst zwei anderen Bischöfen, nämlich Sanfelice von La Cava und Foscarari von Modena (s. d. A. Bd VI, 134) ließ er einkerkern und Pole (s. d. A.) unter Prozeß setzen. Aus den Akten des Prozesses gegen M., der am 12. Juni 1557 mit seiner Einkerkerung im Kastel St. Angelo in Rom begann und der ihn bis zum Tode des Papstes dort festhielt, hat Cantù sowohl in den Eretici d'Italia (II) als in der speziellen Darstellung Il Card. Giov. M., Commentario (Rendic. [Memorie] dell' Istituto Lombardo 1866) reichlich geschöpft und Mitteilungen gemacht. Die 20 Artikel der Anklage gegen M. sind schon 1558 durch Vergerio mit „Scholien" veröffentlicht worden (Hubert, Vergerios publicist. Thät. S. 309, n. 128); danach haben Wolf (Lect. memor. II, 655 ff.) und Fricke (a. a. O. S. 568, doch ohne die „Scholien") u. a. sie gedruckt. Pius IV., an dessen Wahl M. teilgenommen hatte, erklärte ihn unschuldig und annullierte den Prozeß (die Erklärung bei Cantù, II, S. 190 ff.). Er ging soweit im Gegensatz zu seinem Vorgänger, daß er ihn zum Konzilslegaten und 1563 sogar zu einem der Vorsitzenden des Trienter Konzils ernannte (über s. Thätigkeit dort vgl. A. „Trienter Konzil"). Noch hörte die Verwendung des erfahrenen Diplomaten nicht auf: Gregor XIII. sandte ihn nach Genua, dann 1576 nochmals nach Regensburg zu Maximilian II., beidemale in sehr verwickelten Angelegenheiten, über deren Thatbestand, Bedeutung und Erledigung man Sclopis a. a. O. XCI (S. 55–73) vergleichen möge. Längst zum Dekan des Kardinalskollegiums ernannt, brachte M. die letzten Jahre in Rom zu. Am 1. Dezember 1580 starb er – in der Kirche Sta. Maria sopra Minerva errichteten seine Neffen ihm ein bescheidenes Grabmal. **Benrath.**

Mortuarium s. d. A. Abgaben Bd I S. 95, 7 ff.

Morus, Samuel Friedrich Nathanael, angesehener sächsischer Philolog und Theolog aus der Schule Ernestis, gest. 1792. — Quellen: Morus' Selbstbiographie in Beyers Magazin für Prediger, Bd 5, St. 2; Dan. Beck, Recitatio de Moro, summo theologo, Lipsiae 1792; Voigt, S. Fr. N. Morus, ein Beitrag zur Charakteristik des unsterblichen Mannes, Leipzig 1792; J. A. Martyni Laguna, Elegia ad manes Mori; J. G. Chr. Höpfner, Ueber das Leben und die Verdienste des verewigten Morus, Leipzig 1793; Weltes Museum für sächsische Geschichte, Bd 1, S. 26 ff.; Schlichtegroll, Nekrolog der Deutschen 1792, Bd 1, S. 304 ff.; G. Lechler in der AdB 22, Leipzig 1885, S. 342–344; S–r in Biographie universelle (Michaud) ancienne et moderne, Nouvelle édition, Tome XXIX, [illegible] p. 382–383; J. D. Schulze, Abriß einer Geschichte der Leipziger Universität im Laufe des 18. Jahrhunderts nebst Rückblicken auf die früheren Zeiten, Leipzig 1802, S. 11. 12. 20. [illegible]

II. 53. 243. 359. 375; J. Chr. Dolz, D. Johann Georg Rosenmüllers Leben und Wirken, Leipzig 1816, S. 25; Bursian, Geschichte der Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, München u. Leipzig 1883, S. 419. 425; F. A. Eckstein, Lateinischer u. griechischer Unterricht. Mit einem Vorwort von W. Schrader. Herausgegeben von H. Heyden, 5 Leipzig 1887, S. 111; W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt, Berlin 1862, Bd 4, S. 128 ff.; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland, S. 701; Fr. Blanckmeister, Sächsische Kirchengeschichte, Dresden 1899, S. 339; Goethes sämtliche Werke. Vollständige Ausgabe in 44 Bänden. Mit Einleitung von Ludwig Geiger, 22. Bd, Leipzig, Hesse, S. 22. 33. 34; ThRE Bd VII³, 10 S. 738, Z. 20; Bd X³, S. 196, Z. 47; Bd XII², S. 534. — Seine zahlreichen philologischen und theologischen Schriften finden sich vollständig bei Meusel, Das gelehrte Deutschland, verzeichnet.

Samuel Friedrich Nathanael Morus wurde den 30. November 1736 zu Lauban in der Oberlausitz geboren. Bis zu seinem 19. Jahre bildete er sich im elterlichen Hause 15 unter der sorgfältigsten Leitung seines Vaters, des vierten Lehrers an der lateinischen Schule zu Lauban, zu einem gelehrten Berufe vor. Dann bezog er im Jahre 1754 die Universität Leipzig, um sich nach dem Beispiel seines Vaters für den Schuldienst vorzubereiten. Zu dem Ende hörte er mit großem Eifer theologische, philosophische und philologische Vorlesungen; von allen seinen Lehrern gewann jedoch bald Ernesti, der Refor- 20 mator der Exegese, einen überwiegenden Einfluß auf den talentvollen Jüngling. Denn das Prinzip der grammatisch-historischen Methode der Auslegung der Bibel und die für die Anwendung dieser Methode unbedingt notwendige Forderung der Unabhängigkeit der Exegese von dem dogmatischen System — diese beiden Grundgedanken Ernestis, von denen die in der Mitte des 18. Jahrhunderts beginnende Neugestaltung der Theologie 25 getragen wurde, eignete sich Morus vollständig an. Damit hatte er aber eine Errungenschaft für seine geistige Entwickelung gewonnen, die ihn bei seinem religiösen Sinn, bei seiner philologischen Tüchtigkeit und bei seiner gründlichen historischen, sprachlichen und philosophischen Bildung befähigte, einmal selbstständig an dem Ausbau der wissenschaftlichen Theologie mitzuarbeiten. Auch die Führungen seines äußeren Lebens wiesen ihn auf 30 diesen Beruf. Nach absolviertem Triennium übernahm er nämlich für einige Zeit die Erziehung des späteren Magisters Austel, darauf die der Kinder des ersten Professors der Medizin Dr. Ludwig, in dessen gastlichem Hause er auch Goethe kennen lernte, der sich seiner freundlich annahm. Ludwig sowohl als Ernesti, mit dem Morus schon von seinen Studienjahren her in innigen persönlichen Beziehungen stand, ermunterten den 35 Jüngling, der sich in dem bildenden Verkehr des Ludwigschen Hauses immer vielversprechender entwickelte, von einem Schulamt abzusehen und sich der akademischen Lehrthätigkeit zu widmen. Morus folgte diesem Rat und habilitierte sich, nachdem er 1760 die Magisterwürde erlangt hatte, im Jahre 1761 bei der philosophischen Fakultät. Er begann seine Thätigkeit damit, daß er lateinische und griechische Schriftsteller, namentlich 40 den Longin, mit vielem Beifall erklärte. 1769 gab er dessen Schrift vom Erhabenen, 1773 den **Libellus animadversionum ad Longinum** mit der vielgerühmten Einleitung **De variata sublimitatis notione in commentario Longiniano**, 1766 den Panegyrikus des Isokrates (3. Aufl. 1804), 1778 Xenophons *Ἀνάβασις Κυρίου*, 1783 dessen Cyropädie, 1775 anonym die **Commentarii** des Kaisers Markus Antoninus, 1781 45 Philos **Liber de virtutibus**, 1780 die Werke Julius Cäsars, 1776 die **Vita J. J. Reiskii** heraus. Der von ihm vermehrte und verbesserte Abdruck der Euripidesausgabe des Samuel Musgravius (Leipzig 1778—88) wurde von Daniel Beck vollendet.

Die öffentliche Anerkennung seiner Leistungen ließ nicht lange auf sich warten; 1763 erhielt er eine Kollegiatur im Fürstenkollegium; 1768 wurde er außerordentlicher 50 Professor, 1771 ordentlicher Professor der griechischen und lateinischen Sprache, 1780 Ephorus der Stipendiaten. Von da an beschäftigte er sich eifrigst mit der Exegese des NTs und erklärte in seinen Vorlesungen alle Bücher desselben außer der Apokalypse, für deren kühne, bilderreiche Poesie dem mehr nüchternen Interpreten das Interesse und wohl auch das Verständnis abgehen mochte. Auf Grund dieser theologischen Vorlesungen wurde 55 Morus 1782 beim Tode seines Meisters Ernesti als dessen anerkannt bester Schüler als vierter ordentlicher Professor in die theologische Fakultät versetzt, in der er 1785 zur dritten und schon im folgenden Jahre zur zweiten Professur aufrückte. 1774 u. 1785 bekleidete er das Rektorat, viermal das Dekanat der theologischen Fakultät. Die Verleihung einer Präbende des Domstiftes Meißen an Morus 1786 und seine im Jahre 1787 erfolgende Ernennung 60 zum Mitglied des Konsistoriums schlossen endlich die Reihe der öffentlichen Anerkennungen, die dem um die Blüte des theologischen Studiums in Leipzig und um den Ruhm der

sächsischen Gelehrsamkeit hochverdienten Manne zu Teil wurden. Denn schon den 11. November 1792, kurz vor Vollendung seines 56. Lebensjahres, starb Morus, betrauert von seinen Schülern und Kollegen, bis an sein Ende trotz seines schwächlichen Körpers in seltenem Maße treu in seinem Berufe, sein ganzes Leben hindurch ausgezeichnet durch ungeschminkte Frömmigkeit, Demut und Liebe zum Frieden. Wiewohl der schlichte und bescheidene Mann noch genaue Bestimmungen zur Vermeidung von Pomp und Gepränge bei seiner Beerdigung getroffen hatte, zeigte sich doch eine allgemeine Teilnahme, wie sie in Leipzig seit Gellerts Leichenbegängnis nicht wieder hervorgetreten war.

Hauptsächlich hat sich Morus um die Exegese des NT verdient gemacht, indem er nicht bloß in seinen Vorlesungen den Fußstapfen Ernestis folgte, sondern auch namentlich die Theorie der Hermeneutik im Geiste seines Lehrers weiter bildete. Seine hierher gehörenden Abhandlungen: De discrimine sensus et significationis in interpretando, De causis, quibus nititur interpretatio allegoriarum und endlich De nexu significationum eiusdem verbi (in Mori Dissertat. Theol. et Philol. Vol. I, Lips. 1787, Vol. II, nach Morus Tode herausgegeben von Keil, Leipzig 1794) können einen bleibenden Wert in Anspruch nehmen, wenn auch seine Praelectiones über die meisten Bücher des NTs, nach seinem Tode von dankbaren Schülern aus Kollegienheften herausgegeben, unter sich selbst von ungleichem Wert, jetzt nur noch für die Geschichte der Wissenschaft Bedeutung haben. Großes Ansehen genoß seine Übersetzung des Hebräerbriefes. Gerade vermöge seiner exegetischen Tüchtigkeit nahm Morus aber auch in der systematischen Theologie eine selbstständige und nicht unbedeutende Stellung ein. Man kann seiner Epitome Theologiae Christianae, einem weit verbreiteten dogmatischen Kompendium, das aus seinen Vorlesungen hervorging und das zuerst Leipzig 1789, in zweiter Auflage 1791 erschien, immerhin Mangel an Konsequenz und systematischer Schärfe vorwerfen, das Verdienst bleibt ihr, daß sie von der Scholastik der damaligen orthodoxen Dogmatik frei ist, und dennoch den positiven Inhalt des christlichen Dogmas trotz einzelner Abschwächungen desselben, namentlich in der Versöhnungslehre, nicht neologisch verflüchtigt; denn sie macht den Versuch, rein den exegetisch ermittelten und am Konsensus der Schrift geprüften Lehrinhalt der Bibel in systematischer Form darzustellen, eine Arbeit, die um so dankenswerter war, je schroffer sich schon damals die alte Orthodoxie und eine neue kritische, aber nur allzu oft unhistorische Richtung zu scheiden begannen, zu der in dessen nur ein so gewiegter Exeget, wie Morus, fähig war, der eben aus Respekt vor den Resultaten der Exegese eine Mittelstellung zwischen den streitenden Parteien einnahm. Auch Morus' Vorlesungen über die christliche Moral, in denen er sich an Crusius anschloß, wurden von seinen Schülern gepriesen, wie auch seine Predigten gerühmt wurden. Eine Sammlung von diesen letzteren, die 1786 in Leipzig gedruckt ist, zeigt, daß dieses Lob nicht ungerechtfertigt ist; meist behandeln diese Predigten in biblischer Haltung der Gedanken und in ernster, schlichter Sprache Fragen aus der Moral; ganz frei von einer gewissen nüchternen Trockenheit ist freilich keine derselben; aber ein schönes Denkmal von Morus' Pietät, das hier nicht unerwähnt bleiben soll, findet sich in dieser Sammlung, seine Leichenrede auf seinen Lehrer Ernesti, dessen würdigster Schüler unser Morus war.

Mangoldt † (**Georg Müller**).

Morus, Thomas s. am Ende des Werkes.

Moschus. — Handschriften: Cod. Venet. Marc. cl. II, 21 s. X; Cod. Paris. gr. 916. 1596. Coisl. 257. 369 alle aus dem 11. Jahrhundert, Paris 1599. 1605 beide aus dem 12. Jahrhundert. Die meisten dieser Hss. sind im Anfang verstümmelt: ein Zeugnis für ihre eifrige Benutzung. Ferner Venet. Nanian. 42. Florent. Laur. III, 1. Athos. Dion. 146. 224. Xeropot. 277. Panteleem. 122. Chiliant. 10, die letzteren alle jünger und, wie es scheint, teilweise auf eine Quelle zurückgehend.

Ausgaben: Eine halbwegs brauchbare Ausgabe fehlt noch, obwohl sie bei dem Reichtum an Handschriften verhältnismäßig leicht herzustellen wäre. Der griechische Text wurde zuerst lückenhaft gedruckt von Fronto du Duc (Ducaeus) im Auctarium biblioth. patrum II (Paris 1624), p. 1057 sqq. (danach wiederholt in der Bibl. maxima, Paris. 1644. 1654, t. XIII). Ergänzungen zu diesem Druck lieferte J. B. Cotelier, Ecclesiae Graecae Monumenta II (Paris 1681), p. 341 sqq. Aus diesen beiden Drucken ist der Abdruck bei MSG LXXXVII [illegible] p. 2852 sqq. hergestellt, der vorläufig die einzig brauchbare Ausgabe bildet. Der [illegible] die litterarische Kritik liegen noch völlig im Argen. Eine von Chr. E. Woog (Lips. [illegible]) nach einem Cod. Bodl. herausgegebene historiola de Synesio episcopo et Evagrio philosopho entspricht c. 195 das Prat. spirit.

Uebersetzungen: Die alten italienischen, französischen und lateinischen Uebersetzungen zählt Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca X, p. 126 (abgedruckt bei MSG LXXXVII, 3, 2815/16) auf. Die älteste gedruckte ist eine italienische, die 1479 in Vicenza erschien. Sie ist nach der von Ambrosius Camaldulensis herrührenden lateinischen angefertigt, die zuerst in den Vitae Sanctorum des Lipomanus (t. VII) gedruckt erschien und die in mehrere Sammelwerke übergegangen ist (so in die Vitae patrum von H. Rosweyd, wo sie Buch X, einnimmt).

Litteratur: Bibliographie bei U. Chevalier, Répertoire des sources histor. du Moyen-Age I, p. 1212 sq. Durch die patristischen Werke schleppen sich im wesentlichen dieselben Notizen fort. Vgl. G. J. Vossius, De histor. Graec. II, p. 220. W. Cave, Histor. litter. I, 581 sq. E. du Pin, Nouv. biblioth. XI, p. 575 sq. R. Ceillier, Hist. génér. des auteurs ecclés. XXVII, p. 610 sq. Hamberger, Zuverläss. Nachrichten III, S. 469 ff. Fabricius-Harles, Bibl. Graeca X, 124 sqq. Bardenhewer, bei Wetzer-Welte KL VIII (1893), S. 1942 f. H. Gelzer in d. HZ 1889, S. 3 ff. und in s. Ausgabe Leontius' v. Neapolis Leben des hl. Johannes d. Barmherzigen S. XVIII. Ehrhardt, bei Krumbacher, Byz. Litteraturgesch.², S. 187 f. Seine Vita steht bei Ducäus, Auctarium II, p. 1054—1057.

Der Name des Mannes war nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Handschriften Johannes; er trägt in den Handschriften meist noch den Titel *ὁ εὐκρατᾶς* „der Enthaltsame" (vgl. Cotelier, Eccl. Graec. Mon. II, p. 655 B), oder er wird *ὁ μοναχός* genannt. Photius (Bibl. c. 199; I, p. 162, 32 f. ed. Bekker) giebt ihm den Beinamen *ὁ τοῦ Μόσχου* „Sohn des Moschus", woher man ihn dann herkömmlicher, aber unrichtigerweise Johannes Moschus oder auch wohl nur Moschus zu nennen pflegt. Über sein Leben besitzen wir nur spärliche Notizen, die auch durch seine in mehreren Handschriften seinem Werke vorausgeschickte, bereits von Photius benutzte, Biographie nicht wesentlich vermehrt werden. Über seinen Geburtsort wissen wir nichts. Photius erzählt von ihm (a. a. O.) nach der Vita, daß er in dem Kloster des hl. Theodosius (in Jerusalem) als Mönch eingetreten sei; darauf habe er sich unter den Einsiedlern im Jordanthale aufgehalten, deren Felsenklausen noch heute sichtbar sind (Baedeker, Palästina und Syrien⁵, S. 154), dann sei er zu den Mönchen in dem neuen Kloster des großen Sabas (nahe beim toten Meere, südöstl. von Bethlehem) eingetreten. Hierauf habe er eine größere Reise unternommen, die ihn bis nach Ägypten und zwar bis zu der großen Oase führte. Ist eine Notiz in seinem Werke (c. 112) zuverlässig, so fand die Reise nach Ägypten unter der Regierung des Kaisers Tiberius II. (578—587) statt (*ἐν ταῖς ἀρχαῖς Τιβερίου τοῦ βασιλέως καὶ πιστοτάτου καίσαρος ἀπήλθομεν εἰς Ὄλασιν*). Des Johannes Begleiter war Sophronius, den er einen Sophisten nennt (c. 69 *παρεβάλομεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγὼ καὶ ὁ κύρις Σωφρόνιος ὁ σοφιστὴς πρὸ τοῦ ἀποτάξασθαι αὐτόν*) und den man mit dem späteren Patriarchen von Jerusalem (gest. 638 s. d. A.) zu identifizieren pflegt, obwohl Photius nichts von dieser Identität zu wissen scheint. Wie lange der Aufenthalt in Ägypten gedauert hat, läßt sich aus den Notizen, die Johannes in seinem Werke (c. 111 u. ö.) darüber macht, nicht mehr berechnen. Nach der Biographie soll er später nach Cypern und von da nach Rom gegangen sein, wo er um 619 starb. Diese zweite Reise kennt auch Photius (*διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν* [d. h. um berühmte Asketen kennen zu lernen] *καὶ νήσους ἱστορησάμενος ἐν τῷ πρὸς τὴν Ῥώμην διάπλῳ, ἐκεῖσέ τε τὰ παραπλήσια διερευνησάμενος καὶ μαθών*). Seine Biographie berichtet noch, daß seine Schüler seinen Leichnam in einem hölzernen Sarge nach Jerusalem gebracht und dort in dem Kloster des hl. Theodosius beigesetzt hätten. Den Wunsch ihres Meisters, seinen Leichnam auf dem Sinai zu begraben, hätten sie wegen der durch die Araber drohenden Gefahr nicht zur Ausführung bringen können.

Sein Name ist berühmt durch eine Arbeit, die von ihm, wie seine Biographie andeutet, in Rom verfaßt worden ist. Sie führt in den Handschriften den Titel *Λειμών* „Wiese". In der Vorrede erläutert er den Titel selbst in folgender Weise: „Daher habe ich auch diese vorliegende Arbeit „Wiese" genannt, weil in ihr Frohsinn und Duft und Nutzen erscheint für die Leser." Gewidmet ist das Buch einem gewissen Sophronius, wohl demselben, der Johannes auf seiner Reise begleitete. Die Identifizierung dieses Sophronius mit dem Patriarchen von Jerusalem wird dadurch nahegelegt, daß Nicephorus Kallisthi (h. e. VIII, 11) und außer ihm noch andere (Johannes von Damaskus, pro imag. I, p. 328; II, p. 341; III, p. 352 und das zweite nicänische Konzil von 787 [Labbe, Concil. Coll. VII, 759 sq.] s. d. Stellen bei Fabricius-Harles, Bibl. Gr. X, p. 127 = MSG LXXXXII, 3, 2846 sq.) Sophronius von Jerusalem zum Verfasser der Schrift machen. Doch wird man nicht vergessen dürfen, daß nach Photius der Name des Adressaten und damit auch des Reisebegleiters nicht sicher überliefert war (*καὶ προσ-*

φωνεῖ Σωφρονίῳ ἢ Σωφρονᾶ, τῷ οἰκείῳ μαθητῇ a. a. O. p. 162 b 2) und daß eine Verwechselung der Namen gerade in diesem Falle außerordentlich nahe lag.

Über die ursprüngliche Komposition des Werkes zu sprechen, scheint eine unmögliche Aufgabe, solange noch kein Versuch gemacht ist, die Widersprüche und Rätsel der handschriftlichen Überlieferung zu lösen. Wie die Schrift jetzt vorliegt, ist sie eine form- und zusammenhanglose Masse von Einzelerzählungen. Daß sich Johannes an ältere Quellen angelehnt hat, geht aus der ganzen Art seiner Erzählung hervor und man müßte es auch ohne seine eigenen Andeutungen aus dem Charakter der Schrift schließen. Er citiert aber c. 212 (p. 3104 C Migne) selbst eine Schrift unter dem Titel Παράδεισος, in der Vätersprüche standen und c. 55 begegnet uns ein vielleicht damit identisches βιβλίον γεροντικόν. Das war wohl eine der Apophthegmensammlungen, deren wir in den verschiedensten Recensionen noch eine ganze Anzahl besitzen. Doch ist eine solche schwerlich sein Vorbild gewesen. Gewährt die von Cotelier veröffentlichte Recension seines Werkes einen zuverlässigeren Einblick in die ursprüngliche Komposition der Arbeit, als die Form, die du Duc herausgegeben hat, so hat Johannes ein Werk geben wollen etwa im Stil der Kollationen Cassians (s. d. A. oben Bd III, 746 ff.) oder der historia monachorum Rufins, indem er persönliche Erlebnisse mit berühmten Asketen oder von diesen erzählte erbauliche Geschichten mitteilte. Die zahlreichen Geschichten im Stile unserer Traktätchenlitteratur sind wohl erst später in die Schrift eingefügt worden. Als Zweck der Schrift bezeichnet Photius, wesentlich in Übereinstimmung mit dem Prooemium, daß der Verfasser einen Beitrag zum asketischen Leben habe liefern wollen, indem er die Werke hervorragender Männer und ihre nachahmungswürdigen Thaten beschrieb (πρὸς τὴν ἀσκητικὴν τὰ μάλιστα συντελοῦν ἐστι πολιτείαν ... πλὴν ὅτι τῶν μεταγενεστέρων ἀνδρῶν ἔργα τε καὶ πράξεις ἀξιοζηλώτους ἀναγράφει a. a. O. p. 162 a, 25 sqq.). In der von Cotelier benutzten Handschrift waren die einzelnen Kapitel mit Überschriften versehen, die, wie es scheint, eine gewisse sachliche Ordnung andeuten sollten. Wahrscheinlich ist dies das Ursprüngliche. Doch war es in der Natur derartiger Sammelwerke begründet, daß sich eine strenge sachliche Ordnung nicht durchführen ließ. Der Umfang der Schrift läßt sich jetzt nicht mehr bestimmen. Photius kannte verschiedene Handschriften verschiedenen Umfangs; die eine, die er durchlas und excerpierte, enthielt 304 Abschnitte (διηγήματα; a. a. O. p. 162 a, 23); andere enthielten 342, in denen einzelne Erzählungen in mehrere zerlegt, andere auch neu hinzugefügt worden waren. Über die Art der Darstellung macht Photius die nicht unbegründete Bemerkung, daß sein Stil im Verhältnis zu den älteren Darstellungen, deren er eine c. 198 besprochen hat, vulgärer und ungebildeter sei (εἰς τὸ ταπεινότερον καὶ ἀμαθέστερον ἀποκλίνει a. a. O. p. 126 b, 5 sq.).

Gerade darum aber entbehrt diese Anekdotensammlung nicht des Interesses. Einmal kann man aus ihr die Verbreitung der Klöster namentlich in Palästina aber auch in den anderen von Johannes besuchten Gegenden vortrefflich kennen lernen. Sodann führt er uns, ähnlich wie Palladius und die Apophthegmen, in die Gnadenwelt jener Mönchskreise ein. Wunder, ekstatische Visionen u. ä. sind dabei etwas alltägliches. Und zwar geschehen solche Wunder und Zeichen, wie einer der Alten bemerkte, wegen der in der Kirche aufsprießenden Ketzereien und Spaltungen, damit die Schwachen gestärkt und von dem Anschluß an jene Ketzer bewahrt werden (c. 213 col. 3105). Auch sonst hat Johannes vielfach bei seinen Darlegungen die Häresien seiner Zeit im Auge und darum ist seine Schrift dogmengeschichtlich nicht unwichtig. Wie der Kultus geübt wurde und welche Vorstellungen den Handlungen zu Grunde lagen oder mit ihnen verbunden wurden, können wir aus ihm ersehen. So über die Taufe (c. 3), Anaphora (25), Sonntagsfeier (c. 27), Kommunion (c. 29 sq.) u. a. Die Kenntnis der politischen Verhältnisse jener Zeit, die durch die Einfälle der Perser und Araber verursachten Bewegung läßt sich ebenfalls aus den Schilderungen des Johannes bereichern. Für die Kulturgeschichte, z. B. die Geschichte der Marienverehrung (c. 45. 47. 81), kann ebenfalls mancherlei aus den naiven, mit sichtlicher Freude an allem Wunderbaren vorgetragenen Erzählungen entnommen werden

Das Werk hat nicht bloß durch seinen Titel, sondern auch durch seinen Inhalt die spätere Litteratur befruchtet (vgl. über spätere Nachahmungen M. Hoferer, Joannis monachi Liber de Miraculis Pr. Würzburg 1884, S. 18 ff.). Nur daß die späteren Erzeugnisse meist weniger naiv, dafür um so grobkörniger ausgefallen sind. In den Klöstern hat man Johannes offenbar noch lange gerne gelesen, wie die Handschriften beweisen. Dabei mag dann manches Histörchen im Geschmack der späteren eingeschoben und die Wiese des Johannes um Kräuter und Pflanzen bereichert worden sein. [illegible]

künstlicheres und weniger anmutiges Parfum ausströmen, als die Gewächse, die er gepflanzt hat; und jene Wiese von diesem Unkraut zu säubern wäre eine dankbare Aufgabe für jemand, der die Geschichte des orientalischen Mönchtums vor dem großen Arabereinbruch aufhellen wollte. **Erwin Preuschen.**

Mose. — Siehe die Litteratur zur Geschichte Israels Bd IX, S. 458 f. Außerdem Niemeyer, Charakteristik der Bibel (1 A. Halle 1775) III, 25 ff.; Bertholdt, De rebus a Mose in Aegypto gestis, Erl. 1795; G. A. Schumann, Vita Mosis I, 1826; J. B. Friedreich, Zur Bibel, 1848, I, 95 ff. (zu den ägypt. Plagen), Stickel in ThStKr 1850 S. 328 ff. und Schleiden, Die Landenge von Sues 1858 zum Durchzug durchs Schilfmeer; E. H. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels, deutsch 1876; H. Brugsch Bey, L'Exode et les Monuments Egyptiens 1875; E. Hoffmeister, Moses und Josua, eine kriegshistorische Studie 1878; F. J. Lauth, Moses, der Ebräer 1868; derselbe in ZdmG XXV, 142 ff. 1871; derselbe, Mose Hosarsyphos 1879; derselbe, Aus Ägyptens Vorzeit, 1881; Ed. Naville, The Store City of Pithom and the Route of the Exodus 1885; derselbe, Goshen 1887; derselbe, The Route of the Exodus 1891. — Fr. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes 1900; J. W. Rothstein, Mose als Mensch und Prophet (Bilder aus der Geschichte des Alten Bundes I) 1901.

Ueber die litterarische Bedeutung Moses siehe die Litt. zum Pentateuch, z. B. Driver, Einleitung in die Litteratur des AT, deutsch 1896, S. 164 ff. Ueber die theologische Bedeutung Moses und des Mosaismus siehe die Darstellungen der alttestamentl. Theologie von Oehler, H. Schultz, Smend, Dillmann (S. 101 ff.), auch Klostermann, Gesch. d. V. Israel 1896 S. 69 ff. u. s. w. — Vgl. die Artt. Mose in den biblischen Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm, Guthe u. a. Zur jüdischen Auffassung Moses sowie über die späteren Legenden von seiner Person siehe Eisenmenger, Entdecktes Judentum (Königsberg 1711) I, 962 ff. II, 1078; J. Hamburger, Realencyklopädie des Judentums I, S. 768 ff. Ueber pseudepigraphische Schriften unter Moses Namen s. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 311 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes[3] III, S. 213 ff.

Der Befreier Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, auf welchen die Überlieferung einstimmig die geistige Gestaltung des israelitischen Volkstums zurückführt, trägt in der Bibel den Namen Moscheh (משֶׁה), der Ex 2, 10 als Erinnerungszeichen an seine wunderbare Errettung in frühester Kindheit geknüpft wird. Die ägyptische Königstochter legte dem Findelkind den Namen bei; denn sie sprach: aus dem Wasser habe ich ihn gezogen (מְשִׁיתִהוּ). Diese Deutung drückt jedenfalls das aus, was das hebräische Sprachbewußtsein aus dem an sich ägyptischen Namen heraushörte, und es kann bei einer solchen volkstümlichen Interpretation eines Eigennamens nicht stören, daß man nach derselben statt der aktiven vielmehr die passive Partizipialform erwarten müßte. Die naheliegende aktive Deutung: der Herausziehende, Befreier, ist dagegen biblisch erst Jes 63, 11 bezeugt, wo es übrigens auch nicht = מֹשֶׁה, sondern den Herauszieher aus der Flut bezeichnet. Daß der Name nicht durchsichtiger ist und in der ganzen Bibel von keinem andern getragen wird, macht seinen ägyptischen Ursprung wahrscheinlich, welcher auch durch die biblische Erzählung gefordert wird. Von alters her beliebt war die Ableitung vom ägyptisch-koptischen mo (Wasser) und udsche (gerettet) oder auch von mou (Wasser) und shi (nehmen). Aus einer solchen Zusammensetzung entstanden dachten sich das Wort schon die LXX, welche deshalb konstant *Μωϋσῆς* schreiben, ebenso Josephus, Ant. 2, 6, 9, contra Ap. 1, 31, 1 (vgl. J. G. Müller zu der Stelle S. 202 f.) und manche spätere nach Jablonski (Opusc. I, 152 sqq.). Dagegen haben sich alle neueren Ägyptologen gegen eine solche Komposition, wobei umgekehrte Wortstellung erforderlich wäre (ZdmG XXV, 111), erklärt und sich dahin geeinigt, im hebr. Moscheh das ägyptische mes, mesu, Kind (nach Brugsch Wörterbuch S. 698 allerdings eigentlich extractus, aber ex utero) zu erkennen, das zwar gewöhnlich an Götternamen gehängt, Personennamen bildet, z. B. Tautmes, bei den Griechen Tuthmosis , aber auch alleinstehend als Eigenname vorkommt (Ebers, Durch Gosen, 2. A., S. 510), so daß die immerhin nicht unwahrscheinliche Annahme, der vorgesetzte ägyptische Gottesname sei von Mose später fallen gelassen worden (Ewald u. a.), nicht gerade notwendig ist. Der hebraisierte Name mochte im Sinne von Jes 63, 11 oder Ex 2, 10 gedeutet werden.

Als Moses Eltern werden Ex 6, 20; Nu 26, 59 Amram und Jochebed erwähnt, beide aus dem Stamm Levi. Nach Ex 2, 1; Nu 26, 59 wäre sogar diese Jochebed eine leibliche Tochter Levis, demselben in Ägypten geboren. Man hat wohl den Ausdruck Bath Levi dabei mißverstanden, wobei sich dann ergab, daß dieses Weib Amrams, eines Enkels Levis, zugleich seine Vaterschwester gewesen sei, was mit dem mosaischen Ehegesetz

Le 18, 12 nicht stimmen würde. Am meisten aber widerspricht jener streng genealogischen Fassung die Dauer des Aufenthalts in Ägypten (430 Jahre nach Ex 12, 40). Ebenso ist Amram nach Nu 3, 27 f. schwerlich der eigentliche Vater Moses. Älter als Mose waren nach Ex 7, 7 sein Bruder Aaron (s. d. A. Bd I, S. 13) und nach Ex 2, 4 eine Schwester, vielleicht die Nu 26, 59 neben diesem Brüderpaar genannte Mirjam. Geboren wurde der künftige Befreier des Volks zur Zeit der härtesten Bedrückung. Eben hatte der Pharao, besorgt wegen des Überhandnehmens semitischer Bevölkerung im Nordosten seines Reiches, befohlen, die neugeborenen Israelitenknaben in den Nil zu werfen. Drei Monate lang wagte zwar die Mutter, diesem strengen Befehle trotzend, das durch sein liebliches Aussehen viel versprechende Kind (vgl. AG 7, 20) im Hause zu behalten; dann gab sie es hin, auf die Hilfe des Höchsten vertrauend, aber so, daß sie in erfinderischer Weise für die Erhaltung seines Lebens eine Möglichkeit offen ließ. Daß diese Mutterliebe durch Gottvertrauen getragen war, werden wir vom Verfasser des Hebräerbriefes (11, 23) gerne annehmen; entbehrlich ist dagegen die Ausschmückung bei Josephus (Ant. 2, 9, 3), Amram sei durch eine göttliche Offenbarung über die Mission des Kindes belehrt worden. Das in einem Schilfkästchen am Flußufer ausgesetzte, immerhin von seiner Schwester bewachte Knäblein wurde von der Tochter des Pharao entdeckt, welche sich im Flusse baden wollte. Demnach ist Mose in einer Residenz dieses Herrschers am untern Nil zur Welt gekommen. Manche denken an Tanis (hebr. Zoan); näher liegt das Gosen unmittelbar benachbarte Bubastis, wo schon die Hyksosherrscher oft residiert hatten. Der betreffende Pharao ist nicht Ramses II, sondern ein Herrscher der XVIII. Dynastie. Die Retterin Mosis wird von einer Tradition (bei Euseb., Praep. evang. 9, 27) *Μέῤῥις* genannt, bei den Rabbinen gewöhnlich Bitjah, was aus 1 Chr 4, 18 entlehnt ist; dagegen von Josephus (Ant. 2, 9, 5) *Θέρμουθις*. Daß die hohe Dame im Nil bade, hat man mit Unrecht befremdlich gefunden; dieser Zug ist, wie die gesamte Erzählung, den ägyptischen Verhältnissen ganz angemessen. Vgl. Ebers, Durch Gosen, 2 A., S. 81 f. Adoption fremder Kinder war am königlichen Hof von jeher nicht selten. Vgl. Brugsch, Gesch. Äg., S. 84 f. Die mehr oder weniger ähnlichen Legenden, die aus der Kindheit anderer berühmter Leute Rettung vor drohendem Untergang erzählen (Semiramis nach Diod. 2, 4; Perseus nach Apollod. 2, 4, 1; Cyrus nach Herodot 1, 113; Romulus nach Livius 1, 4; Sargon I) beweisen nichts gegen die Geschichtlichkeit der vorliegenden Erzählung. Nur die unzweifelhaft ältere von Sargon I (vgl. Maspero, Gesch. der morgenl. Völker S. 194; Alfr. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel, 1903, S. 23) könnte als Vorbild in Betracht kommen.

Für die Entwickelung des jungen Mose war die Art seiner Errettung von hoher Wichtigkeit, indem sie ihn dahin führte, wo er die formale Vorbildung zu seinen späteren Leistungen auf dem vielseitigen Gebiet der Volksführung und Gesetzgebung erhielt. Nachdem die Prinzessin den Findling durch dessen Mutter hatte säugen und zum stattlichen Knaben aufziehen lassen, nahm sie ihn an Sohnes Statt an und ließ ihn an ihrem Hofe erziehen, wobei er ohne Zweifel „in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet wurde" (AG 7, 22), wenn auch Philo des Guten zu viel thut, indem er ihn (Vita Mos. 1, 5) in der ganzen hellenischen und orientalischen Weisheit, wie sie später in Alexandrien zusammenfloß, geschult werden läßt. Daß er so mit der ägyptischen Priesterschaft in nähere Beziehung trat, welche die Pflegerin aller Wissenschaft und Bildung war, ist durchaus wahrscheinlich. Manetho (bei Josephus contra Ap. 1, 26, 9 und 28, 12) behauptet sogar, er sei ursprünglich ein Priester des Osiris in Heliopolis gewesen, namens Osarsif, und habe sich erst später den Namen Mose beigelegt. Noch weniger weiß die Bibel etwas davon, daß der junge Mose im ägyptischen Staat sogleich eine bedeutende, und zwar militärische Rolle gespielt habe, wie Josephus selber meint Ant. 2, 10: Er habe die siegreich bis Memphis vorgedrungenen Äthiopen auf die Bitte des Pharao an der Spitze des ägyptischen Heeres besiegt und in ihrer Hauptstadt Saba, später Meroe genannt, belagert. Die äthiopische Königstochter Tharbis hätte sich in ihn verliebt und ihm ihre Hand angetragen, was er sich unter der Bedingung gefallen ließ, daß sie die Stadt verrate. So wurde diese erobert und der Sieger Mose führte die Tharbis heim. Der Ägyptologe Lauth (Moses der Hebräer, 1868; ZdmG 1871, S. 139 ff.) glaubt sogar, einen urkundlichen Beleg für diese romantische Episode entdeckt zu haben, indem er den Mohar des Papyrus Anastasi I. mit Mose identifiziert — eine unverläßliche Hypothese. Die ganze Fabel mag durch Verwechslung mit einem zu Ramses II. Zeit lebenden Messi „Prinz von Kusch" (vgl. Ebers a. a. O. S. 540) entstanden und durch Nu 12, 1 mitveranlaßt sein, wo es von Mose heißt, er habe ein „kuschitisches" Weib genommen. Letztere Stelle mag auch der [illegible]

nischen Tradition zu Grunde liegen, wonach Mose vielmehr als Feldherr des äthiopischen Königs Kykuus Krieg geführt hätte.

Die Bibel weiß aus Moses Jugend nur eine That zu erzählen, eine bedeutsame allerdings, welche beweist, daß er trotz seiner hohen Stellung und feinen Erziehung am ägyptischen Hofe seiner Herkunft sich nicht schämte und ein warmes Herz für seine Brüder bewahrte (Hbr 11, 24). Der gewaltthätige Streich, durch welchen er einen unmenschlichen Fronvogt aus der Welt schaffte (Ex 2, 11 ff.), verrät den künftigen Volksbefreier, freilich noch nicht den gottberufenen Propheten. Daß er unberufen sei, mußte er sich beim ersten Versuch, seinen Gerechtigkeitssinn auch seinen Volksgenossen gegenüber zu bethätigen, von diesen selber sagen lassen, welche, undankbar genug, ihm jene That zum Vorwurfe machten, für die sie ihn hätten preisen sollen. Um mit diesem launigen Volke (AG 7, 25) fertig zu werden, mußte er erst von einem höheren Willen ergriffen werden; die ob auch edeln Regungen des eigenen Herzens genügten hier nicht. Zunächst war seines Bleibens in Ägypten nicht. Er floh vor Pharaos Zorn ins Land Midian, d. h. hier nach dem südöstlichen Teil der Sinaihalbinsel, wie daraus hervorgeht, daß von jenem Wohnort er nachher seine Schafe nach dem Berg Horeb hin weidete, und daß der Weg von dort nach Ägypten an eben diesem Berg vorüberführte Ex 4, 27. Es handelt sich also nur um einen Zweig des Midianiterstammes. Dieser selbst hatte sonst seinen Sitz östlich vom Golf von Akaba bis nach Moab hin, weshalb Neuere jenen Berg dort suchen. Siehe unten. Ein ritterlicher Dienst am Brunnen, ähnlich dem von Jakob Gen 29, 10 erzählten, führte ihn ins Haus des midianitischen Priesters, der ihn bleibend in seinen Dienst nahm und ihm seine Tochter Zippora zum Weibe gab. Dieser „Priester Midians", d. h. der in jener Gegend ansässigen Midianiter, wäre nach Öhler zugleich als Stammhaupt (רבא דמדין Onk. zu Ex 2, 16; 3, 1), als Imam und Scheich des Stammes zu denken, wobei immerhin die rücksichtslose Behandlung seiner Töchter durch die Hirten 2, 17 auffiele. Er heißt 2, 18 Reguel; dagegen 3, 1 Jithro, ebenso 4, 18 (wo das erste Mal Jether Schreibfehler sein mag) und 18, 1 ff. Aus Nu 10, 29 kann man sogar noch einen dritten Namen des Schwiegervaters Moses gewinnen: Chobab, Sohn Reguels, sofern man hier nach Ri 4, 11 erklärt und für חתן die Bedeutung Schwager nicht will gelten lassen. Allein deutlich vertritt dieser Chobab eine jüngere Generation und steht nirgends in einem väterlichen Verhältnis zu Mose; er ist daher weder zu Jithro noch zu Reguel ein Doppelgänger. Diese beiden dagegen lassen sich nicht so auseinanderhalten, daß etwa Reguel der Großvater (אב in ungenauem Sinn), Jithro der Vater jener sieben Töchter wäre. Vielmehr haben wir anzuerkennen, daß die Überlieferung mit beiderlei Namen den Schwiegervater Moses bezeichnete. So gewiß aber zwei verschiedene Erzähler 2, 18 (J) und 3, 1 (E) reden, hat der Redaktor keinen Widerspruch in dieser doppelten Benennung gefunden. Es ist denn auch wohl möglich, daß jener angesehene Nomadenpriester beide Namen thatsächlich getragen hat, indem etwa der eine von beiden ehrender Beiname war. Jithro (יתרו = יתר, Vorzug, Exzellenz), könnte wie das arabische Imâm den Vorstand, Vorsteher der Gemeinde bedeuten. So schon Josephus, Ant. 2, 12, 1. Die verschiedenen Textänderungen dagegen, welche Ewald (Gesch. II, 38) und Dillmann vornehmen, sind abzuweisen. Bei den Arabern heißt der Schwiegervater Musas: Scho'eib (aus Chobab verderbt? Ewald). Zippora, die Gattin Moses, ist schwerlich mit dem Nu 12, 1 genannten „kuschitischen Weibe" identisch. Zwar könnte sie böswilligerweise so bezeichnet worden sein, wenn die Midianiter sich mit Kuschitern vermischt hätten, allein Nu 12 scheint ein späteres Faktum vor Augen zu haben. Zwei Söhne wurden ihm in diesem midianitischen Exil geboren, deren Namen an diese Verbannung (Gerson Ex 2, 22) und Gottes Durchhilfe (Elieser 18, 4) erinnern.

Wie der Aufenthalt am ägyptischen Hofe für die Entwickelung der Fähigkeiten Moses, so war sein notgedrungenes Verweilen in der Wüsteneinsamkeit für die Bildung seines prophetischen Charakters von größter Wichtigkeit. Von seinem Volke ganz abgeschnitten, mußte er die eigene Ohnmacht, ihm zu helfen, recht inne werden, und dieses Gefühl tritt denn auch, in starkem Abstand von jenem selbstbewußten Auftreten in der Jugend, charakteristisch hervor bei der Berufung Moses (Ex Kap. 3; 4), die an ihn von Gott erging zu einer Zeit, wo er friedlich die ihm anvertraute Herde weidend, nichts weniger als unternehmungslustig war. Ein beträchtlicher Zeitraum (Ex 2, 23) liegt zwischen der Flucht nach Midian und dieser Offenbarung Gottes. Nach der Rechnung des P (Ex 7, 7) wäre Mose erst als 80jähriger vor Pharao getreten, während er noch als junger Mann geflohen sein muß. Die Überlieferung AG 7, 30 giebt ihm bei der Flucht immerhin schon 40 Jahre. Das Gesicht, in welchem er mit seinem Amte betraut wurde, schaute er an

dem später durch die dem ganzen Volke geltende Offenbarung Gottes ausgezeichneten Berg Horeb oder Sinai (s. d. A.). Dort erschien ihm unversehens der Engel des Herrn oder nach der weiteren Erzählung der Herr selbst. Soweit nämlich Gott in die Sinnwahrnehmung eintritt, ist seine Manifestation keine absolute, sondern eine angelisch vermittelte. Der Engel kommt aber dabei nicht nach einer selbstständigen Bedeutung in Betracht, sondern lediglich als Organ des erscheinenden Gottes; es ist der Herr selbst, der sich in ihm offenbart und aus ihm spricht. Die Form der Erscheinung war aber hier nicht eine menschliche, sondern eine elementare: eine Feuerflamme bot sich dem Blicke dar, welche aus einem Dornstrauch aufstieg, aber diesen nicht verzehrte und sich so als übernatürliche zu erkennen gab. Das göttliche Feuer ist nicht auf die Drangsal zu deuten, welche das Volk in Ägypten zu bestehen hatte, ohne davon verzehrt zu werden (Keil, Köhler), sondern es ist das theophanische Element (vgl. Gen 15, 17), besonders geeignet, die verzehrende Heiligkeit Gottes darzustellen. Wenn es aber den dürren Strauch, der gewählt ist, weil er der Flamme am wenigsten widerstehen kann, nicht versengt, so bildet sich darin ab, daß der hl. Gott sich erbarmungsvoll herniederlasse, in der Kreatur zu wohnen, die sonst seine Gegenwart nicht ertragen kann. Es ist also ein Symbol, welches das Wunder des Bundes darstellt, der durch Mose soll vermittelt werden: der heilige Gott wohnend in seinem sündigen Volke, ohne es durch seine Heiligkeit zu verzehren (so Hofmann, Kurtz, J. P. Lange). Die göttliche Stimme, welche Mose vernimmt, kündet sich als die des Gottes der bereits in den Bund aufgenommenen Väter an und sendet Mose zum Werk der Befreiung des in Ägypten schmachtenden Volkes und seiner Ausführung nach Kanaan im Namen dieses absoluten Gottes Jahveh (vgl. 3, 14 mit 6, 3). Siehe über diesen Gottesnamen Bd VIII, S. 529 ff. Vorläufig soll Mose im Namen dieses Gottes fordern, daß der Pharao Israel, welches ihm in Ägypten nicht ungestört dienen konnte, zu einem Feste seines Gottes drei Tagereisen in die Wüste ziehen lasse (3, 18). Ein Betrug des ägyptischen Herrschers ist dabei nicht beabsichtigt, da Gott, wie 3, 19 ausdrücklich hervorgehoben wird, wußte, er werde nicht einmal diese geringste Forderung bewilligen und so sein Recht über dieses Volk, wenn er überhaupt eines besaß, völlig verlieren. Auch sollten die Israeliten nicht als gewöhnliche Flüchtlinge, sondern in allen Ehren, mit reichem Lohn, mit Siegesbeute ausziehen, nachdem die Ägypter die Übermacht ihres Gottes gespürt hätten. Von bloßem Entlehnen von Kostbarkeiten ist 3, 21 f.; 11, 2; 12, 35 nicht die Rede. Hätten doch die Ägypter sich nimmer der von Israeliten getragenen Kleider oder solcher Geräte bedient, welche für den von ihnen verabscheuten semitischen Opferdienst waren verwendet worden. Mit großer psychologischer Wahrheit wird der Widerstand Moses gegen diese Berufung dargestellt. Er macht allerlei Bedenken und Gegengründe geltend, und nachdem ihm der Herr sie der Reihe nach aus der Hand gewunden, tritt endlich 4, 13 die innere Unlust zu einer solchen Mission offen zu Tage. Aber es hilft ihm alles nichts. Er muß gehen, und eben darin, daß eine höhere Macht sein eigenes Fleisch und Blut, seines Herzens eigene Gedanken besiegt hat, liegt künftig seine Kraft. Dieses echt prophetische Verhalten zur göttlichen Berufung wird von Smend verkannt, der dem wirklichen Mose solche Mattherzigkeit und Zaghaftigkeit nicht zutrauen will. Die Beglaubigungszeichen Kap. 4 (vgl. 7) haben selbstverständlich eine sinnbildliche Bedeutung. In der Verwandlung des Stabes zur Schlange liegt hauptsächlich, daß dem Mose die Entbindung und Bindung der verderblichen Macht übertragen wird. Der Stab, womit er sein Volk weidet, wird zur gefährlichen Schlange für Ägypten. Auch das zweite Zeichen besteht in Herbeiführung und Beseitigung des Übels. Es ist aber diesmal nicht die an Ägyptens Künste erinnernde Schlange, sondern der die Schmach Israels versinnbildende Aussatz, womit übereinstimmt, daß das Zeichen an Moses eigenem Leib vollzogen und nur vor den Kindern Israels, nicht vor dem Pharao scheint ausgeführt worden zu sein. Das dritte Zeichen stellt die Verwandlung der ägyptischen Lebensquelle in Fäulnis des Todes dar. Dasselbe wurde in großem Maßstab zur Landplage, welche allem Volke die Übermacht des Gottes der Hebräer über den ägyptischen darthat. Das letzte Bedenken Moses, daß ihm die scheinbar zu solchem Unternehmen unerläßliche Beredsamkeit abgehe, beschwichtigt der Herr (4, 11. 14 ff.; vgl. 6, 12. 30; 7, 1) mit der Verordnung, daß sein Bruder Aaron das Wort für ihn führen soll.

So mußte denn Mose dem Andringen Gottes sich fügen und nach Ägypten aufbrechen. Auf dem Rückweg während einer Rast trug sich ein Vorfall zu, der (4, 24—26) etwas dunkel erzählt wird. Den Gebrauch der Beschneidung, der schon dem Abraham für alle seine Nachkommen zum Gesetze gemacht worden war, hatte er an seinem Sohne — dieser Erzähler (J) scheint nur von einem zu wissen — zu vollziehen unterlassen,

und zwar, wie aus dem Folgenden sich schließen läßt, aus falscher Nachgiebigkeit gegen die Gattin Zippora, die zwar diese Ceremonie kannte, aber verabscheute. Da fiel ihn der Herr an — vermutlich in einer Krankheit, welche das Gewissen weckte und an jene Unterlassungssünde erinnerte. Zippora machte sich deshalb an das ihrem mütterlichen Gefühl aufs stärkste widerstrebende Werk, da der Vater durch sein Leiden daran verhindert war, und beschnitt die Vorhaut ihres Sohnes. Als sie dieselbe zu seinen (doch wohl Moses) Füßen hinwarf, begleitete sie diesen Akt mit dem Wort „Blutbräutigam bist du mir", welcher rätselhaft kurze Ausruf so zu erklären sein wird, daß sie mit dieser Handlung das Leben ihres Gatten neu zu erkaufen sich bewußt war. Es mischt sich also in dem Wort die Freude über seine Wiedererlangung mit dem Grausen vor dem Mittel, das dazu führen mußte. Wenn sie dabei auf das geflossene Blut den größten Nachdruck legt, so erklärt sich das aus ihrer der biblischen Auffassung fremdartigen Anschauung. Wir halten es aber nicht für berechtigt, wenn man (wie z. B. Steiner in Schenkels BL. I, 408 f.) aus diesem Wort einer Midianitin für die israelitische Beschneidung die Bedeutung eines Blut- und Leibesopfers ableiten will. Siehe vielmehr im Art. Beschneidung Bd II, S. 661 f. Vermutlich infolge dieses Vorfalls (Kurtz, Keil, Köhler) sandte Mose seine Gattin samt den Söhnen zu Jithro zurück, der sie nach 18, 1 ff. ihm erst nach dem Auszug am Sinai wieder zuführte. Jene Rücksendung an sich ist durch 18, 2 bezeugt und ihre Entfernung aus dem Texte (Dillmann) unberechtigt. Schärfte dieser Vorfall dem künftigen Gesetzgeber ein, wie ernst es der Herr gerade mit seinen auserwählten Werkzeugen hinsichtlich der Befolgung seiner Gebote nehme, so wurde ihm unterwegs auch eine Aufmunterung zu teil, indem sein Bruder Aaron nach dem Wort des Herrn ihm zum Sinai entgegenkam (4, 27). In Ägypten war unterdessen ein anderer König zur Regierung gekommen, aber die Lage des Volkes nicht besser geworden (2, 23). Umsomehr empfand jetzt das Volk seine Notlage. Vielleicht ging eine Ahnung von einem kommenden Umschwung durch das Volk. Vielleicht wollte Aaron dem Mose den Tod des gefährlichen Pharao melden. Wenn jedoch Ewald (Gesch. II, 50 f.) aus der Begegnung mit Aaron und unzuverlässigen manethonischen Überlieferungen schließt, es habe damals in Ägypten eine mächtig aufstrebende Geistesbewegung unter den Israeliten, zumal dem Stamme Levi, stattgefunden, so ist damit sicherlich zuviel gesagt. Fand doch Mose im ganzen einen kühlen Empfang bei seinem Volk und kein tieferes Verständnis für die Gedanken Gottes. Zwar zeigte es sich erst, unter der Last des langjährigen Druckes seufzend (2, 23), dankbar bei der Aussicht auf baldige Befreiung (4, 31). Als aber der Pharao, wie zu erwarten war, die Forderung einer Volksfeier in der Wüste ungnädig aufnahm und um so mißtrauischer und härter das Volk plagte (5, 6 ff.), indem er nach Art der Tyrannen die Regungen der Freiheit auf Müßiggang zurückführte (Aristoteles, Polit. 5, 9, 4; [Becker 8, 11, S. 224]; Livius, Hist. 1, 56, 59), da klagten sie Mose und Aaron als Friedensstörer an (5, 11; vgl. 6, 9), wie sie noch oft die ganze Bewegung, die schließlich zum Auszug führte, ihnen vorwurfsvoll in die Schuhe schoben. Nicht im Volk, sondern im berufenen Propheten Gottes nahm diese Erhebung ihren Ursprung. Ex 6, 2 ff. wird aus P eine Unterredung Gottes mit Mose berichtet, welche manche der bereits 3, 1–6, 1 enthaltenen Momente (Einführung des Namens Jahveh, Auftrag der Ausführung Israels aus Ägypten nach Kanaan, Ernennung Aarons zum Wortführer Moses u. a.), sowie eine fragmentarisch eingeschaltete Stammgenealogie zur Beleuchtung der Herkunft dieses Brüderpaars enthält. Dagegen wechseln 3, 1–6, 1 die Quellen E und J ab. Daß aber die Kritiker gewöhnlich die Differenz der Berichte an dieser Stelle zu hoch anschlagen, dünkt uns zweifellos. Sie machen geltend, nach P sei Mose gar nicht am Horeb-Sinai, sondern in Ägypten berufen worden; ferner wisse diese Quelle nur von einer ungünstigen Aufnahme Moses bei seinen Volksgenossen und rede von Anfang an von völliger Freigebung, nirgends von Beurlaubung des Volks. Wir übersehen die Quellen nicht vollständig genug, um genau anzugeben, wie stark sie differierten. Allein nicht nur hat der Schlußredaktor keinen wesentlichen Widerspruch zwischen ihnen gefunden, sondern es führen auch gewisse Andeutungen darauf, daß wir sie auseinander zu ergänzen haben. Jener Unterschied z. B. von Urlaub und völliger Entlassung ist, wie wir oben sahen, auch nach der früheren Erzählung ein bloß formaler, und 4, 23; 7, 16 drückt sich JE nicht anders aus, als P in der summarischen Forderung 6, 11. Auch nach JE hat ferner die anfängliche Geneigtheit des Volks bald einer verzagten Stimmung Platz gemacht, während anderseits auch P 2, 23 die Disposition zu einer bessern Aufnahme des Befreiers mitteilt. Vgl. Ewald, Geschichte II, 85 f. Moses Berufung am Sinai endlich war gewiß so allgemeine Überlieferung wie sein Aufenthalt in Midian. Sollte P davon nichts erzählt haben, so ist der Grund in

der Kürze seiner Erzählung zu suchen, indem er die großen, dem Mose gewordenen Offenbarungen ohne die lokalen Nebenumstände mitteilte.

Ehe die eigentlichen Plagen über Ägypten hereinbrechen, geschieht vor Pharaos Augen die Verwandlung des Stabes zur Schlange, ein Vorspiel der Gerichtswunder, das noch nicht schädlich wirken, aber das kommende Gericht versinnbilden soll und jenen Stab zum Gegenstand hat, der dasselbe vermitteln wird. Schon dieses Zeichen lehnt sich an ägyptische Gebräuche, wie nachher die Plagen an die dortigen Landesverhältnisse. Ägypten sollte auf seinem eigensten Gebiet, wo seine Götter walteten, überwunden und so überführt werden, daß Jahveh Herr sei inmitten des Landes 8, 18. Jene Metamorphose nämlich war eine Herausforderung an die mit solchen Dingen sich abgebenden ägyptischen Zauberer (siehe zu den verschiedenen Klassen derselben 7, 11 Ebers, Ägypten und die BB. Moses, S. 341 ff.), welche denn auch sich mit den Boten des Hebräergottes darin zu messen bereit zeigten, aber den kürzeren zogen. Über die von der Tradition ihnen beigelegten Namen Jannes und Jambres siehe den Art. Bd VIII, 587 f. Konnten sie auch „durch ihre Beschwörungen" denselben Effekt künstlich erzielen, so wurden doch ihre Tiere bedeutsamerweise von dem des Mose-Aaron verschlungen. Zu vergleichen ist, wie Schlangenkünstler in Ägypten noch heute diese Tiere auf erstaunliche, ihnen selbst unerklärliche Weise behandeln und unter anderem völlig starr, einem Stecken gleich zu machen wissen. Da jene Künste dem Pharao willkommenen Vorwand zur Abfertigung der gottgesendeten Propheten gaben, so folgten nun die eigentlichen Plagen, zehn an der Zahl, durch welche Ägypten nach und nach die volle Gewalt des Herrn zu spüren bekam. Dieselben sind meist nach JE, teilweise auch nach P oder nach beiden Hauptquellen berichtet. Die dabei waltende Differenz, daß nach ersterer Mose, nach letzterer Aaron den wunderbaren Stab handhabt, ist wiederum eine formale, indem mit dem Wort auch der Stab Moses auf Aaron übergegangen zu sein scheint. Die zehn Plagen folgten sich gewiß in kurzen Zwischenräumen, wahrscheinlich innerhalb weniger Monate, immerhin so, daß dem Pharao zwischeninne Zeit zur Besinnung gelassen war. Zuerst verwandelte sich auf des Propheten Geheiß das Nilwasser in Blut, wobei so wenig als 2 Kg 3, 12 f. an wirkliches Blut zu denken ist (vgl. auch Joel 3, 4), wohl aber an eine rötliche, mit Fäulnis des Wassers zusammenhängende Färbung desselben — ein furchtbarer Schlag für die Ägypter bei der Kostbarkeit dieses Elements des Osiris. An die im Juni regelmäßig stattfindende Färbung des Nil (vgl. Maspero, Gesch. S. 4) ist dabei wohl nicht zu denken, da dieselbe ein gutes Zeichen des baldigen Steigens dieses Stromes ist. Fäulnis des Wassers stellt sich bisweilen ein, zumal bei niedrigem Wasserstand. Jedenfalls zeugte augenscheinlich für die Urheberschaft Jahvehs, daß diese Heimsuchung in außerordentlichem Maß auf Moses Ankündigung sich einstellte. Dasselbe gilt von den folgenden Plagen. Schon sieben Tage nach der ersten (7, 25 mit 26 zu verbinden) erfolgte die zweite, eine Invasion von Fröschen, die sich bei jener Stagnation des Wassers besonders üppig entwickelt haben mögen. Gemeint sind die kleine rana Nilotica und Mosaica, welche in Ägypten stets heimisch, durch ihre ungewohnte Vermehrung und Zudringlichkeit zur wahren Landplage wurden, wie ähnliches auch von Klassikern berichtet wird. Siehe Bochart, Hierozoicon II, p. 575 sqq. Die Zauberer versuchten sich auch in Herbeiführung dieser beiden Plagen und brachten sie zuwege, vermochten sie aber nicht zu bannen, so daß der König sich genötigt sah, Mose darum zu bitten. Da diese Beugung jedoch nur eine vorübergehende war, erfolgte die dritte Plage durch die kleinen, Menschen und Vieh empfindlich heimsuchenden Stechmücken, eine ständige Unannehmlichkeit Ägyptens, die sich aber vielleicht im Zusammenhang mit dem Abtrocknen des faul gewordenen Wassers zur Kalamität steigerte. Den Beschwörern, die über das niedrige Schlangen- und Froschgezücht noch Macht hatten, versagte hier ihre Kunst, so daß sie bekannten: das ist Gottes Finger, d. h. es ist eine göttliche Machtoffenbarung hier im Spiel im Gegensatz zu bloß menschlicher Künstelei. Da der Herrscher jedoch noch nicht nachgab, kam als vierte Plage die Hundsfliege, (? LXX *κυνόμυια*), wobei zum erstenmal eine auffällige Verschonung des von Israel bewohnten Gosen gemeldet wird. Dieses Insekt muß lästig genug empfunden worden sein, um den Pharao zu der Erlaubnis zu bringen, Israel möge im Lande selbst seinem Gott opfern, was Mose weislich ablehnt. Das in der Not von jenem gegebene Versprechen, Israel drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen zu lassen, wurde aber nicht gehalten, sobald die Plage weggenommen war, und so kam als fünfte eine große Viehseuche. Die Pferde stehen dabei voran, die auch heute noch in Ägypten nicht selten von Seuchen heimgesucht werden. Die sechste bestand in Geschwüren (schwarzen Beulen), wovon sogar die Zauberer persönlich befallen wurden. Obwohl so oft schon das Eintreten des Gerichts auf Moses

Geheiß und sein Aufhören auf seine Fürbitte hin Zeugnis von der Macht seines Gottes abgelegt hatte, verharrte der König Ägyptens infolge einer exemplarischen Verstockung auf seinem Widerstand, und so mußte das Land die ganze Macht des Armes Jahwehs (9, 14) kosten. Macht sich schon in den bisher aufgezählten Schlägen eine Steigerung bemerklich, so folgen nun drei besonders schwere und schreckhafte, zuerst an siebenter Stelle ein entsetzlicher, sogar mörderischer Hagelschlag, der nach 9, 31 Anfang Februar oder gegen Ende des Januars stattfand. Die vorhergehenden Plagen mögen besonders im Dezember und Januar eingetreten sein, vielleicht schon in den Herbstmonaten, aber schwerlich früher. Ein Einfall von Heuschrecken (achte Plage) machte das Unglück voll, und zwar erfuhr man diesen Schrecken des Morgenlandes (s. Bd VIII, S. 28 ff.) nach 10, 14 in unerhörtem Maße. Davor bangend, hatte der König den Erwachsenen die Wallfahrt gestatten wollen, während die Kinder und das Vieh zurückbleiben müßten, allein hier galt kein Markten. Als neunte Plage schreckte eine dreitägige Finsternis das Land, wozu der Chamsin, der zuweilen (meist im März) Staub und Sand aus der Wüste herführend, die Sonne verdunkelt und die Atmosphäre unerträglich macht, das natürliche Substrat bilden mochte. Um aber die Bestürzung, welche diese Plage erzeugte, recht zu würdigen, muß man sich erinnern, wie göttlich das Sonnenlicht bei den Ägyptern angesehen wurde. Jetzt war der Herrscher bereit, auch die Kinder ziehen zu lassen, und wollte nur das Vieh zum Pfand behalten. Aber da ihm dies verweigert wurde, setzte er seinen Willen aufs neue dem göttlichen entgegen. So mußte die Zehnzahl voll werden und das furchtbarste Gericht eintreten, welches endlich den trotzigen Widerstand brach. Wollte man Jahwehs Vaterrecht über Israel, sein erstgeborenes Volk, nicht anerkennen, so rächte er sich, indem er den Ägyptern ihre Erstgeburt, worauf sie besondern Wert legten, raubte. Warnend hatte Mose dem Herrscher dies in Aussicht gestellt; da er aber verstockt blieb, wurden Anstalten zur Verschonung Israels mit dieser Plage und zu raschem Auszug getroffen. Der Herr überfiel nächtlicher Weile die Häuser der Ägypter — offenbar durch eine schnell hinraffende Pest, und als alle Wohnungen von der Totenklage widerhallten, weil vom Pharao auf dem Thron bis zum geringsten Unterthanen jeder seinen Erstgeborenen durch den Würgeengel verloren hatte, zogen die Israeliten eilig aus, von den erschrockenen Ägyptern getrieben und sogar mit Geschenken überhäuft, die man gerne gab, um sie nur los zu werden. Vgl. zu den ägyptischen Plagen Wei 16, 15 ff.; Philo, Vita Mosis 1, 16—24.

An die Bewahrung vor dem Würgengel und den eiligen Auszug erinnerte fortan das Passahfest, dessen Einsetzung dabei berichtet wird und dessen einzelne Momente damit zusammenhängen (s. den A. Passah). Ebenso wird die Heiligung der Erstgeburt (s. Bd V, 749 f.) auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Ägypten zurückgeführt Ex 13, 2. 11—16. Der Auszug selbst fand (nach P) am 15. Tage des Monats Abib statt, der fortan als der erste gezählt werden sollte (Nu 33, 3; Ex 12, 2). Die Stadt Ramses wird als Ausgangsort genannt, ohne Zweifel dieselbe, die nach Ex 1, 11 von den Israeliten gebaut werden mußte. Diese Stadt Ramses, wo der Pharao damals residiert zu haben scheint (vgl. Ex 12, 31) ist noch nicht sicher festgestellt (vgl. die Ansichten bei Dillmann zu Ex 1, 11). Josephus denkt an Heliopolis (Ant. 2, 15, 1); Neuere an Zoan = Tanis (Brugsch, Köhler u. a.), so wohl auch Ps 78, 12. 43, wo das Gefilde Zoans als der Schauplatz der Wunderthaten Moses genannt ist. Doch dürfte es eher eine Stadt in Gosen sein, nicht zu weit westlich oder nördlich von der ersten Station, dem jetzt festgestellten Sukkoth — ägypt. Thuket oder Thuku, was ursprünglich Name eines Gaues, dann seiner Hauptstadt, die nach Ed. Navilles Entdeckung = Pithom = Heroopolis, das heutige Tell Maschuta. Vgl. Ed. Naville, The Store City etc. So durchzog man den heutigen Wadi Tumilat, zuerst das eigentliche Gosen, wo die israelitischen Scharen sich anschlossen. Über die Zahl der Ausziehenden vgl. Bd IX, S. 165, 18. Daß der seiner Zeit eingewanderte Stamm in dem auch in dieser Hinsicht als besonders fruchtbar berühmten Ägypten (Aristoteles, Hist. animal. 7, 4, 5; Columella, De re rustica 3, 8; Plinius, Hist. nat. 7, 3) sich während eines Zeitraums von 400 Jahren sehr stark vermehren konnte, ist nicht zu bestreiten. Es kommt aber dazu, daß diese fest zusammenhaltende Sippe schon während jenes Aufenthalts ohne Zweifel zahlreiche stammverwandte Elemente als Leibeigene u. dgl. in sich aufnahm, wie denn auch beim Auszuge selbst nach 12, 38 manche sich ihnen freiwillig anschlossen, die mit der Zeit im Volke aufgegangen sind. Die zweite Station war Etham, ägypt. khetem, Befestigung, hier eine Umwallung zum Schutz gegen Einfälle von Osten. Es lag „am Saum der Wüste." Hier fand eine Art Umkehr, Abschwenkung des Zuges von der natürlichen Route statt, wohl in südwest-

licher, dann südlicher und südöstlicher Richtung, so daß nun der Meerbusen zwischen dem Volk und der Wüste lag. Dieser nachher durchschrittene Busen, das „Schilfmeer", ist der zum Roten Meer gehörige Golf von Suez, vgl. Bd XII, S. 197. Brugsch (L'Exode etc.) hat allerdings die Ansicht Schleidens aufgenommen und durch ägyptische Ortsnamen zu stützen gesucht, wonach der berühmte Durchzug an die Küste des Mittelmeers zu verlegen wäre, als hätte Mose beim Berge Kasios (Baal Zephon?) die Sümpfe des Sirbonissees durchkreuzt. Allein der durchgängige Sprachgebrauch verlangt, bei jenem „Schilfmeer" ans Rote Meer zu denken. Auch widerspricht der biblische Text jener Hypothese, da nach dieser die Israeliten auf dem geraden Wege nach dem Philisterland sich befunden hätten, als der Pharao ihnen nachsetzen ließ. Erst als die Ägypter sie erreichten, hätten sie nach Süden abgeschwenkt, während Ex 14, 2 ff.; Nu 33, 7 bestimmt bezeugen, daß sie schon bei Etham von der gegebenen Route abwichen und dies den Pharao zur Verfolgung ermunterte. Vgl. auch Ex 13, 17 f. Über die mutmaßliche Lage von Baal Zephon, Pi Hachiroth, Migdol u. a. vgl. außer den Kommentaren Ebers, Naville u. s. f. Der Golf von Suez paßt in mancher Hinsicht trefflich zu dem Berichteten, indem hier der Wechsel von Ebbe und Flut ein starker und plötzlicher ist, namentlich wenn der Wind denselben steigert, was besonders um die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche oft in hohem Maße der Fall ist. Auch Napoleon, welcher zur Abkürzung des Weges die Furt von Suez passieren wollte, kam, von der Flut überrascht, in große Lebensgefahr. Der Busen erstreckte sich übrigens zur Zeit Moses ohne Zweifel weiter landeinwärts, so daß die Scenerie nicht mehr völlig unverändert vorliegt. Den Übergang der Israeliten dachte man sich meist in der Nähe des heutigen Suez, sei es etwas nördlich davon, wo vier Inseln den Meerbusen sperren, oder etwas südlich von der Stadt, wo gleichfalls Untiefen liegen. Bewegte sich der Zug, wie aus obigem erhellt, durch den Wadi Tumilat, und reichte der Busen damals weiter nach Norden, so ist eher an die Bitterseen südlich vom heutigen Ismailije zu denken.

Auf ungewohntem Wege durch Gottes Feuer- und Wolkensäule (s. d. A. Bd VI S. 60 ff.) geleitet, waren die Israeliten von Etham aus nach Süden, sogar Südwesten gezogen. Dies wurde dem Pharao bekannt, der ja in dieser Gegend an militärischen Posten keinen Mangel hatte. Einerseits ersah er aus dieser Fortsetzung des Marsches, daß keine Hoffnung auf Wiederkehr des Volkes sei; andererseits ließ ihn die eingeschlagene Richtung vermuten, die Führer seien ihres Weges und Zieles nicht gewiß, und die in der unwegsamen Wüste eingeschlossene Volksmenge ließe sich leicht einholen und zum Rückzuge zwingen. Schon reute ihn wieder die abgenötigte Freilassung Israels, er konnte der lockenden Aussicht nicht widerstehen und jagte mit seinen Kriegswagen nach. Er erreichte den Zug noch am Meere, und zwar westlich vom Meerbusen gelagert. Die Lage Israels schien verzweifelt, schon verlor das Volk allen Mut und machte Mose bittere Vorwürfe. Allein dieser wußte, wessen Führung er sich überlassen hatte und vertraute unerschütterlich auf diese höhere Hand. Auf sein Gebet zeigte ihm Gott einen wundersamen Ausweg mitten durchs Meer, das sich teilte, so daß Israel trockenen Fußes hindurchzog. Die Ägypter voll Gier, die Beute sich nicht entwischen zu lassen (15, 9), jagten noch in selber Nacht ihnen nach, durch die Leidenschaft blind gemacht gegen die Gefahr, die ihnen drohte. Beim Durchzug des Wagentrosses entstand eine Panik, verursacht durch einen erschreckenden Feuerblick (Blitz? Joseph. Ant. 2, 16, 3) aus jener Gotteswolke. Die Rosse wurden scheu, die Wagen stießen aneinander. Und um das Verhängnis voll zu machen, wogten jetzt, gegen Morgen, die zurückgehaltenen Wasser wieder heran und bereiteten so der Heeresmacht des Pharao ein nasses Grab. Als natürliche Vermittelung jener zwiefachen Bewegung des Wassers wird 14, 21 ein starker Ostwind (genauer wohl Nordostwind) genannt, der die Furt trocken legte, indem er sehr wahrscheinlich die Ebbe verstärkte und ungewöhnlich lange andauern ließ, dann aber in entgegengesetzte Richtung umschlug und das Hereinbrechen der Flut beschleunigte. Durch diese physische Veranschaulichung, wozu die mehrstündige Trockenlegung des Rhonebettes am Ausfluß des Genfersees in den Jahren 1495 und 1645 eine treffliche Parallele bietet (Ed. Naville, The Route, p. 17), wird das Wunder um nichts kleiner. Denn welches Walten der Hand Gottes, die alle Elemente bestimmt, offenbarte sich hier, wo Wind und Wogen warten mußten, bis der unbeholfene Wanderzug eben Zeit hatte, hindurchzuziehen, dem hurtigen reisigen Kriegsheer dagegen augenblicklich den Untergang brachten! In solchem Augenblick und unter solchen Umständen erlebt, mußte ein derartiges Naturereignis unauslöschlich den Eindruck der Gottesthat machen. Die dazu etwa angeführten geschichtlichen Parallelen von Benützung außerordentlich niedrigen Wasserstandes oder kühnem Durchzug einer Armee [illegible]

Wasser bleiben weit dahinter zurück. So die von Tabari, Arabische Annalen, I, S. 196 unten. 198. 200, 6, und Livius 26, 45f. erzählten Fälle, oder der aus Alexanders Leben Arrianos 1, 26 (vgl. Strabo 14, 3) berichtete, den schon Josephus mit dem mosaischen verglichen hat Ant. 2, 16, 5. Das getreueste Denkmal dieser Gottesthat hat Mose selbst gesetzt in dem herrlichen „Lied am Meer“ Ex 15, 1ff., an dessen Authentie mit keinerlei Recht zu zweifeln ist, mag dasselbe auch in später erweiterter Gestalt vorliegen. Ewald sieht den Grundstock des Liedes in V. 1–3. 18. Aber auch das übrige sei frühe, etwa in der Zeit Josuas hinzugekommen. Eher wird V. 1–10. 19 Mose zu belassen und nur V. 11–18 als spätere Doxologie der Gemeinde auszuscheiden sein. Die Einzigartigkeit des Erlebnisses, welche in diesem Gesang stark hervortritt, besteht darin, daß der Herr allein hier gehandelt hat mit seinem gewaltigen Arm. Die Meinung, es habe zwischen Israeliten und Ägyptern ein Kampf stattgefunden (Wellhausen, Kittel, Gesch. I, 205) wird durch nichts im Text begünstigt und ist an sich höchst unwahrscheinlich. Die souveräne Gottesthat verleiht auch dem Liede seine unerreichte Majestät, welche man nicht besser inne werden kann, als wenn man damit vergleicht, was Justi, Nationalgesänge der Hebräer, 1803, S. 34ff., zu einzelnen Partien als angebliche Parallelen aus der profanen Litteratur herbeigetragen hat. Vgl. dazu auch R. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum, p. 209sq. 360sq. Jene Errettung des Volks am Schilfmeer bezeichnet die Geburtsstunde des Volkes Jahvehs. Auf die ganze Befreiung des Volks aus Ägypten, welche mit diesem größten Akte abschloß, blickt denn auch die ganze prophetische und poetische Litteratur als auf die That zurück, durch welche Gott sein Eigentumsrecht auf dieses Volk für immer begründet habe (vgl. Ex 15, 13; Dt 9, 26) und die für künftige Erlösung vorbildlich sei (Jes 11, 15f.; Mi 7, 15; Jes 63, 11ff.; Ps 77. 78. 105. 106. 135. 136 u. s. f.).

Wenn es sich nun darum handelt, in der ägyptischen Geschichte, soweit wir sie aus ägyptischen Quellen kennen, die Spuren dieser Episode des Auszugs unter Mose zu finden, so sind es hauptsächlich zwei verschiedene Berichte, in denen man diese Auswanderung zu erkennen glaubte. Der eine erzählt von der Austreibung der Hyksos, welche Josephus (gegen Apion 1, 14–16) mit den Israeliten identisch setzt. Nach Manetho, dem Josephus diesen Bericht entnimmt, hätten diese Hyksos (= Hirtenkönige, Nomadenfürsten; nach einer andern minder beglaubigten Deutung, die freilich Josephus vorzieht: gefangene Hirten) 511 Jahre lang über Ägypten geherrscht. Dann aber sei (a. a. O. 1, 14, 12ff. nach J. G. Müllers Ausg. 1877) eine Erhebung der Thebais und des übrigen Ägyptens wider diese Hirten erfolgt und ein gewaltiger, lange dauernder Krieg mit ihnen entbrannt. Unter dem König Misphragmutosis (andere L.-A. Alisfragm.) seien die geschlagenen Hirten, vom übrigen Ägypten verjagt, auf Einen Platz eingeschlossen worden, dessen Umfang 10000 Morgen betrug. Avaris hieß der Ort. Denselben hätten die Hirten mit einer großen und festen Mauer umgeben, so daß sie ihre Güter und Beute in Sicherheit hatten. Thummosis aber, der Sohn des Misphragmutosis, habe mit einem Heer von 480000 Mann die Mauern belagert, und als er sie nicht einnehmen konnte, mit den Hirten ein Abkommen getroffen, wonach sie Ägypten verlassen und ohne alle Benachteiligung ziehen sollten, wohin sie wollten. Sie seien also mit ihren Familien und allem Eigentum aus Ägypten durch die Wüste nach Syrien gewandert, nicht weniger als 240000 an der Zahl. Da sie sich aber vor der Herrschaft der Assyrer fürchteten, die damals Asien innehatten, hätten sie in dem jetzt Judäa genannten Lande eine Stadt gebaut, die ebensoviele tausend Menschen fasse und Jerusalem heiße. Soweit Manetho. Josephus zweifelt nicht daran, daß hier vom Auszuge seines Volkes die Rede sei und noch Neuere haben sich für die Identität der Israeliten mit den Hyksos erklärt. So Hengstenberg, Seyffarth, v. Hofmann, Uhlemann. Auf den ersten Blick spricht ja einiges dafür. Der Name „Hirtenkönige“ würde trefflich zu Gen 16, 34; 47, 6 stimmen, wo die Israeliten אַנְשֵׁי מִקְנֶה heißen und שָׂרֵי מִקְנֶה werden. Die Hyksosstadt Avaris oder Abaris erinnert an den Namen עִבְרִים (Gen 10, 15). Der Name des ersten Hyksosfürsten Σάλατις (1, 14, 5) erinnert an Josephs Titel Gen 12, 6 (שַׁלִּיט). Die Nennung Jerusalems ist gleichfalls sehr überraschend, kann freilich selbst auf Verwechslung der Israeliten mit den Hyksos beruhen. Allein der ganzen Kombination stehen zu gewichtige Gründe gegenüber. Die Israeliten erscheinen in der Bibel durchaus nicht als Eroberer und langjährige Beherrscher Ägyptens. Die ägyptischen Monumente und Schriften bestätigen vollauf die Hyksosinvasion, zeigen aber klar, daß es sich dabei zwar um Semiten, aber nicht um die Israeliten handelte. Nach denselben zu schließen, ist vielmehr Jakobs Familie während der Dauer der Hyksosherrschaft nach Ägypten gekommen. Vgl. Bd IX

S. 358f. — Mit mehr Grund wird eine spätere Episode der ägyptischen Geschichte, welche ebenfalls aus Manetho bei Josephus erhalten ist, mit dem Auszug Israels in Beziehung gesetzt und zwar schon von Manetho selbst, während sich Josephus energisch dagegen wehrt, nämlich die Vertreibung der Aussätzigen. Gegen Apion 1, 26, 5ff. wird nämlich erzählt, der König Amenophis habe gewünscht, die Götter zu sehen. Ein Seher gleichen Namens habe ihm dies verheißen, wenn er das Land von den Aussätzigen und anderen Unreinen reinige. Er habe daher alle körperlich mit Makel Behafteten, 80000 an der Zahl, zusammenbringen und in die Steinbrüche östlich vom Nil führen lassen, wo sie arbeiten mußten. Unter ihnen hätten sich auch gelehrte Priester befunden, die vom Aussatz befallen waren. Bald aber fürchtete der Seher den Zorn der Götter wegen dieser Gewaltthätigkeit, die dem Lande eine dreizehnjährige Fremdherrschaft zuziehen werde. Deshalb überließ ihnen der König die jetzt verlassene, einst von den Hyksos bewohnte Stadt Avaris. Dort setzten sie sich einen Priester von Heliopolis, namens Osarsiph, zum Anführer und schwuren ihm Gehorsam in allen Stücken. Dieser erließ vor allem ein Gesetz, sie sollten weder die Götter verehren noch sich der heiligsten Tiere der Ägypter enthalten, sondern alle töten, im übrigen nur mit den Mitverschworenen Gemeinschaft pflegen. Nachdem er diese und viele andere Gesetze, welche den Gebräuchen der Ägypter möglichst entgegengesetzt waren, gegeben hatte, befahl er, die Stadt zu befestigen und sich zum Krieg gegen Amenophis zu rüsten. Auch setzte er sich mit den vertriebenen Hirten (Hyksos) in Jerusalem in Verbindung, welche bereitwillig 200000 Mann Verstärkung sandten. Amenophis erschrak und brachte erst seinen Sohn Sethos, auch Ramesses genannt, in Sicherheit; dann zog er sich mit seinem Heer bis nach Äthiopien zurück, so daß Ägypten 13 Jahre lang den Aussätzigen preisgegeben war, welche die Dörfer und Städte verbrannten, die heiligen Tiere schlachteten und sogar die Priester und Propheten zwangen, dies zu thun. Osarsiph habe den Namen Mose angenommen. Nach 13 Jahren aber kehrten Amenophis und sein Sohn mit großer Heeresmacht zurück, schlugen die vereinigten Hirten und Aussätzigen und verfolgten sie bis an die syrische Grenze (1, 27, 1). Ähnliche Erzählungen wie hier bei Manetho finden sich auch bei Chäremon, Lysimachus u. a. (gegen Apion 1, 32 und 34; vgl. auch Tacitus, Hist. 5, 3—5). Hekatäus von Abdera hat die Version, daß eine Pest Ägypten heimsuchte, woraus die Ägypter erkannten, daß die Götter ihnen wegen des Verfalls des Kultus zürnten; daher vertrieben sie alle Ausländer. Ein Teil derselben zog unter Moses Anführung nach Judäa und gründete dort die Stadt Jerusalem (bei Diodorus Sic. 40, 3; vgl. 34, 1). Diese Version kommt der biblischen Erzählung sehr nahe, indem auch nach dieser die Pest Ursache des Auszuges ist, nur mit dem Unterschied, daß nach der Bibel sie die Ägypter zur Entlassung nötigte, nach Hekatäus zur Vertreibung bewog. Der Bericht Manethos weicht freilich von der Bibel noch stark ab. Nach ihm wären die Israeliten aus einer herrschenden Stellung hinausgeworfen, nicht aus der Knechtschaft erlöst worden. Doch handelt sichs hier (ganz anders als bei den Hyksos) nur um eine 13jährige Gewaltherrschaft, welcher harte Fronarbeiten vorausgingen. Daß die Erzählung Manethos, die er nach Josephus (1, 26, 1f.) nicht den hl. Büchern, sondern dem Gerede des Volks entnommen hat, nicht streng historisch verstanden sein will, leuchtet ein. Die „Aussätzigen" sind offenbar nicht kranke Aegypter, sondern eine semitische Bevölkerung, wie auch die Hyksos Papyr. Sallier I, 1 Aatu, Pestmenschen heißen (Chabas, Mélanges Egyptol., I, 1862, p. 36sq.; Ebers, Durch Gosen 562), welche Insassen den Ägyptern als eine Befleckung des Landes erschienen. Weniger würden wir mit Ewald darauf Gewicht legen, daß jene Krankheit unter den Israeliten in jener Zeit verbreitet war, wiewohl merkwürdig ist, daß von Mose Gesetze über den Aussatz herrühren, von welchem auch Mirjam befallen wurde, und daß dieses Übel auch unter den mosaischen Beglaubigungszeichen (s. oben) eine Rolle spielt. An obige Erzählung erinnert in gewissen Zügen der große Papyrus Harris (A. Eisenlohr, Der große Papyrus Harris 1872), den man damit kombiniert hat. Auch nach demselben hätte ein syrischer Häuptling Ebal (= Mose?) über Ägypten geherrscht und die Heiligtümer geplündert. Es ist aber schwerlich die Differenz mit Ewald so auszugleichen, daß man annimmt, die biblischen Berichte bescheiden sich, weniger von dem äußeren Ruhm Israels zu sagen, als sie konnten. Wir können aber auch nicht diese Differenzen bedeutend genug finden, um mit J. G. Müller (Die Semiten, 1872, S. 202ff.); Köhler (Geschichte, I, 229ff.); Diestel (in Riehms Hwb.) jede Verbindung dieser Austreibung der Aussätzigen mit dem Auszug der Israeliten abzulehnen. Vielmehr scheint jene die legendenhaft ausgemalte und mit Momenten aus der Hyksos-Geschichte versetzte populäre Version der Ägypter von diesem Ereignis zu sein. So schon Schiller (Die Sendung Moses) u.

1790), Lepsius, Bunsen, Ewald, Chabas, Ebers, Duncker, Maspero, Delitzsch. Anders Klostermann, der eine Rückströmung jüdischer Kunde auf Manetho annimmt, Gesch. des V. Isr. S. 37 ff. Was nun die ägyptischen Denkmäler und Papyrusrollen betrifft, so geben sie zwar den Boden und die Scenerie zu den aus Moses Zeit erzählten Vor-
5 gängen, auch manche Illustration im einzelnen. Sie lassen z. B. das vom Verhalten der Ägypter gegen die Israeliten Gemeldete durchaus glaubhaft erscheinen, zeigen, wie die semitischen Insassen des Landes zu schwerer Arbeit bei Bauten gezwungen wurden u. s. w.; allein mit voller Bestimmtheit läßt sich das Judenvolk als von anderen Semiten unterschiedener Stamm nirgends nachweisen. Der Name ʿApriu, welchen Fronarbeiter
10 unter der XIX. Dynastie tragen, ist zwar sprachlich vielleicht mit Hebräer identisch, dann aber jedenfalls allgemeineren Sinnes als Israeliten. Vgl. Bd IX S. 358, 22. Noch weniger ist die Person des Mose in monumentaler ägyptischer Gestalt sicher nachgewiesen, obwohl Lauth sich dessen rühmte. Auch der Pharao dieser Periode läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Man hat besonders an Merneptah gedacht, den Sohn jenes Ramses II.,
15 den man fast allgemein als den Pharao der Bedrückung ansah. Doch sprechen verschiedene Anzeichen vielmehr für einen Herrscher der XVIII. als der XIX. Dynastie. S. Bd IX S. 464. Z. B. könnte Amenhotep III. (reg. bis gegen 1400) der Pharao des Auszugs, Thutmose III (c. 1500—1450) der König der Bedrückung sein. Daß die ägyptischen Denkmäler von dem schimpflichen Unglück, das die Ägypter am Schilfmeer traf, Mel-
20 dung thun sollten, ist bei ihrem offiziellen Charakter, wonach sie nur den Ruhm der Dynastie verewigen sollten, gar nicht zu erwarten, wie Brugsch, Gesch. S. 583 hervorhebt. Daß, wie letzterer annimmt, der Pharao selber den Tod bei jener Katastrophe gefunden habe, ist zwar in dem späten Ps 136, 15 vorausgesetzt, vielleicht auch Ex 14, 10. 18 angenommen, dagegen in der ältesten Quelle, dem Lied Ex 15, mit keinem Worte gesagt.
25 Das Ziel der weiteren Wanderung Israels bildete zunächst der „Berg Gottes". Dieser Berg wird neuerdings von einzelnen im Edomiterland oder an der Westküste Arabiens gesucht. Die Gründe für ersteres giebt am besten Sayce, Monuments[5] S. 263 ff.). Dadurch erhielte der Wanderzug natürlich eine ganz andere Richtung, als wenn man die Lage des Berges auf dem südlichen Teil der „Sinaihalbinsel" festhält. Siehe den A.
30 Sinai. Die Israeliten hätten dann nach dem Durchgang durchs Wasser den geraden Weg nach Osten eingeschlagen und wären bald am Golf von Akaba angekommen. Allein durchschlagend scheinen uns die Gründe für diese Versetzung nicht; der hl. Berg läßt sich weder in Edom noch auf der Westseite Arabiens mit Wahrscheinlichkeit nachweisen, und die ersten verzeichneten Stationen lassen sich eher bei der traditionellen als bei der neu
35 vorgeschlagenen Route wiedererkennen. Zwischen dem Durchzug durchs Meer und dem Sinai werden verschiedene solche Stationen genannt, worunter nicht einfache Nachtquartiere zu verstehen sind, so daß zwischen denselben jedesmal eine Tagereise läge, sondern Rastorte, wie sie die ungleich verteilten Oasen boten, wo für längere oder kürzere Zeit Halt gemacht wurde, während man zwischen denselben oft Tag und Nacht wanderte.
40 Den Triumph Ex 15 verlegte die Tradition nach Ajun Musa, von wo aus man drei Tage lang die Wüste Schur durchzogen haben mag (welchen Namen Palmer von dem langen mauerähnlichen Gebirg ableitet, das jenen Teil der Wüste charakterisiere), bis man nach Mara kam, wo das Wasser ungenießbar war, vielleicht Hawara, 16½ Wegstunden südlich von Ajun Musa. Der Boden ist hier stark mit Natron geschwängert, das Wasser
45 der Quelle oft übelschmeckend. Elim ist dann etwa im Wadi Gharandel 2½ Stunden weiter südlich zu suchen, nach Brugsch dagegen wäre es erst Ajun Musa. Nach dem alten Stationenverzeichnis Nu 33 lagerten die Israeliten zwischen Elim und der Wüste Sin noch einmal am Schilfmeer (von Sayce auf den Golf von Akaba bezogen), vermutlich in dem schönen Wadi Tajibe. Die auf jene Wüste folgenden Orte sind wie diese selbst un-
50 sicher: Dophka (= el Tabaka? nach Ebers vielmehr ein Mafkat im Wadi Meghara) und Alusch. Rephidim sieht man gewöhnlich in dem fruchtbaren Wadi Feiran am Fuße des Berges Serbal. Da die Israeliten von da aus unmittelbar in die Wüste Sinai kamen, macht man jene Gleichsetzung für die Ansprüche des Serbal auf diesen Namen geltend, indem der Dschebel Musa noch etwa 11 Stunden weit von jenem Wadi liegt,
55 wobei freilich die ungleiche Länge der Märsche zu bedenken. Der Schwierigkeit, daß gerade hier, wo ein meilenweit sich erstreckender Palmenwald das Vorhandensein von Wasser bekundet, der Wassermangel besonders empfindlich gewesen sein soll, begegnet man durch die Annahme, die fruchtbare Oase mit Quelle habe sich in den Händen der Amalekiter befunden, mit welchen sich die Israeliten erst messen mußten. Übrigens halten auch
60 solche, die den Wadi Feiran für Rephidim erklären, am Dschebel Musa als dem Berg

der Offenbarung fest. Schon auf dieser ersten Strecke des Zuges durch die Wüste zeigte sich, wie geeignet dieser Aufenthalt für die göttliche Erziehung des Volkes war. Hier war es ganz auf seinen Gott angewiesen. Er mußte ihm den Weg zeigen, Brot und Wasser schaffen. Dabei kam freilich auf Schritt und Tritt der Kleinglaube, die Ungeduld, das Mißtrauen der Menge zum Vorschein. Nur durch überwältigende Zeichen seiner Allmacht und väterlichen Fürsorge konnte ihr Widerwille niedergehalten werden. Solche Zeichen waren die Wolkensäule, die Spendung des Manna, des Wassers aus dem Felsen, der Wachteln, dann die Besiegung der ersten Feinde (Amalek) durch die Gebetsmacht des Mose (vgl. die patristische Deutung Justinus Mart. dial. c. Tryph. c. 90. 111), endlich die großartige Erscheinung Gottes am Sinai. Wie bei den in Ägypten verrichteten Wundern und beim Durchzug durchs Schilfmeer lassen sich auch hier meist in den lokalen Erscheinungen die natürlichen Anhaltspunkte dieser Zeichen nachweisen. Das Manna ist ein besonders auf der westlichen Seite der Sinaihalbinsel häufiges vegetabilisches Produkt, Wachtelschwärme lassen sich hier im Frühjahr häufig, von ihrer Wanderung ermüdet, nieder. Der Sinai, ob man nun Serbal oder Dschebel Musa dafür halte, macht einen überwältigenden Eindruck, zumal im Hochgewitter. Diese Anhaltspunkte, sowie die wohl bezeugte Nachricht von der Amalekiterschlacht unweit des Sinai und die Bezugnahme auf uralte Lieder, die aus dieser Zeit stammen müssen, erwecken Vertrauen zur Geschichtlichkeit der erzählten Begebenheiten. Vgl. Kittel, Gesch. I, 201 ff. Stade freilich nennt den ganzen Wüstenzug „einen mit geschichtlichem und geographischem Detail ausstaffierten Mythus". Dagegen zeigt auch die Darstellung Klostermanns (Gesch. des V. Isr. S. 16 ff.), wie man bei aller Anerkennung verschiedener Quellen und einer lehrhaften Absicht der Erzähler der Realität der Überlieferung doch Gerechtigkeit widerfahren lassen kann.

Am Sinai, wo der Herr alles Volk seine Glorie schauen und seine Stimme hören ließ, wurde ein längerer Aufenthalt gemacht. Hier fand durch Moses Vermittelung der Bundesschluß zwischen Jahweh und Israel statt. Das Gesetz (siehe unten) wurde gegeben. Es kam aber auch schon hier zu einem schlimmen Abfall des Volkes zum Bilderdienst, wobei Mose sich in seiner ganzen Seelengröße zeigte, indem er für sein Volk rückhaltlos in den Riß trat, und statt die Sünder zu Gunsten seiner eigenen Person dem Gericht preiszugeben, vielmehr sich selbst zum Sühnopfer für sie anbot (Ex 32, 30 ff.; vgl. Rö 9, 3), und nicht ruhte, bis der Herr wieder die Zusage gab, daß er selbst, beziehungsweise der Engel seines Angesichts (Ex 33, 15; Jes 63, 9), das Volk weiterhin anführen werde, worin eben das Vorrecht des Bundesvolkes lag. Nach fast einjährigem Aufenthalt am Sinai (vgl Nu 10, 11 mit Ex 19, 1) brach das Volk von dort auf, geleitet von Chobab, dem Schwager Moses (Nu 10, 29 ff.) und zog nordwärts in die Wüste Paran. Auf dem weitern Zuge wiederholten sich die Auflehnungen des Volkes, welche nun aber durch empfindliche Gerichte bestraft wurden. Und als der trotzige Kleinglaube zuletzt so weit ging, das es sich weigerte, nordwärts in der Richtung auf Kanaan zu ziehen, da die Berichte der dorthin vorausgesandten Kundschafter ihm allen Mut benommen hatten, so vermochte selbst Moses inständige Berufung auf Gottes Barmherzigkeit das Urteil des Herrn nicht zu hindern, daß diese Generation das Land der Verheißung nicht sehen dürfe, sondern erst in der Schule der Wüste eine neue heranwachsen müsse. Ein eigenwilliger Versuch, nun doch den Einzug in Kanaan zu erzwingen, schlug fehl, und so mußte das Volk wieder nach Süden umkehren zum Schilfmeer, worunter hier der Busen von Akaba zu verstehen ist. Die 40jährige Wanderung Israels durch die Wüste bleibt übrigens in manchem Stück dunkel, da die Berichte verschieden gehalten und lückenhaft, die angegebenen Stationen nur zum kleinsten Teil noch nachweisbar sind. Natürlich befand sich das Volk nur die kleinste Zeit hindurch auf eigentlicher Wanderschaft. Ein längerer Aufenthalt ist namentlich zu Kadesch bezeugt Dt 1, 46; Ri 11, 17; vgl. Nu 20, 1. 14. Über die Lage des Orts siehe Palmer S. 269 ff.: Clay Trumbull, Kadesh Barnea 1884, wozu zu vergleichen Guthe, ZdPV VIII, 182 ff. Nach der freilich dunkeln Bemerkung Dt 1, 2 läge es nur 11 Tagereisen vom Sinai entfernt. Jedenfalls muß es nach wenigen Monaten vom Volk erreicht worden sein, da erst dort die Verurteilung zu 40jährigem Wüstenaufenthalt erfolgte. Allerdings steht Kadesch im Stationenverzeichnis Nu 33 erst an 21. Stelle, worauf noch 9 Haltorte folgen. Allein dies schließt nicht aus, daß der größte Teil der 40 Jahre dort zugebracht wurde. Dabei mochte das Volk sich in den Umgebungen zerstreuen, während das Heiligtum zu Kadesch den Mittelpunkt der Rechtsprechung und des Kultus bildete. Dort erfolgte wohl auch am Ende der Lagerzeit der Tod Mirjams und bald darauf der Tod Aarons. Nach verbreiteter Annahme wäre es eine Eigentümlichkeit der Quelle P, daß sie Israel erst gegen Ende der Wanderung nach

Kadesch gelangen ließe. Siehe aber dagegen Kittel, Gesch. I, 209. Gegen die Verkürzung des 40jährigen Zeitraums auf etwa 2 Jahre (so schon Goethe im Westöstl. Diwan, Werke II, 365ff., Cottasche Ausgabe 1872) s. die Bemerkungen Bd IX S. 167,36.

Die unfruchtbaren Jahre des weiteren Umherziehens werden von der Erzählung fast übergangen. Nur eine besonders gefährliche Empörung, welche Korahs Namen trägt, wird aus dieser Zeit mitgeteilt Nu 16. 17, s. Bd XI, 36ff. Im ersten Monat des 40. Jahres finden wir Nu 20, 1 die Kinder Israel noch in Kadesch. Jetzt war die Zeit des Einzugs ins verheißene Land herangekommen. Aber auch jetzt ging der Weg nicht stracks dorthin, weil die Edomiter und Moabiter, auf welche man Rücksicht nehmen sollte, den Durchzug weigerten, sondern erst in weitem Bogen nach Süden, nach dem älanitischen Golf, und dann östlich vom Gebirge Seir nach dem Ostjordanland. Auch aus dieser letzten Zeit der Wanderung werden noch ernste Auflehnungen des Volkes und Gerichte über dasselbe berichtet. Da bei einem solchen Anlaß (Nu 20, 10f.) selbst Mose und Aaron den Glaubensmut verloren, sollten auch sie den Einzug in Kanaan nicht erleben. Ein andermal wurde das Murren des Volkes durch gefährliche Schlangen bestraft, gegen welche Mose eine Abhilfe schuf, indem er eine eherne Schlange auf einer Stange befestigte. Dieses Gebilde, später als Idol benützt (2 Kg 18, 4), sollte dies nach Moses Absicht nicht sein, auch nicht ein Symbol der Heilkraft, sondern das feindliche Tier als überwundenes, unschädlich gemachtes den Blicken darstellen und so den Glaubensmut beleben. Am Arnon angekommen, mußten sich die Israeliten mit den Amoritern, dem mächtigsten Stamm der Gegend, messen, vor welchem selbst die Moabiter hatten weichen müssen. Dies geschah in zwei Schlachten — wohl den ersten Hauptschlachten, die das Volk zu bestehen hatte — gegen Sihon und Og, mit deren Überwindung das Ostjordanland gewonnen war. Gegen die Anzweiflung des Sieges über Sihon siehe Kittel, Gesch. I, 207ff. Die Moabiter, welchen die Besiegung ihrer Feinde durch ein stammverwandtes Volk lieb sein mußte, verhielten sich doch sehr mißtrauisch und übelwollend zu diesem und suchten es ohne offenen Kampf, den sie nicht wagten, zu verderben. Sie riefen den berühmten Zauberer Bileam (s. d. A. Bd III S. 227ff.) herbei, der den fehlschlagenden Versuch machte, Israel durch seine Magie zu bezwingen. Besser gelang es ihnen und den mit ihnen im Bund stehenden Midianitern, die Lüsternheit der Israeliten durch ihren sinnlichen Baalskultus zu fesseln, wodurch sich diese letzteren ein schweres Gottesgericht, eine Pest zuzogen. Doch kam auch über diese Feinde, namentlich die Midianiter, die blutige Vergeltung. Mit den 40 Jahren ging auch Moses Lebenszeit zu Ende. Das eingenommene Gebiet wurde von ihm den Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse zugesprochen unter der Bedingung, daß sie ihren Brüdern bei der Einnahme des westlichen Landes behilflich wären. Er wiederholte noch nach dem Deuteronomium im Gefilde Moabs dem Volke das Gesetz, um es ihm — mit den Modifikationen, welche die bevorstehende Ansiedelung nötig machte — nochmals ans Herz zu legen. Er sagte ihm in einem prophetischen Liede seine Wege und die Wege Gottes voraus — war er doch Prophet und kannte sein Volk von Grund aus (Dt 32) — und segnete mit Seherblick die einzelnen Stämme wie Jakob vor seinem Ende (Dt 33); war er doch der geistige Vater des Volkes. Sein Amt hatte er bereits in Josuas Hände niedergelegt. Da durfte er noch vom Berge Nebo aus das gelobte Land überschauen, welches das Ziel seiner Hoffnung und seiner Führung des Volkes gewesen war. Dann starb er im Umgang mit Gott, wie er gelebt hatte, 120 Jahre alt (Dt 34, 7 P). Sein Grab wurde nicht gefunden. Aber die Kinder Israels beweinten ihren größten Volksgenossen dreißig Tage lang.

Das Leben Moses hat den biblischen Quellen Josephus nacherzählt Antiquit. 2, 9—4, 8, immerhin mit Einmischung anderweitiger Überlieferungen (z. B. des angeblich von Mose geführten Äthiopenkrieges 2, 10). Philo, De vita Mosis, betrachtet diesen unter den vier Gesichtspunkten: als König, Gesetzgeber, Hoherpriester, Prophet; er hält sich zwar geschichtlich an den Pentateuch, malt aber die Erzählungen nach dem Geschmack seiner Zeit rhetorisch aus und deutet sie auch allegorisch um. Von der Legende sind aber in nachbiblischer Zeit besonders die Kindheit und das Ende Moses ausgeschmückt worden. Auf einen geheimnisvollen Vorfall beim Tod Moses spielt der Judasbrief V. 9 an, wahrscheinlich aus der apokryphischen Assumtio Mosis citierend, welche angebliche Offenbarungen enthält, die Mose dem Josua vor seinem Tod gegeben habe. Der Schluß ist noch nicht aufgefunden, welcher diese Szene enthielt. Vgl. Schürer, Gesch.[3] III, 213ff.; Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II, 311ff. (von Clemen). Ein späteres rabbinisches Buch ist die Petîrat Mosche mit vorausgeschickter Erzählung des Lebens Moses ed.

Gilb. Gaulmyn 1627 und J. A. Fabricius 1714. Phantastisch ausgeschmückt erscheint die Geschichte Moses im Koran und bei den Muhammedanern, wobei übrigens rabbinische Ueberlieferungen zu Grunde liegen. Vgl. A. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen? 1833; E. H. Palmer, Schauplatz S. 120 ff.; John Muhleisen Arnold, Der Islam, deutsch 1878, S. 99 ff.; vgl. überhaupt Ewald, Geschichte II, 318 ff.

Fassen wir noch seinen persönlichen Charakter ins Auge, wie er uns aus den vielen Erzählungen der Bibel entgegentritt (vgl. die Charakteristik Jos. Ant. 4, 8, 49), so zeigt sich Mose von Jugend auf von hohem Gerechtigkeitssinn und glühender Liebe zu seinem Volke beseelt, in der Schule Gottes aber bei ursprünglich heftigem Temperament zu einem „Knechte des Herrn“ herangereift, wie sich kein zweiter im alten Bunde findet, der seinen Willen so ganz dem göttlichen unterordnen gelernt hätte, wie er seinen persönlichen Vorteil und seine Ehre ganz hinter dem Wohl seines Volkes verschwinden ließ (vgl. z. B. Nu 14, 11 ff.). Je höher er seinen Beruf auffaßte als den eines Vaters des ganzes Volkes (Nu 11, 12), desto schwerer war die Bürde, die er zu tragen hatte an diesem undankbaren, halsstarrigen Geschlecht. Daß Mose 40 Jahre lang dieses Volk hat anführen können, ohne menschliche Gewalt zu besitzen, ist nicht allein für die Geistesmacht, die in ihm wohnte, sondern auch für seine Geduld und Herzensgüte ein unsterbliches Zeugnis. Stets war er in echt priesterlicher Gesinnung bereit, die Unarten und Fehltritte des Volks vor Gott auf sich zu nehmen und deckte es durch seine Fürbitte und persönliche Hingabe vor dem gerechten Zorne des Herrn. Und doch wurde ihm wenig Dank und menschliche Hilfe bei diesem Werke. Er, der, obwohl von Gott wunderbar erleuchtet, es nicht verschmähte, den Rat seines midianitischen Schwiegervaters anzunehmen (Ex 18, 13 ff.) und so wenig auf seine Ehre eifersüchtig war, daß er hochherzig wünschte, alles Volk möchte den göttlichen Geist empfangen, der ihn auszeichnete (Nu 11, 29), fand für seine einfachsten Offenbarungen so wenig Verständnis bei der Menge, so wenig wirklichen Beistand auch von seiten seiner Nächsten! Sein Bruder Aaron zeigte sich unzuverlässig (Ex 32), seine Geschwister intriguierten gegen ihn (Nu 12), und doch ließ er sich nie erbittern. Mit vollem Recht heißt er darum (Nu 12, 3) „der sanftmütigste von allen Menschen“ (Das Wort ענו bezeichnet jene Sanftmut, die aus der Niedrigkeit, hier nicht der Niedrigkeit der äußeren Stellung, sondern der Herzensdemut, hervorgeht; nicht „geplagt“, Luther.) Diese Demut und Sanftmut war aber nicht Schwäche. Wo die Ehre Gottes auf dem Spiele stand, konnte Mose unerbittlich strenge sein (Ex 32, 27). Denn er war vor allem „Jahvehs Knecht“, der unter einer höheren Gewalt stand. Weil ihm von dieser sein Amt war aufgedrungen worden, hatte er die Kraft, es in Demut und Festigkeit zu führen, ein Amt so groß, wie es, abgesehen von Christo, keinem Menschen ist auferlegt worden. Die edlen Regungen seines natürlichen Herzens hätten, wie er in der Jugend es erfuhr, zu solchem Beruf nimmer ausgereicht. Mose war Prophet (Ho 12, 14), ein Organ des wahren lebendigen Gottes, das sich ihm ganz zu eigen gab. Die Hoheit des göttlichen Geistes spürt man aus all seinen Worten und Handlungen heraus. Diese geistige und sittliche Größe erhebt ihn weit über einen Muhammed, mit welchem ihn der Verfasser der Schrift De tribus impostoribus ungerechterweise auf eine Linie stellt. Vgl. Bd IX, 72 ff. Sein Verhältnis zum Herrn bildet den Grund all seines Wirkens und Redens; er war vor allem Prophet. Von ihm heißt es häufiger als von allen anderen Gottesmännern zusammengenommen, Gott habe mit ihm geredet. Er trägt häufiger als irgend einer den Ehrennamen עבד יהוה; er allein wird עבד האלהים genannt (Knobel, Prophetismus I, S. 111). Er war der Prophet ohne Gleichen nach Nu 12, 6 ff.; Dt 34, 10; vgl. Ex 33, 11 gleich groß in Wort und That. Mit ihm verkehrte der Herr „Angesicht zu Angesicht“, was an ersterer Stelle ausgeführt wird: „Wenn ein Prophet Jahvehs unter euch sein wird, will ich im Gesichte mich ihm zu erkennen geben, im Traume mit ihm reden. Nicht also mein Knecht Mose, der in meinem ganzen Hause bewährt ist, Mund zu Mund rede ich mit ihm und in Erscheinung, nicht in Rätseln, und die Gestalt Jahvehs darf er schauen“. Während also das prophetische Schauen mehr ein visionär[illegible] traumartiges ist, schaut Mose unverhüllter den Herrn und vernimmt in voller [illegible] seine Stimme. Strahlte doch von seinem Angesicht die Herrlichkeit Gottes wieder, [illegible] er es verhüllen mußte nach Ex 34, 29 ff. (קרן von Vulg. verkehrt übersetzt cornuta facies, was zu ungereimten Erklärungen und der kirchlichen Abbildung Moses mit [illegible] führte). Die vollkommene Anschauung Gottes mußte freilich wie jedem sündigen [illegible] auch dem Mose versagt bleiben nach der tiefen Erzählung Ex 33, 17 ff., und [illegible] weist Spinoza (Tractatus theol. polit. ed. Bruder 1846, p. 22) auf eine [illegible]

Stufe der Gottesmitteilung hin: Si Moses de facie ad faciem ut vir cum socio solet (h. e. mediantibus duobus corporibus?) loquebatur, Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit. Der wesentliche Unterschied ist, daß dem Mose Gott noch als eine fremde Macht gegenübersteht, während sich Christus mit dem Vater Eins weiß. Das schließt aber nicht aus, daß Mose vor allen Propheten des alten Bundes durch einen beständigeren und vertrauteren Umgang mit Gott ausgezeichnet und einer deutlicheren und zusammenhängenderen Erkenntnis des göttlichen Willens gewürdigt war. Dies entsprach seiner Aufgabe. Er hatte ja nicht bloß einzelne Lehren und Mahnungen mit Ausblicken in die Zukunft seinem Volke zu überbringen, sondern das Volk stetig zu leiten und eine ganze nationale Gesetzgebung zu entwerfen. Wir finden hier den Propheten ferne von dunkeln ahnungsreichen Gefühlen mit hellstem, schärfstem Verstande vor Gott beratend und berechnend, was dem Herrn gefällig und dem Volke heilsam sein würde. Aber nicht die Staatsklugheit hatte hier das Wort zu führen, sondern die Stimme von oben, die alles weislich und unwidersprechlich ordnete.

Die geschichtliche Bedeutung Moses für sein Volk kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Nicht nur hat er Israel die Freiheit gebracht und damit zu einer nationalen Existenz verholfen. Er war nach der einstimmigen Überlieferung, welche keine Kritik umstoßen kann, der menschliche Urheber der Gottesherrschaft in nationaler Gestalt, der Bundesmittler, welcher die Synthese zwischen Jahveh und Israel vollzog und so dem neugegründeten Volkstum seinen theokratischen Charakter für alle Zeit aufgeprägt hat. Fortan war Israel Jahvehs Volk und Jahveh Israels Gott, Ex 6, 7. Es ist selbstverständlich, daß nicht das ganze Volk mit einem Mal auf die geistige Höhe eines Mose emporgehoben wurde und daß es sich, soweit eine allgemeine Erhebung der Gemüter bei den größten Ereignissen jener Wanderzeit stattgefunden hat, nicht lange auf dieser Höhe behauptete. Die heidnischen Unterströmungen machten sich mit der Zeit wieder stärker geltend und erhielten leicht Oberwasser. Aber die ernstere und reinere Erfassung Gottes blieb fortan in Israel dokumentiert und wurde durch spätere Zeugen immer wieder ans Licht gezogen und weiter entwickelt. Der „ethische Monotheismus" der späteren Propheten wurzelte nach ihrer eigenen Aussage in der durch Mose vermittelten Grundoffenbarung. Vgl. James Robertson, Alte Rel. Israels, deutsch 1896 S. 210ff.

In welchem Sinne die jetzt im Pentateuch vorliegende Thora mosaischen Ursprungs sei, diese Frage läßt sich nicht mit derselben Gewißheit beantworten, mit welcher man Mose als den Stifter der in ihr niedergelegten göttlichen Lebensordnung in Israel bezeichnen darf. Daß Mose wie kein anderer Israelit die Eigenschaften besaß, welche zu einer organischen Gesetzgebung befähigten, leuchtet ein. Am Hofe der Pharaonen gebildet, in der Sinaiwüste mit Gottes Offenbarungen betraut, mangelten ihm weder die hohen Gesichtspunkte, durch welche sich Israels Gesetz vor denen aller Völker auszeichnet, noch das Vorbild eines bis ins kleinste geregelten Staatswesens. Daß er von Anfang an seine als göttlich empfangenen Gesetze auch niederschrieb, wenigstens in ihren Hauptzügen, ist bei einem ägyptisch erzogenen Gesetzgeber selbstverständlich. Das jetzt noch vorliegende Gesetz zeigt sich denn auch von Reminiscenzen aus dem Aufenthalt in Aegypten durchzogen (vgl. schon Ex 20, 2; Dt 5, 6. 15; dann Le 19, 34; 25, 42; 26, 45; Nu 15, 41), wenngleich seit Spencer der ägyptische Einfluß auf die Gestaltung des israelitischen Gottesdienstes und Rechtes oft übertrieben worden ist. Nirgends wird auf verwickeltere Lebensgestaltungen, wie die spätere Kultur sie mit sich brachte, Rücksicht genommen. Es ist ein einfaches, Viehzucht und Ackerbau treibendes Volk, das die Thora im Auge hat (vgl. z. B. Ex 21 u. 22), dazu ein noch ungeschliffenes Volk, dessen Rohheit durch strenges und abschreckendes Strafverfahren niedergehalten werden muß (vgl. Ex 21, 24f.); der Glaube ist aber noch ein kindlicher, vom Zweifel nicht angefochtener, daher auch die Gottesurteile nicht mangeln (vgl. Nu 5, 11 ff.). Das Gesetz enthält kühne Bestimmungen, die nicht als Gewohnheitsrecht aus praktischen Verhältnissen erwachsen sein können, sondern auf eine Zeit hoher idealer Begeisterung und unbegrenzter Autorität des Gesetzgebers hinweisen (vgl. das Gebot völliger Ausrottung der Kanaaniter, Sabbath, Sabbathjahr, Jobeljahr). Andererseits ist die Thora, wie sie vorliegt, nicht aus einem Guß entstanden, so wenig als die pentateuchische Geschichtschreibung. Es fehlt nicht an Abänderungen und Novellen, die zum Teil erst in nachmosaischer Zeit entstanden sein können. Z. B. das Königsgesetz Dt 17, 14ff. war offenbar zur Zeit Samuels, 1 Sa 8, noch nicht vorhanden, sondern scheint (1 Sa 10, 25) von diesem geschrieben (vgl. P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker 1872). Wir werden so darauf geführt, daß nicht nur mündliche Überlieferung aus mosaischer Zeit später zur Aufzeichnung und jetzigen Redaktion ge-

langte, sondern auch prophetische Gottesmänner, die im Geiste des Herrn Gesetze verkündeten, dieselben dem Gesetzbuch Moses, da es kein anderes gab, einverleibten, so daß sie fortan unter dessen Namen figurierten. Allein der Grundstock der pentateuchischen Thora ist nichtsdestoweniger mosaisch. Wir rechnen dahin vor allem den Dekalog (s. d. A. Bd IV, 559) d. h. die zehn Hauptworte in einfachster Gestalt (Kittel, Gesch. I, 221). Der Dekalog steht aber an der Spitze des „Bundesbuches", welches in mancher Hinsicht besonders altertümlich und nach demselben Zahlenschema gebildet ist. Vgl. über letzteres, was auf Moses Anordnung, vielleicht auf ägyptische Gewohnheit zurückweist, Bertheau, Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den mittleren Büchern des Pentateuchs, 1840; Rothstein, Das Bundesbuch, 1888; Klostermann, Geschichte, S. 57 ff.; Bäntsch, Bundesbuch, 1892. Das Bundesbuch wird gegenwärtig ziemlich allgemein als der älteste Teil der Thora anerkannt. Mit ihm stimmt in vielen Stücken das Deuteronomium näher überein als der Rest der in Exodus, Leviticus, Numeri enthaltenen Gesetze. Wir zweifeln nicht daran, daß die mosaische Überlieferung eine paränetische Wiederholung des Gesetzes im Gefilde Moabs erzählte, wenn wir auch das Deuteronomium, wie es jetzt vorliegt, aus späterer Zeit ableiten müssen. Im Geist und in den Gedanken geht auch diese Thora über Mose nicht hinaus. Die noch übrige elohistische Gesetzgebung, welche mehr priesterlichen als prophetischen Charakter trägt, mag nach neuerer Annahme spät redigiert worden sein, — sie enthält doch ihrem Hauptbestande nach mosaisches Recht. Gerade hier erscheinen Bestimmungen von höchster Altertümlichkeit. Die Behauptung, in der den Propheten als mosaisch bekannten Thora können keine Opferordnungen und kultischen Gesetze gestanden haben, beruht auf irriger Auffassung der prophetischen Polemik. Selbst Reuß (Gesch. I, 80) gesteht zu: „Ihm (Mose) gehört zweifelsohne die Regel und Ordnung des Gottesdienstes, wie sie nachmals in Israel bestand, wenigstens ihren Grundzügen nach." Wir glauben, besonnene Kritik wird zu dem Ergebnis zurückkehren, daß auch die Gestaltung des Kultus, wie sie in den mittleren Büchern des Pentateuchs gegeben wird, auf Mose sich zurückführt. Er hat die Bundeslade in ihrem heiligen Zelt gestiftet, den Stamm Levi als Priesterstamm eingesetzt, doch mit Auszeichnung einer Familie dieses Stammes, nämlich des Hauses Aaron, und die Art der Anbetung, beziehungsweise des Opfers im wesentlichen festgesetzt, wobei ja manches durch mündliche und flüssige Überlieferung fortgepflanzt werden konnte. Siehe die A. „Bundeslade" Bd III, S. 553, „Stiftshütte", „Levi" Bd XI, S. 417 ff., „Opfer". In Bezug auf die Quellenfrage verweisen wir auf den A. „Pentateuch".

Aber auch als Anfänger der israelitischen Geschichtsschreibung wird Mose von der Überlieferung gewiß nicht ohne Grund bezeichnet. Zwar kann die gesamte Erzählung seines Lebens und Wirkens, wie sie im Pentateuch vorliegt, nicht von ihm sein. Auch von der Gesetzgebung wird nur zum kleineren Teil ausdrücklich gesagt, Mose habe sie aufgezeichnet (so vom Bundesbuch Ex 24, 3 f.; speziell vom Dekalog Ex 34, 27 und von der Thora des Deuteronomiums 31, 9, wo es cum grano salis zu verstehen ist); vollends als historische Aufzeichnungen Moses werden nur die Amalekiterschlacht Ex 17, 14 und das Stationenverzeichnis Nu 33, 2 ausdrücklich namhaft gemacht. Allein gerade solche altertümliche Stücke wie das letztere sprechen dafür, daß Mose auch Geschichtliches aufzeichnete, zumal wir außer dem Lied am Meer auch Nu 21 drei Lieder finden, deren Herkunft aus dieser Zeit sich nicht bestreiten läßt. Die Vorstellung, daß schriftliche Aufzeichnungen in den Vorländern Ägyptens überhaupt in dieser Zeit noch etwas sehr seltenes müßten gewesen sein, ist durch die Tafeln von Tell el Amarna widerlegt. Von der Kritik hart angefochten, aber schwerlich ohne Grund dem Mose zugeschrieben sind die Sprüche des Segens Moses, Dt 33 (siehe darüber K. H. Graf, Der Segen Moses, 1857, und Wilh. Volck, Der Segen Moses, 1873), dessen Eingang V. 1—5 (siehe bes. V. 4) eine spätere Hand zeigt, von der auch die Sprüche zusammengeordnet sind; ebenso das Lied Moses (Dt 32), den Schwanengesang des greisen Volksführers, worin er, der sein Volk so gut kannte wie seinen Gott, das prophetische Programm der Geschichte desselben aufgestellt hat. Dieses Lied berührt sich auch sprachlich und sachlich unverkennbar mit Psalm 90, der nach der Tradition als „Gebet Moses, des Mannes Gottes" bezeichnet ist und auch an Ex 15 Anklänge aufweist. Vgl. zum Lied Moses Guil. Volck, Mosis canticum cygneum, 1861; A. H. H. Kamphausen, Das Lied Moses, 1862; Delitzschs Psalmenkommentar zu Psalm 90; Klostermann, Der Pentateuch (1893), S. 223 ff.

Als Mittler des alten Bundes nimmt Mose auch im NT eine einzigartige Stellung ein, nicht nur als oberste Autorität der Juden, zumal der gesetzesstrengen Pharisäer [illegible]

z. B. Jo 5, 45; 8, 5 u. s. w.), sondern auch bei Christo und den Aposteln. Daß er zu dieser Zeit allgemein als Verfasser des Pentateuchs galt (Lc 24, 44; Mc 12, 26), ist dabei nicht das wesentliche, wohl aber seine theologische Bedeutung als des Stifters der alttestamentlichen Gottesherrschaft unter dem Gesetz, dessen Mittler er ist. In Mose
5 personifiziert sich der ganze alte Bund einerseits nach seiner positiven, den neuen vorbereitenden Bedeutung (Jo 5, 45 f.), andererseits nach seiner vorübergehenden unvollkommenen Gestalt (vgl. Mt 19, 8 das accommodierte im Gegensatz zum vollkommenen Gebot; 2 Ko 3, 7 die Herrlichkeit des tötenden Buchstabens im Gegensatz zum lebendigmachenden Geiste; Ga 3, 19 das durch menschliche Vermittelung gegebene Gesetz im
10 Gegensatz zur unmittelbaren Gottesoffenbarung). Mose erscheint zum Teil neben den Propheten als der Gesetzgeber (Lc 16, 29), speziell neben Elia Mt 17, 3, zum Teil vertritt er den gesamten alten Bund, in welchem ja das Gesetz vorherrscht, im Gegensatz zum neuen. Das Gesetz ward durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit aber ist durch Jesum Christum geworden, Jo 1, 17. **v. Orelli.**

15 **Moses Choronensis** s. d. A. Armenien Bd II S. 71,6 ff.

Mosheim, Johann Lorenz von, gest. 1755. — Litteratur: Verzeichnisse seiner Schriften: Von ihm selbst Notitia scriptorum et dissertationum a Moshemio vel auspiciis eiusdem editorum, Helmstädt 1731. Ferner in der Ausgabe seiner Institutiones hist. eccl., Helmst. 1764, von J. P. Miller und hieraus in J. M. Gesneri Biographia academica Got-
20 tingensis. coll. et ed. J. N. Eyring, praef. est Klotz, I, Halle 1768. Von Chr. D. Jani in Nicerons Nachrichten von Gelehrten Bd 23 S. 476—496. Meusel, Lexikon der von 1750—1800 gestorbenen Schriftsteller Bd 9 S. 348—364, vgl. S. 179—183. Schilderungen seines Lebens und Wirkens von Gesner und Jani ll. cc., bes. aber von Fr. Lücke, Narratio de Moshemio, Gött. 1837 (die von Lücke nach S. 7 beabsichtigte ausführliche deutsche Schilde-
25 rung M.s ist nicht erschienen); vgl. dazu E. Henke, Hallesche Allg. Litt.-Ztg. 1837 S. 429—43. Vgl. ferner J. L. Moshemii atque J. M. Gesneri epistolae amoebaeae ed. Klotz, Lpz. 1770. Th. W. Danzel, Gottsched u. seine Zeit, Auszüge aus s. Briefwechsel, Lpz. 1848, S. 89—107. 176—184; F. Chr. Baur, Epochen der kirchl. Geschichtschreibung, Tüb. 1851 S. 128 ff.; E. Rößler, Die Gründung der Universität Göttingen, Gött. 1855, S. 20 ff. 27 ff. 163 ff.;
30 Ehrenfeuchter in Göttinger Professoren, 1872, S. 1 ff.; Wagenmann, ADB 22, 395 ff. (hier noch weitere Litteratur); G. v. Zezschwitz in Zöcklers Hdb. der theol. Wiss. III, 364 ff.; Joh. Beste, Geschichte der braunschweigischen Landeskirche, Wolfenb. 1889, S. 380 f.; A. Lebedew, Sammlung kirchenhistor. Aufsätze I. Die kirchl. Historiographie in ihren Hauptrepräsentanten, Most. 1898 S. 285—298 (ruß., mir unbekannt); N. Bonwetsch, Joh. Lor. v. Mosheim als Kirchen-
35 historiker (Festschr. d. Gött. Ges. d. Wiss. S. 235—261; vgl. auch daselbst G. Roethe, Gött. Zeitungen v. gelehrten Sachen S. 585 ff. 622. 636, bes. 668 ff.).

Johann Lorenz von Mosheim — von dem Adelsprädikat hat er nie Gebrauch gemacht — ist zu Lübeck am 9. Oktober 1694 oder 1695 geboren. Über seine Herkunft schwebt ein gewisses Dunkel. Sein Vater soll katholisch gewesen sein, seine Mutter lebte
40 noch 1729 in Holstein. Pressus dura sorte et egestate in seiner Jugend nennt er sich selbst. Von 1707—12 besuchte er das Katharinengymnasium zu Lübeck; schon hier scheint sein Interesse für die Muttersprache und die Neigung zur Poesie geweckt worden zu sein. Aus Mangel an Mitteln für drei Jahre Hauslehrer, beschäftigt er sich nebenbei mit der in jenem Zeitalter der Polyhistorie so beliebten Litterärgeschichte und plant u. a.
45 eine Geschichte der zur Verbrennung überlieferten Bücher, — seine spätere Geschichte Servets ist aus den Vorarbeiten erwachsen. Als Student seit 1716 in Kiel zog M. sofort die Aufmerksamkeit auf sich. Der Professor zum Felde, sein späterer Schwiegervater, nahm ihn in sein Haus auf, und schon traten ein Buddeus, Lacroze, ja selbst Leibnitz mit ihm in brieflichen Verkehr, und die Universität Rostock verlieh ihm ihr Di-
50 plom. Charakteristisch für seine Vielseitigkeit ist seine erste Veröffentlichung: „Zufällige Gedanken von einigen Vorurteilen in der Poesie, besonders in der deutschen, eröffnet von Selintes", Lübeck 1716. Bereits gefeiert als Prediger, wird er 1718 Magister und 1719 Assessor in der philosophischen Fakultät. In lebendiger Fühlung mit den Bedürfnissen der Zeit zeigt ihn seine kirchenhistorische Arbeit: Vindiciae antiquae Christianorum
55 disciplinae gegen Tolands Nazarenus, Kiel 1720. Ebenso sind bezeichnend seine Bemühungen um Besserung des wissenschaftlichen Betriebs in der Abhandlung (1720) De eo quod iustum est circa sacrarum litterarum ex graecis et latinis scriptoribus interpretationem et emendationem und in der ihrem Wiederabdruck in den Observationes sacrae et historico-criticae (1721) I beigefügten De eo quod nimium
60 est in studiis linguarum et critices. Er polemisiert hier gegen ein das wirkliche

Verſtändnis der Schrift nicht förderndes Heranziehen von überflüſſigem gelehrtem philologiſchen Material und Erörtern von nebenſächlichen Fragen. Ebenſo fordert er in ſeinen Cogitationes de studio litterario (Miscell. Lips. Bd VI, 63 ff.), daß die Litterargeſchichte nicht Notizen über Gelehrte und ihre Schriften biete, ſondern eine Geſchichte der Wiſſenſchaften ſei. Statt gelehrter Vielwiſſerei will er eindringende Erkenntnis. Andererſeits teilt er mit ſeinem großen Vorbild Leibniz die Allſeitigkeit des Intereſſes, und ſeine philologiſche Schulung befähigte ihn, allen Problemen in einem klaren und eleganten Latein gerecht zu werden. Er iſt gleichzeitig einer der beſten lateiniſchen Stiliſten und der gefeiertſte deutſche Proſaiſt ſeiner Zeit. Noch in Kiel war er beteiligt an der Übertragung eines Werkes über die Altertümer italiſcher und ſiciliſcher Städte ins Lateiniſche und überſetzte er die drei Bücher des Ubertus Folieta über den Nutzen und die Vorzüge der lateiniſchen Sprache. Vornehmlich ſeiner Beſchäftigung mit der ausländiſchen Litteratur verdankt er jene Weite des Blickes, die ihn befähigte, die theologiſche Wiſſenſchaft, insbeſondere die kirchengeſchichtliche Forſchung weiterzuführen. Er war „kein ſchöpferiſcher Geiſt, aber ein eminent receptives und produktives Talent", und verſtand es, die verſchiedenartigſten Anregungen in ſich aufzunehmen „und eben darum wieder nach allen Seiten fördernd und anregend" zu wirken (Wagenmann S. 397). Eine Empfindung für dieſe ſeine Bedeutung veranlaßte 1723 — ſeine beabſichtigte Beſtätigung zum Profeſſor der Philoſophie in Kiel hatte ſich verzögert, und eben wollte er die Stelle eines däniſchen Geſandtſchaftspredigers in Wien antreten — trotz der Bedenken des hannoverſchen Hofes gegen M.s Jugend ſeine Berufung als Profeſſor der Theologie nach Helmſtädt. Andererſeits verurſachte offenbar ſeine neue wiſſenſchaftliche Art jene Klagen ſeiner Helmſtädter Kollegen über ſeine „gar zu große und mit Verachtung aller Gelehrten verknüpfte Präſumtion von ſeiner Geſchicklichkeit" (Hall. Litt. Zeit. l. c.). Aber die Gunſt des braunſchweigiſchen Hofes ward ihm im vollen Umfang. Schon 1726 wurde er Abt von Marienthal, 1727 von Michaelſtein, ſeit 1729 überkam er die Leitung aller Schulſachen und entſcheidenden Einfluß auf das ganze Kirchenweſen. Dagegen mußte er 1726 einen Revers unterzeichnen, ohne Zuſtimmung der Regierung Helmſtädt nicht zu verlaſſen. M. hat früher und ſpäter eine Reihe von Berufungen abgelehnt, beſonders aber wurde jene Zuſage von Bedeutung, als er für das neu zu gründende Göttingen gewonnen werden ſollte. Bei dieſer Neugründung war ein Hauptanliegen, die anderen Fakultäten, namentlich die philoſophiſche, der Beeinfluſſung von ſeiten der theologiſchen zu entziehen. Da galt es an die Spitze der theologiſchen Fakultät einen Mann zu ſtellen nicht nur von wiſſenſchaftlichem Ruf, ſondern auch von ausgeſprochener Friedfertigkeit und „Moderation". Er ſollte „weder ein Pietiſt noch gar zu orthodox" ſein (M. bei Danzel S. 178; vgl. auch Rößler S. 37), doch auch kein Wolfianer. Alles was man ſuchte, traf vollſtändig nur bei M. zu, der gelegentlich mit Recht von ſich ſagen konnte: Ego ut in omnibus fere rebus . . . aureaam mediocritatem sequor (an Gesner S. 148). Seine Berufung ward daher von vornherein erwartet (vgl. Gesner an M. S. 108: man wiſſe ja, ubi M. sit, ibi esse academiam). War ſein Kommen dennoch durch jenen Revers zunächſt unmöglich, da man ihn mit Recht für in Helmſtädt unentbehrlich hielt, ſo ward er doch Münchhauſens nicht nur theologiſcher Berater. Er hat die Statuten der Göttinger theologiſchen Fakultät entworfen und an deren Beſetzung mitgewirkt, hat Denkſchriften verfaßt über die zweckmäßige Einrichtung der Univerſität, über eine Stipendiatenordnung, über eine „gelehrte Geſellſchaft" d. h. eine Pflanzſchule von jungen Gelehrten, über die Gründung einer Akademie der Wiſſenſchaften (vgl. Rößler l. c., Bonwetſch S. 239 ff.) und über eine herauszugebende gelehrte Zeitſchrift (Roethe S. 668 ff.). An ſeinem Platze vermochte er ſich an der Helmſtädter Univerſität, von der er 1710 ſchreibt: „Sie ſtirbt nicht und lebet auch nicht recht" (Danzel S. 182), nicht mehr zu fühlen, aber erſt 1747 konnte er dem Ruf nach Göttingen als erſter und einziger Kanzler dieſer Univerſität folgen. Er war es doch mehr nur dem Namen nach als in Wirklichkeit, und die Überordnung eines Kanzlers ward von der Univerſität bereits als Druck empfunden. Den Profeſſoren erſchien das Verlangen der ſtudierenden Grafen nach dem Vortritt vor ihm bei den akademiſchen Feierlichkeiten durchaus berechtigt. Münchhauſen vermittelte, und M. hielt ſich fortan von ſolchen Feierlichkeiten fern. Aber er war doch mitunter geneigt, wieder in den „ciſterzienſiſchen Schmutz" zurückzukehren, und faſt wäre er gleich anfangs einem Ruf als Biſchof von Schleswig gefolgt. Seine Liebenswürdigkeit gewann ihm jedoch auch in Göttingen bald die Sympathien, und im geſellſchaftlichen Verkehr ließ man ihm, dem [illegible] Schwerhörigen, der gut zu erzählen verſtand, gern das Wort (Gesner S. [illegible]). [illegible] der neugegründeten gelehrten Geſellſchaft der Wiſſenſchaften ſtand er als Ehrenmitglied [illegible]

in einem loseren Verhältnis. Wenn er in den von ihm mitbegründeten **Relationes de novis libris** nur am 1. Band mitarbeitete, so war dazu doch wohl nicht Verstimmung darüber der Grund, daß von ihrer „gloriola“ zu wenig Strahlen auf sein Haupt fielen, sondern wirklich Überlastung mit anderer Arbeit, denn gerade in den letzten Lebensjahren M.s sind zahlreiche Werke von ihm vollendet worden. Dazu zeigten sich die Folgen früherer Überanstrengungen. Nach schmerzhafter Krankheit (die Schilderung seines Arztes bei Gesner S. 15 ff.) ist er am 9. September 1755 gestorben.

M. hat sich einmal treffend so charakterisiert: **Equidem quaecunque literis consignavi, eo unice exaravi consilio, ut pro viribus rem sacram iuvarem literariam, nec superstitioni minus resisterem, quae veram una cum sana ratione solidaque eruditione pietatem extinguere cupit, quam impiis eorum studiis occurrerem qui aut pietatem ab eruditione segregant, aut quod longe peius est religionem corruptae rationis imperio subiiciunt.** Im Gegensatz zur strengen Orthodoxie war er auf ein Zusammenwirken der Theologie und der Wissenschaft der Zeit bedacht, bemüht um die Freiheit wissenschaftlicher Forschung und allem theologischen Eifer tief abgeneigt. Schärfer wußte er sich vom Pietismus geschieden durch seine Welterschlossenheit und seinen Sinn für schöne Form und allgemeine Interessen; daher denn auch von pietistischer Seite an seiner aufrichtigen Bekehrung gezweifelt wurde (Beste S. 381). Den Wolfianern war er schon infolge seiner gründlichen Kenntnis der alten Philosophie abgeneigt. Gegen die Deisten und ihre Inthronisierung der Vernunft des natürlichen Menschen ist er als einer der ersten in Deutschland aufgetreten. Parteimann zu sein widersprach seiner ganzen Art, indem er als optimistischer Historiker erkannt hatte, auf wie verschiedene Weise Roheit überwunden und christliches Leben verwirklicht werden könne. Mit gelehrten Nichttheologen hatte er engere Fühlung und genoß bei ihnen noch größere Verehrung als bei seinen theologischen Fachgenossen (vgl. Henke in der 1. und 2. Aufl.).

Liegt M.s Bedeutung zum Teil in seiner Vielseitigkeit, mit der er das ganze Gebiet der Theologie angebaut hat, so zeigen doch seine historischen Schriften am meisten den Umfang seines Wissens und seinen Überblick im großen, wie die Feinheit der Beobachtung im einzelnen, und eine neben der Wahrheit auch der Schönheit dienende Kunst stets knapp bemessener Zeichnung, mit gewissenhafter Verteilung von Licht und Schatten, unter Vorliebe jedoch für das erstere. Er gilt mit Recht als der Vater der modernen Kirchengeschichte (Baur S. 118 f.; Bonw. S. 243 ff.). Seine früheren kirchenhistorischen Abhandlungen hat er gesammelt in seinen **Observationes sacrae et hist. criticae I**, Amsterdam 1721, und als **Dissertationes ad historiam ecclesiasticam pertinentes I**, 1. Aufl. 1732, 2. Aufl. 1743, Bd II 1743. Eingehende Untersuchungen zur Religions- und Kirchengeschichte hat er auch niedergelegt in seiner Übersetzung von Ralph Cudworths **Systema intellectuale huius universi seu de veris naturae rerum originibus**, Jena 1733, die der sich sonst so vornehm bescheiden äußernde Mann mit Recht als ein **opus incredibili labore elucubratum** bezeichnen konnte (**Notitia script.** S. 70). Zumeist Fragen aus der Geschichte der alten Kirche (z. B. über die Abfassungszeit der Apologien Tertullians und des Athenagoras, den Einfluß des Platonismus auf die Kirche u. s. w.), aber auch aus allen anderen Gebieten der Kirchengeschichte hat er behandelt, wie u. a. die unter seiner Leitung verfaßte **Historia Tartarorum ecclesiastica** (Helmst. 1741) und seine „Erzählung der neuesten chinesischen Kirchengeschichte“ (Rostock 1748) zeigen. Weiteren Kreisen suchte er die Kirchengeschichte näher zu bringen durch seine Übersetzung der acht Bücher des Origenes gegen Celsus (Hamburg 1745) und in seiner Darstellung der Ketzergeschichte in deutscher Sprache, in der er die Ophiten, die Apostelbrüder und Servet behandelt, je ein Beispiel aus den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte („Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte“, Helmst. 1746; „Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteiischen Ketzergeschichte“, ebd. 1748; „Neue Nachrichten von dem berühmten spanischen Arzte Mich. Serveto, der zu Geneve ist verbrannt worden“, ebd. 1750). Erst lange nach seinem Tod erschien sein höchst wertvoller **De beghardis et beguinabus commentarius** (1790).

Schon 1726 hatte aber M. auch, zunächst für seine Vorlesungen, eine zusammenfassende Darstellung der Kirchengeschichte ausgearbeitet: **Institutiones historiae ecclesiasticae novi testamenti**; der Ausgabe von 1737 wurde 1741 von ihm auch die bis dahin noch fehlende Geschichte der neueren Kirche beigefügt. Seine **Institutiones historiae christianae maiores I** (Helmst. 1739) sollten ausführlicheres bieten, sind aber über das erste Jahrhundert nicht hinausgekommen. Einen gewissen Ersatz gewähren die

Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum, Helmst. 1753, die reifste kirchenhistorische Leistung M.s. Fast unmittelbar vor seinem Tod erschien noch eine Auflage seiner Institutionen in wesentlich neuer Gestalt (ebd. 1755). Nur durch den Rat anderer hat M. sich abhalten lassen, bei dieser Neubearbeitung die Sachordnung durch eine rein chronologische, allein eine „lebendige Erzählung" ermöglichende zu ersetzen.

M.s Bedeutung als Kirchenhistoriker beruht darauf, daß er der Kirchengeschichtschreibung eine höhere Aufgabe gestellt und ihre Lösung ernstlich in Angriff genommen hat. Nicht in dogmatischem und polemischem Interesse, aber auch nicht in dem des Polyhistors will er Kirchengeschichte treiben, sondern um ein Verständnis des von der Kirche Erlebten und dadurch der kirchlichen Gegenwart zu gewinnen. Sammlungen und Untersuchungen sind ihm nur Voraussetzungen der Geschichtsdarstellung als der aus den „Urkunden und Nachrichten" entnommenen oder durch „vorsichtige Überlegung" gewonnenen, jedem Gebildeten verständlichen Erzählung des Geschehenen. Er fordert daher zwar zunächst Quellenmäßigkeit d. h. sorgfältige Verwertung der „ältesten, besten und beglaubtesten Zeugen", womöglich der „Urquellen" selbst; daneben Unparteilichkeit, die sich von Voreingenommenheit durch Autoritäten, eigene oder Zeitmeinungen freihält. Vor allem aber will er eine „pragmatische" Geschichtschreibung, denn nicht um Bereicherung des Wissens, sondern der Erkenntnis handele es sich. Daher sucht M. „das Einzelne immer wieder aus dem Zusammenhang des Ganzen zu begreifen und auf die Grundanschauung, aus welcher es hervorgegangen, zurückzuführen" (Baur S. 128). — Dies kommt gerade auch seiner Untersuchung der häretischen Anschauungen zugute. Wenn er doch in die Behandlung der Dogmengeschichte nicht noch förndernder eingegriffen hat, so trägt daran die Schuld „sein latitudinarischer dogmatischer Standpunkt, sowie die Sorge keine Streitigkeiten heraufzubeschwören" (Harnack, Dogmengesch.[3] I, 27). Auch behandelt er die Geschichte zu sehr wie die eines Staates. Doch liegt ihm daran, das Werden der Kirche zu verstehen, und mit sichtlichem Gestaltungsvermögen weiß er in knapper Fassung und schlichter Sprache ihre Geschichte darzustellen.

Vom AT abgesehen hat M. auch für die meisten übrigen theologischen Disziplinen Beiträge geliefert. Nur kurz vor seinem Tod hat er freilich einen neutestamentlichen Kommentar verfaßt: zu den beiden Briefen an Timotheus (Hamb. 1755); denn der Kommentar zu 1 Ko (1741) ist aus Nachschriften von Schülern entstanden (ihm ward 1762, bei der 2. Ausgabe, auch eine Erklärung des 2. Briefes beigefügt). Sonst behandelte M. mehr einzelne neutestamentliche Stellen und Probleme (Sammlungen solcher Arbeiten sind die Cogitationes in NT selectiores ll. 2 (Hann. 1726. 1731). Er pflegte dabei mit Zurückstellung der Wortexegese mehr den Gedankenzusammenhang herauszuheben und, namentlich historisch, zu beleuchten. Aus seinem Nachlaß hat besonders sein Schwiegersohn von Windheim seine Vorlesungen über theologische Encyklopädie, Dogmatik, Polemik, Kirchenrecht und Homiletik herausgegeben. Sein umfangreichstes Werk überhaupt ist seine „Sittenlehre der heil. Schrift", 5 Quartbände (Helmst. 1735—53, 3. Aufl. 1742 ff.; Bd 6—9 von Joh. P. Miller hinzugefügt): Bd 1—4 von der „inwendigen Heiligkeit der Seele, die ein Nachfolger Christi besitzen muß, und wie das von Natur verdorbene Herz gebessert und in die Gemeinschaft Gottes gezogen werden müsse" (Bd 1 das menschliche Verderben, 2. Buße, 3. 4. Gnadenstand); der 2. Teil sollte handeln von der „äußerlichen Heiligkeit des Wandels, die das Gesetz des Herrn von einem Christen fordert" (vgl. Sittenl. 1, 69), aber nur Bd 5 „von den Pflichten gegen Gott" ist von M. selbst ediert. Über die Entstehungsweise dieses Werks bemerkt er selbst: „Der Verleger muß . . . mit der bloßen Zusage sich begnügen, daß ich allgemählich ein Stück nach dem andern . . . in die Druckerei schicken wolle. Ich mache darauf einen Abriß in meinen Gedanken und stelle die Dinge, die ich auszuführen gedenke, in Ordnung . . . Dieser Abriß bleibt unbeweglich in meinem Geiste bis zum Ende des Werkes stehen. Mein Gedächtnis ist mir in diesem Stücke so getreu, daß es sich durch keine andere Vorstellungen etwas von demjenigen nehmen läßt, was ich ihm einmal anvertraut habe." Nur mit sehr viel Unterbrechungen durch andere Geschäfte könne er aber seine Arbeit durchführen. Seine Ethik sollte nur auf die Aussprüche der Schrift, unter Beleuchtung durch die Erfahrungen d[es] eigenen Herzens, gegründet sein. Die Ausführung ist etwas breit, in allen verständlicher deutscher Sprache, mit „strenger, fast homiletischer Disposition jedes Paragraphen" (Henke [illegible]

Am gefeiertsten war M. zu seiner Zeit wegen seiner Wohlredenheit als Prediger, vgl. die Sammlungen „Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi, Bd 1—6, Hamb. 1725 ff. Letzte Ausgabe 1757 ff. Bd 7 „Heilige Reden, die bei außerordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden sind" 1743 (S. 291 [illegible]

Rede bei der Trauung Friedrich d. Gr.). Auf Gründlichkeit und Deutlichkeit war zunächst sein Absehen gerichtet. Sein Grundsatz war durch den Verstand auf den Willen zu wirken (vgl. „Anweisung erbaulich zu predigen"[2] S. 115 ff.). Er suche die Gedanken aus den Schalen der Worte hervorzuziehen und in ihr völliges Licht zu setzen, füge dann Beweis- und Bewegungsgründe hinzu und erläutere durch aus dem Leben gegriffene Bilder, um so alles recht begreiflich und eindringlich zu machen (Vorrede zu Heil. Red. 6, 26 ff.). Die gekünstelte Art der älteren Prediger lehnte er ebenso ab wie die deduzierende Weise der Wolfianer (S. 11 f.). Durch praktische Auswahl des Stoffes seiner Predigten, weit durchgeführte Disposition, Klarheit der Gedanken und Feinheit der Apologie wußte er die — soweit sie nicht pietistisch beeinflußt waren — der Kirche fremd gewordenen Gebildeten wieder heranzuziehen. Bei einem „kleinen Tribut an die Umständlichkeit seiner Zeit" redet er gerade in seinen Predigten „einen noch für die Gegenwart wesentlich mustergiltigen Stil" (v. Zezschwitz S. 365 f.). Man nannte ihn den Bourdaloue und Tillotson Deutschlands. Auch er entbehrt das von ihm bei letzterem vermißte „Feuer", aber seine Sorgfalt in rednerischer Formbildung ließ ihn für die deutsche Kanzelberedsamkeit epochemachend werden. Dazu kam die Gabe eines ausgezeichneten Vortrages. Seine Predigten wie seine homiletischen Anweisungen haben lange als Muster fortgewirkt.

Bonwetsch.

Mozarabische Liturgie s. d. A. Messe Bd XII S. 711,5.

Mozarabische Perikopen s. d. A. Perikopen.

Mühlen bei den Hebräern s. d. A. Brot Bd III S. 420,22 ff.

Mühlenberg, Heinrich Melchior, gest. 1787. — Quellen: Nachrichten von den vereinigten deutschen evangelisch-luth. Gemeinden in Nordamerika, absonderlich in Pennsylvanien, Halle, im Verlag des Waisenhauses, 1760—1787. Neue Ausgabe von Mann, Schmucker und Germann, 1. Bd, 1886; Documentary History of the Ministerium of Pennsylvania, 1748—1821, Philadelphia 1898. Publication Board of the General Council; Selbstbiographie, 1711—1743. Aus dem Missionsarchive der Franckeschen Stiftungen zu Halle. Mit Zusätzen und Erläuterungen von Dr. W. Germann, Allentown Pa. 1881; W. J. Mann, Life and Times of H. M. Mühlenberg, Philadelphia 1887; ders., H. M. Mühlenbergs Leben und Wirken, Philadelphia 1891.

Heinrich Melchior Mühlenberg, Doktor der Theologie (University of Pennsylvania), „der Patriarch der Lutherischen Kirche in Nordamerika", war geboren am 11. September 1711 zu Eimbeck, Hannover, und starb am 7. Oktober 1787 zu New-Providence (Trappe), Pennsylvania, etwa 27 englische Meilen von Philadelphia. Schon 1528 hatte sich seine Vaterstadt der Reformation angeschlossen, und ihr Name findet sich 1580 unter der Konkordienformel. Sein Geburtshaus wurde im Jahre 1826 bei einem großen Brande zerstört. Seine Eltern waren Nikolaus Melchior M. und Anna M. Kleinschmidt. Über die Familie ist wenig bekannt. Möglich, daß sie aus Böhmen eingewandert war und einem vor dem dreißigjährigen Kriege oft genannten altadeligen Geschlechte entstammte. Der Vater starb im Jahre 1723, die Mutter 1747. In den Lateinschulen von Eimbeck legte er den Grund zu seiner tüchtigen klassischen Bildung. Schon als Knabe zeigte er einen frommen Sinn, dem es mit dem Wahlspruch „Ora et Labora" ein rechter Ernst war. Im Jahre 1735 bezog er die neu gegründete Universität Göttingen, wo er im Umgang mit frommen Kommilitonen und durch die Freundschaft mit seinem verehrten Lehrer, Dr. theol. Oporin, unter entschieden religiösem Einfluß stand. In Gemeinschaft mit anderen gottesfürchtigen Studenten beteiligte er sich an der Armenschule in Göttingen, aus der später das von der theologischen Fakultät verwaltete Waisenhaus daselbst hervorgegangen ist. Er trat in intimen Verkehr mit Gliedern frommer adeliger Familien, besonders Graf Reuß XI. von Greiz, und kam dadurch in Beziehung zu den pietistischen Kreisen in Halle und den dortigen Franckeschen Stiftungen. Nachdem er im Frühjahr 1738 in Göttingen absolviert hatte, wirkte er ein Jahr lang als Lehrer in den Franckeschen Anstalten, wo besonders Professor Gotthilf August Francke, der Sohn des Gründers, einen entschiedenen Einfluß auf seine persönliche Entwickelung und auf den Gang seines späteren Lebens gewann. Die Väter in Halle hatten die Absicht, ihn auf das indische Missionsfeld, nach Bengalen, zu senden, aber ein durch den Grafen Reuß vermittelter Ruf brachte ihn im Jahre 1739, nachdem er in Leipzig ordiniert worden war, als Diakonus nach Großhennersdorf, wo Zinzendorfs Tante, die Baronin von Gersdorf, eine

Verwandte des Reußschen Hauses, das Patronatsrecht besaß. Auf einer Reise, die er im Jahr 1741 in Privatangelegenheiten unternahm, legte ihm Dr. Francke den Ruf an die drei pennsylvanischen Gemeinden (New-Providence, New-Hannover und Philadelphia) vor, der durch Dr. Ziegenhagen in London an ihn gekommen war. Es wurde ihm nicht leicht, sich in Großhennersdorf loszureißen, aber auf das Drängen seines väterlichen Freundes Francke nahm er den Ruf vorläufig auf drei Jahre an. Im Dezember 1741 nahm er seinen Abschied. Am 17. April 1742 traf er in London ein, wo ihm von Ziegenhagen die förmliche Berufung jener pennsylvanischen Gemeinden eingehändigt wurde. Nach neunwöchentlichem Aufenthalt in London, wo ihm der tägliche Verkehr mit Dr. Ziegenhagen, und der Umgang mit dem gelehrten Dr. Michaelis, dem nachmaligen Orientalisten in Göttingen, reichlichen Gewinn brachte, schiffte er sich am 11. Juni 1742 nach Amerika ein. Sein nächstes Reiseziel war Georgia, wo er die in der Nähe von Savannah, unter den Pastoren Bolzius und Gronau, angesiedelten Salzburger Kolonisten besuchen sollte. Die Seereise war lange und beschwerlich, und die Reisegesellschaft, mit Ausnahme einer Salzburger Familie, keineswegs angenehm und sympathisch. Nach 102 Tagen landete er in Charleston, Südkarolina, von wo ihn sein Kapitän mit einer Schaluppe nach Savannah weiter sandte. Dort traf er am Abend des zweiten Oktobers ein. Nach einer reich gesegneten Woche bei den frommen Salzburgern in Ebenezer und Umgegend kehrte er über Savannah nach Charleston zurück und schiffte sich dort am 12. November auf einem offenen Einmaster nach Philadelphia ein, wo er nach einer äußerst gefahrvollen Seereise am 25. November ankam.

Bei seinem Eintritt in die neue Welt stand Mühlenberg im 32. Lebensjahr, in junger aber wohl gereifter Manneskraft. Er besaß eine treffliche klassische Bildung, sprach das Lateinische fließend und verstand auch in holländischer und englischer Sprache zu predigen. Seine theologischen Kenntnisse waren gründlich und fest im lutherischen Bekenntnis gewurzelt. Die leicht-pietistische Tingierung, die er von Halle mitgebracht, that seinem Luthertum keinen Eintrag, und erwies sich als heilsames Salz in seiner pastoralen Seelenpflege der Einzelnen. Er war eine magnetische, würdevolle Persönlichkeit, nüchtern im Urteil, leutselig und gewandt im Umgang mit Hoch und Nieder, mit tüchtiger Menschenkenntnis und trefflichem organisatorischem Talent ausgestattet. Alles zusammen höchst nötige Gaben für seinen schweren Beruf, in die verwahrlosten, chaotischen Zustände der Lutheraner in Amerika Ordnung zu bringen und für ein gesundes entwickelungsfähiges kirchliches Leben festen Grund und Boden zu legen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts bildete das deutsche Element die Hälfte der stark gemischten weißen Bevölkerung der damaligen Provinz Pennsylvania. Mennoniten, Inspirierte, Schwenckfelder, Gichtelianer und andere Sekten waren stark vertreten, ebenso die Reformirten. Aber weitaus die Mehrzahl der deutschen Einwanderer waren Lutheraner. Für ihre religiösen Bedürfnisse war so gut wie gar nicht gesorgt. Da und dort tauchten Vagabunden auf, die sich für Pastoren ausgaben, oder auch frühere Pastoren, die in der alten Welt eine anrüchige Vergangenheit hinter sich hatten und sich nun als Hirten den Schafen aufdrängten, deren Wolle sie begehrten. So der alte Valentin Kraft, ein in Zweibrücken seines Amtes entsetzter Prediger, der im östlichen Pennsylvanien einen großen Einfluß erlangt hatte. Schon im Jahre 1733 hatten sich die drei oben genannten Gemeinden, Neu Hannover (Falkner, Schwamm), Neu-Providence (Trappe) und Philadelphia an Dr. Ziegenhagen in London und Dr. Francke in Halle gewendet mit der dringenden Bitte um treue lutherische Pastoren. Jahre lang hatten sich die Verhandlungen hingezogen und die Geduld der amerikanischen Lutheraner war auf eine harte Probe gestellt. Da trat nun, gerade ein Jahr vor Mühlenbergs Ankunft, Ludwig Zinzendorf, unter dem Namen eines Grafen von Thürnstein in Pennsylvanien auf. Bethlehem, das amerikanische Herrnhut, wurde im Jahre 1741 gegründet. Aber Zinzendorf begnügte sich nicht damit, den bestehenden religiösen Denominationen durch diese Gründung eine neue hinzuzufügen. Mit seinem Rufe „Her zu mir, wer dem Herrn gehört" suchte er eine Art höherer Einigung aus allen christlichen Benennungen herzustellen, d. h. von allen Gemeinschaften den Rahm abzuschöpfen. Besonders aggressiv war er den Lutheranern gegenüber. Er spielte sich als ihr wohlbestallter Superintendent auf und richtete durch persönliche Eingriffe und durch herrenhutische Emissäre große Verwirrung in lutherischen Gemeinden an. So ganz besonders in Philadelphia. Mühlenberg hatte denn die schwierige Aufgabe, nach beiden Seiten hin seinen Beruf als ordentlicher lutherischer Pastor zur Geltung zu bringen, jenen unwürdigen Eindringlingen gegenüber, wie sie in Valentin Kraft repräsentiert waren, und diesem Großen im Reich Gottes gegenüber, dem natürlich in jener [illegible] Zu-

der kirchlichen Verwirrung viele ernstere Seelen in bester Meinung zugefallen waren. Wenige Wochen nach seiner Ankunft hatte M. nach beiden Seiten hin die Dinge zur Klärung und Krisis gebracht und mit seiner ruhigen, maßvollen aber festen Weise das Feld behalten. Kraft, der sich, als er ihn nicht einschüchtern konnte, an seine Rockschöße zu klammern suchte, war abgeschüttelt. Zinzendorf, der in einem „Examen Rigorosum" den rechtmäßig berufenen lutherischen Pastor sehr von oben herab zu behandeln versuchte, wurde von M. in würdigster Haltung in die Schranken gewiesen, in einer denkwürdigen Unterredung vom 30. Dezember 1742, die M. selbst verbotenus aufgezeichnet hat. Schließlich wurde der Graf vom Bürgermeister der Stadt aufgefordert, den Lutheranern von Philadelphia ihr Kirchenregister zurückzugeben. Zinzendorf gab eine ausweichende Antwort, verließ die Stadt am 1. Januar 1743, und kehrte nach Europa zurück. Schon vorher hatten die drei Gemeinden M. förmlich als ihren rechtmäßig berufenen Pastor anerkannt, die Philadelphier besonders unter Mitwirkung des betagten schwedischen Pastors Peter Tranberg, wie denn die Schweden überhaupt von Anfang an sich gegen Zinzendorf ablehnend, zu M. aber freundlich stellten.

Mit großer Hingebung ging M. nun an seine Arbeit der „Ecclesia Plantanda" in diesem Abendlande. Der Dienst an den drei Gemeinden über eine Entfernung von nicht weniger als 36 englischen Meilen (etwa 45 Kilometer), war äußerst beschwerlich. Straßen gab es noch keine, ebenso wenig Brücken über die oft reißend geschwollenen Flüsse. Roß und Reiter waren nicht selten in Lebensgefahr. Der Jugend — darunter 17—20jährigen ABC-Schützen — widmete er sich treulich als Lehrer. Bei der Abendmahlsanmeldung wurde evangelische Zucht geübt. Älteste und Vorsteher wurden eingesetzt, der Bau von Schulhäusern und Kirchen wurde unternommen und geleitet. Sein Eifer und seine Treue gewannen ihm rasch die Herzen von Jung und Alt. Bald suchten auch andere Gemeinden seinen Rat und seine Beihilfe in ihren kirchlichen Nöten, wie Tulpehocken, westlich von dem heutigen Reading in Pennsylvanien, die Raritangemeinden in New-Jersey, die er in den ersten sechs Jahren seines amerikanischen Aufenthalts dreimal besuchte, die Lutheraner im südwestlichen Pennsylvanien, an der Grenze von Maryland (bei dem heutigen Frederik) und selbst die Pfälzer Gemeinden am oberen Hudson, und die holländischen Lutheraner in New-York, denen er zwei Sommer nacheinander als Pastor diente. Obwohl er sich möglichst streng innerhalb der Grenzen seines lokalen Berufs zu halten suchte, vermochte er sich unter den Umständen einer stetigen Erweiterung seines Wirkungskreises nicht zu erwehren, der sich allmählich über fast alle Lutheraner der nordamerikanischen Provinzen ausdehnte.

Von Anfang an hatte er in seiner Korrespondenz mit den Vätern in Halle darauf gedrungen, daß ihm neue tüchtige Kräfte nachgesandt werden sollten. Am 26. Januar 1745 kamen zu seiner großen Freude Pastor Peter Brunnholz aus Nübühl in Schleswig (gest. 1757) und die zwei Katecheten Nikolaus Kurz und Johann Helfrich Schaum, Söhne von frommen deutschen Schulmeistern. Sie teilten sich mit M. in die Arbeit und halfen neue Stationen und Filialgemeinden gründen. Schon im Juni 1745 übernahm Brunnholz die Philadelphier Gemeinde, während M. Providence und Neu-Hannover mit den zahlreichen Filialen bediente. Dort gründete er sich jetzt auch seinen eigenen Hausstand in glücklicher reich gesegneter Ehe mit Anna Weiser, der Tochter des berühmten Konrad Weiser jun., der als Indianeragent und Dolmetscher bei der Provinzialregierung in höchstem Ansehen stand. Den oben genannten Gehilfen folgten mit der Zeit noch andere tüchtige Männer, die ebenfalls von Halle nachgesandt wurden, darunter J. Fr. Handschuh (1748), Joh. Fr. Schmidt und Just. H. Chr. Helmuth (1769) und, der gelehrteste und bedeutendste von allen, Joh. Christoph Kunze (1770), der M.s Schwiegersohn wurde.

Ein Schritt von größter Wichtigkeit und Tragweite war die von M. veranlaßte Gründung der ersten lutherischen Synode von Nordamerika, genannt das „Ministerium von Pennsylvanien und benachbarten Staaten". Sie fand statt bei Gelegenheit der Einweihung der a. 1743 begonnenen St. Michaeliskirche in Philadelphia am 14. August 1748. Am folgenden Tage wurde der Kandidat Kurz zum Predigtamte ordiniert — die erste synodale Ordination in der lutherischen Kirche Nordamerikas. Die Abgeordneten der Gemeinden berichteten über den Zustand derselben. Die Parochialschulen wurden gründlich besprochen und die liturgische Gottesdienstordnung festgestellt mit dem Verständnis, daß die Pastoren an dieselbe gebunden sein sollten. Bis zum Jahre 1786 war dieselbe aber nur im Manuskript vorhanden. Die Schweden, die überhaupt M.s Werk auf alle Weise gefördert hatten, beteiligten sich an der Eröffnung der Synode durch ihren Probst Sandin. Und in späteren Jahren hatte M. an dem trefflichen schwedischen Probst

Karl Magnus Wrangel de Saga einen innigen persönlichen Freund, und in allen kirchlichen Fragen und Schwierigkeiten einen weisen und zuverlässigen Ratgeber.

Im Herbst 1761 hielt es M. für seine Pflicht, nach Philadelphia überzusiedeln, wo die schwierigen Zustände der Gemeinde seine persönliche Gegenwart nötig machten. Brunnholz war nämlich im Juni 1757 gestorben, und im November wurde Handschuh, früher in Germantown, zu seinem Nachfolger bestellt, ein wohlmeinender, eifriger Mann, aber viel zu sehr Gefühlsmensch, und ohne die praktische Weisheit und Nüchternheit, Festigkeit und Selbstständigkeit, wie sie für den Pastor der Gemeinde unumgänglich nötig waren. Die Oberleitung der Gemeinde, die bis dahin keine förmliche Konstitution hatte, lag in den Händen des Kollegiums der Ältesten und Vorsteher, die auf Lebenszeit erwählt waren und sich im Fall einer Stellenerledigung durch Kooptation ergänzten. Die Gemeinde selbst war so von der Leitung ihrer Angelegenheiten fast ganz ausgeschlossen, was vielfachen Grund zur Unzufriedenheit gab, besonders in Sachen der Finanzverwaltung, Schulbau, Kirchenbau und Schuldenbelastung. Handschuh stellte sich in allen Fragen unbedingt auf seiten seiner Ältesten und verdarb es dadurch mit den übrigen Gemeindegliedern. Es trat allmählich eine Spannung ein zwischen ihm und der Mehrzahl der Gemeindeglieder, und schließlich auch zwischen ihm und M., dessen Rat er nicht gelten ließ. Da eine beträchtliche Anzahl der Unzufriedenen aus Württembergern bestand, kam der Hannoveraner Mühlenberg damals zu dem seltsamen Epithet „der Schwabenpfarrer". Nach wiederholten Besuchen, die M. im März, April und Mai 1761 in Philadelphia machte, um die Eintracht in der Gemeinde wiederherzustellen, gab er endlich, im August 1761, der einstimmigen Bitte der Gemeinde nach, als erster Pfarrer wieder seinen Wohnsitz unter ihnen zu nehmen. Am 29. Oktober traf er mit Weib und Kind in Philadelphia ein. Ein Jahr nachher legte er der Gemeinde den in Gemeinschaft mit Propst Wrangel und Pastor Handschuh ausgearbeiteten Entwurf einer Gemeindeordnung vor, die in kurzer Zeit von etwa 500 Familienvätern unterzeichnet wurde. Sie steht in allen wesentlichen Punkten bis zum heutigen Tage in Kraft und hat vielen lutherischen Gemeinden in Pennsylvanien und weiterhin als Muster gedient. Der Kirchenrat, zu dem die Pastoren ex officio gehören, hat nach dieser Ordnung die Leitung der Gemeindeangelegenheiten und ist vor dem Gesetz die „Korporation", die die Gemeinde vertritt. Aber die Glieder desselben werden regelmäßig von der Gemeinde erwählt. Durch M.s Rückkehr und die Annahme dieser Gemeindeordnung wurde allmählig der Friede und das Vertrauen wieder hergestellt, und die Gemeinde fühlte sich stark genug, a. 1766 zum Bau einer zweiten Kirche, ganz nahe bei der St. Michaeliskirche, zu schreiten, der Zionskirche, die über 2000 Menschen faßte und lange Zeit für das größte und schönste Gotteshaus in Nordamerika galt. In ihr wurde nach Washingtons Tode a. 1799 vom Kongreß der Vereinigten Staaten, deren Hauptstadt Philadelphia damals war, die Gedächtnisfeier für den ersten Präsidenten der Republik gehalten. Leider haben in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts die beiden historischen Kirchen, St. Michaelis und Zions, dem wachsenden Geschäftstrieb der Großstadt weichen müssen. Fabriken und Handelshäuser haben ihre Stelle eingenommen. 15 Jahre verblieb nun M. inmitten der Philadelphiagemeinde. Beim Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges, a. 1776 zog er sich wieder nach Providence zurück. Aber erst 1779 wurde seine förmliche Resignation von der Philadelphiagemeinde angenommen, mit dankbarer und ehrender Anerkennung seiner eminenten Verdienste.

Im Anfang der siebziger Jahre hatte er noch einmal die weite und beschwerliche Reise zu den Salzburger Kolonisten in Ebenezer, Georgia, unternommen. Dort waren zwischen den Pastoren Rabenhorst und Triebner Schwierigkeiten ausgebrochen und Dr. Joh. Aug. Urlsberger, der nach dem Tode seines Vaters Samuel Urlsberger (1772) die Leitung der Salzburger Kolonien übernommen hatte, ersuchte und bevollmächtigte M. als Unparteiischer die Sache zu schlichten. Auch von Dr. Ziegenhagen in London wurde dieses Ansuchen unterstützt. Am 27. August 1771 schiffte sich M. mit Frau und Tochter nach Charleston ein. In den Halleschen Nachrichten hat er nur vorübergehend dieser Reise gedacht, wahrscheinlich weil er die Freunde der Sache in Deutschland nicht durch jene Mißhelligkeiten beunruhigen wollte. In seinen Tagebüchern hat er aber sehr ausführlich darüber berichtet. Am 8. September traf er in Charleston ein und war während seines Aufenthalts daselbst der Gemeinde in Charleston und den Lutheranern in Südkarolina mit Rat und That von großem Nutzen und Segen. Am 26. Oktober wurde die Reise nach Savannah fortgesetzt, wo er von dem reformierten Pastor Dr. Joachim Zubly freundlichst aufgenommen wurde. Bis zum Februar war er dann in Ebenezer und Umgegend beschäftigt, die Streitpunkte zu untersuchen, den Frieden herzustellen und die Ge-

meinden zur Annahme einer Konstitution zu bewegen, eine Arbeit, die er selbst als ein „wahres Martyrium“ beschreibt. Er mußte sich überzeugen, daß Rabenhorst Triebner gegenüber wesentlich im Rechte sei. Letzterer wurde dann auch später von der Gemeinde selbst abgesetzt. Am 17. Februar schifften sich die Reisenden wieder nach Philadelphia ein, das sie nach einer stürmischen Seereise am 6. März erreichten.

Das letzte Jahrzehnt seines Lebens brachte M. in der Stille seiner Landgemeinden zu, die er noch nach Kräften mit Wort und Sakrament bediente, was ihm aber bei zunehmender Schwerhörigkeit immer beschwerlicher wurde. In dieser Zeit arbeitete er den Entwurf zu dem ältesten Pennsylvanischen Gesangbuch (1786) aus, das heute noch das Mühlenbergsche heißt und das, obwohl etwas stark unter dem Einfluß des Hallensischen Geistes stehend, das beste Gesangbuch im Osten Amerikas war, bis es (1877) durch das treffliche Kirchenbuch des Generalkonzils ersetzt wurde.

„Mühlenberg hat die Last einer Ecclesia nicht plantata, sondern plantanda unter den drückendsten Verhältnissen getragen. Außer der Zerfahrenheit der Zustände, der Verwilderung der Leute, der Schwierigkeit, die verschiedenen Elemente, aus allerlei Gegenden des Vaterlandes hier zusammengewürfelt, einer ungewohnten Freiheit genießend, in kirchliche Zucht und Ordnung zu bringen, außer dem Mangel jeglicher Hilfe des Brachium saeculare, war noch die Bosheit und der Widerstand fleischlich gesinnter Pastoren, die, wo sie nur konnten der Arbeit M.s entgegenwirkten und besonders anfangs der fünfziger Jahre in mehreren Gemeinden Rebellion gegen bessere Ordnung stifteten, in aller Geduld und Weisheit zu überwinden. Und auch aus dem eigenen Lager erwuchs ihm, besonders in den ersten Jahrzehnten, durch die Taktlosigkeit einzelner Synodalen nicht wenig Verdruß. Sie alle miteinander überragte er an Mannhaftigkeit, organisatorischem Talent, pastoraler Weisheit, eigentümlicher Predigtgabe, Gediegenheit des Charakters, Bedeutung der ganzen Persönlichkeit bei weitem . . . . Bei aller religiösen Wärme und praktischer Katholizität trug M. den Bekenntnisschriften und der ganzen Eigentümlichkeit des Luthertums im Synodalwesen, in Gemeindeordnungen, in allen konstitutiven Akten stets gehörige Rechnung. Hervortretenden Anträgen, die lutherischen Gemeinden in nähere Verbindung mit der anglikanischen Kirche — Ecclesia lutherizans — bringen zu wollen, wich er mit gutem Bedachte aus, wie er überhaupt bei aller Weitherzigkeit im persönlichen Umgang ein entschiedener Gegner eines erkünstelten, innerlich unwahren Unionismus war“. (Dr. W. J. Mann, Lutherische Kirche in Nordamerika. Art. in der 2. Aufl. der PRE Bd XVIII S. 197 ff.)

Am Sonntag Morgen, den 7. Oktober 1788, ging er zur ewigen Ruhe ein, mit Paul Gerhardts Vers auf den Lippen „Mach End, o Herr, mach Ende an aller unsrer Not 2c.“. Die Philadelphiagemeinde wollte seine Leiche unter der Kanzel der Zionskirche bestattet haben, aber die Familie entschied sich für den Gottesacker bei der Augustuskirche in New-Providence, die heute noch unverändert steht. Dort wurde er am 10. Oktober beerdigt. Gedächtnisreden wurden in Philadelphia von Dr. Helmuth, in New-York von Dr. Kunze gehalten, die beide im Druck erschienen. Auf seinem Grabstein stehen die treffenden, prophetischen Worte:

Qualis et quantus fuerit
Non ignorabunt sine lapide
Futura saecula.

Noch heute steht die Familie Mühlenberg, zahlreich verzweigt, in hoher Achtung und hat ihre Vertreter in der Kirche, an hohen wissenschaftlichen Anstalten und in verschiedenen Kreisen des gesellschaftlichen und geschäftlichen Lebens. Von M.s Söhnen sind besonders drei hervorragend geworden, die er in Halle erziehen ließ und fürs Predigtamt bestimmt hatte. Joh. Peter Gabriel, geboren 1746, ordiniert im Jahr 1768, Pastor in New Jersey, und später in Woodstock, Virginia. Für den Dienst in Virginia mußte er sich a. 1772 von dem Bischof von London die anglikanische Weihe geben lassen. Im Januar 1776 vertauschte er den Priesterrock mit der Uniform, zog an der Spitze eines Regiments in den Kampf gegen England, stieg zum General in der amerikanischen Armee auf, und erwarb sich Washingtons bleibende Freundschaft. Nach dem Krieg wurde er Vicegouverneur von Pennsylvanien, Kongreßmitglied und Senator. Er starb in Philadelphia 1. Oktober 1807.

Der zweite Sohn war Friedrich August Konrad, geboren 1750, ordiniert a. 1770, Pastor der Christuskirche in New-York, Gründer des New-York-Ministeriums. Später trat er in den Staatsdienst über, wurde Kongreßmitglied, Präsident der Legislatur von Pennsylvanien, Präsident der Konvention, die die Konstitution der Vereinigten Staaten

ratifizierte. Auch dem ersten und dritten Kongreß präsidierte er als Speaker. Er starb in Lancaster a. 1801.

Der jüngste Sohn, Gotthilf Heinrich Ernst, geboren 1753, ist der einzige, der beim Predigtamte blieb. Er wurde a. 1770 ordiniert, assistierte seinem Vater, wurde a. 1774 dritter Pastor der Philadelphiagemeinde. Von 1780 bis 1815 war er Pastor der Trinitatiskirche zu Lancaster, Penna. In weiteren wissenschaftlichen Kreisen hat er sich als hervorragender Botaniker einen Namen gemacht. **Adolph Späth.**

Mühlhäußer, D. Karl August, gest. 1881. — Joh. Reinmuth, Karl Aug. Mühlhäußer, Heilbronn 1882 (Zeitfragen des christl. Volkslebens Bd VIII, H. 1 u. 2).

Geboren am 26. Februar 1825 zu Kleinkems in Baden, erhielt M. den ersten wissenschaftlichen Unterricht von seinem 1848 als Dekan in Bretten verstorbenen trefflichen Vater. Später besuchte er das Gymnasium und nach dessen Absolvierung vom Herbste 1843 an die Universität zu Heidelberg, wo besonders Rich. Rothe auf ihn Einfluß gewann. Wenn M. im Jahre 1878 Rothes praktische Erklärung des ersten Johannesbriefes herausgab, so wollte er damit, wie er erklärte, der Dankbarkeit gegen seinen hochverehrten Lehrer öffentlich Ausdruck geben. Nachdem er im Frühjahre 1847 die theologische Prüfung mit Auszeichnung bestanden hatte, war er zuerst als Vikar in Eppelheim und dann als Stadtvikar in Karlsruhe thätig, wo er, seit 1851 unter dem Titel eines Hof- und Stadtdiakonus, eine gesegnete Wirksamkeit entfaltete. 1854 folgte M. einem Rufe als Pfarrer nach Sulzfeld und gewann in dieser damals an zahlreichen Schäden krankenden Landgemeinde durch treue Seelsorge bald die Herzen seiner Pfarrkinder.

Schon als Student war M. in nähere Beziehungen zu Karl Ullmann getreten, welcher später auf der von ihm ins Leben gerufenen Durlacher Konferenz und von 1853 an als Prälat Gelegenheit hatte, M.s hervorragende Begabung und reiche Arbeitskraft kennen und schätzen zu lernen. Ullmann war es auch, der im Februar 1857 die Berufung des jungen Pfarrers in den Oberkirchenrat, zunächst als Assessor, erwirkte. Rasch arbeitete sich M. in seine neue ausgedehnte Thätigkeit ein und führte namentlich das ihm übertragene Referat über das Volksschulwesen bis zum Jahre 1862, in welchem dessen Leitung an den Oberschulrat überging, mit Gerechtigkeit, Wohlwollen und auch von vielen Lehrern anerkannter Sachkenntnis. Bald nach M.s Eintritt in den Oberkirchenrat kamen für denselben schwere Zeiten. Die 1855 zum erstenmal seit zwölf Jahren berufene Generalsynode hatte den von Ullmann bearbeiteten neuen Katechismus und eine neue biblische Geschichte einstimmig angenommen und, wenn auch nicht ohne Widerspruch, ihre Zustimmung zu einer neuen Formulierung des Bekenntnisstandes erteilt, durch welche die Augsburger Konfession, der lutherische und der Heidelberger Katechismus „in ihrer übereinstimmenden Bezeugung der Grundlehren heiliger Schrift" als Bekenntnisse der badischen Landeskirche anerkannt wurden. Die ebenfalls angenommene neue Gottesdienstordnung war nur deshalb noch nicht eingeführt worden, weil die Synode in dem neuen Kirchenbuche auch die Neben- und Kasualgottesdienste geregelt wissen wollte, welche in dem 1855 vorgelegten Entwurfe nicht berücksichtigt worden waren. Die Diöcesansynoden des Jahres 1857 drängten auf baldige Ingebrauchnahme der vervollständigten neuen Agende, welche dann 1858 genehmigt wurde. Während aber bis dahin eine Opposition dagegen kaum laut geworden war, erhob sich nunmehr ein mit allen Mitteln politischer Agitation geleisteter Widerstand, der in Verbindung mit dem von denselben Männern geleiteten Kampfe gegen das, allerdings jeden Evangelischen zum Widerspruch herausfordernde, Konkordat von 1859 schließlich zum Sturze der badischen Regierung führte. Die neue Gottesdienstordnung selbst wurde zwar nicht beseitigt, aber das Ministerium der „neuen Ära" mit Dr. Lamey an der Spitze, welches der Opposition entgegenkommen wollte, begehrte mit Entschiedenheit die Berufung eines gemäßigt liberalen Mannes, des späteren Prälaten Doll, in das Kirchenregiment, aus dem dafür der positive Oberkirchenrat Heintz ausscheiden sollte. Als es Ullmann nicht gelang, das zu verhindern, gaben er und Oberkirchenrat D. Bähr ihre Entlassung, welche ihnen Ende 1860 auch bewilligt wurde. Ullmann wurde durch Holtzmann, Bähr durch Doll ersetzt. M. aber, obwohl er im übrigen auf Ullmanns Seite stand, hielt es für Pflicht, auf seinem Posten auszuharren, so lange das Bekenntnis der Kirche nicht angetastet werde. Noch fast vier Jahre blieb er, seit Anfang 1861 als Oberkirchenrat, ein angesehenes Mitglied der Kirchenbehörde, in welcher er noch manchen heilsamen Einfluß üben konnte. An der 1861 eingeführten neuen Kirchenverfassung erkannte er an, daß sie die Kirchenglieder zur Selbstbeteiligung heranziehe, [illegible]

dauerte aber, daß die anzustrebende Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche durch sie nur in sehr unvollkommener Weise durchgeführt werde. Besonders mißbilligte er, daß die geistlichen Mitglieder der Generalsynode nur durch die Geistlichen und die weltlichen nur durch weltliche Wahlmänner gewählt werden sollten, und begehrte die Wahl beider durch die Diöcesansynoden als solche. Bei der Generalsynode, zu deren Mitglied er von dem Großherzoge ernannt wurde, trat M. entschieden für seinen Standpunkt ein und enthielt sich, als er mit seiner Anschauung nicht durchdrang, schließlich der Abstimmung, weil er zwar den Grundsätzen der neuen Verfassung, nicht aber wichtigen Einzelheiten in derselben zustimmen zu können glaubte. Sein festes und parlamentarisch geschicktes Auftreten auf der Synode nötigte auch den Gegnern Anerkennung ab.

Auf die Dauer war indessen M.s Stellung in dem Oberkirchenrate nicht haltbar. Als im Februar 1864 Doll aus demselben ausschied, um das Amt eines Hofpredigers zu übernehmen, und durch den jungen Lic. Hausrath ersetzt werden sollte, glaubte M. mit einem so radikalen Theologen nicht in demselben Kollegium zusammenwirken zu können. Er entschloß sich, seine Entlassung aus dem Oberkirchenrate zu nehmen und in die Stellung eines einfachen Pfarrers zurückzutreten, mußte jedoch zunächst im Amte bleiben, bis er im Oktober 1864 zum Pfarrer in Wilferdingen, einer zwischen Karlsruhe und Pforzheim gelegenen einfachen Landgemeinde, gewählt wurde. Einen inzwischen durch Dr. Fabri in Barmen an ihn ergangenen Ruf nach Südafrika, um dort die von der rheinischen Mission gegründeten, nun zur Selbstständigkeit reifen, Gemeinden zu organisieren, lehnte er ab. Am 22. November 1864 zog er in Wilferdingen auf. Rang und Titel eines Oberkirchenrates wurden ihm belassen. Bis dahin hatte er in der Kirchenbehörde Sitz und Stimme behalten und in manchen Fragen seiner von der Mehrheit abweichenden Anschauung entschieden Ausdruck gegeben. Das geschah besonders bei dem am 17. August 1864 in einer gemeinsamen Sitzung des Oberkirchenrats und des Generalsynodalausschusses beschlossenen abweisenden Bescheide auf den Protest von 119 badischen Geistlichen gegen Schenkels Charakterbild Jesu und dessen Stellung als Direktor des Heidelberger Seminars. Er bekämpfte denselben als unverträglich mit dem Wesen der Kirche und verderblich für die badische Landeskirche. Nach den in dem Bescheide aufgestellten Grundsätzen sei eine Lehrnorm in der Kirche überhaupt nicht mehr nötig und eine Lehraufsicht undurchführbar. Die ganze geschichtliche Entwickelung der Kirche werde damit preisgegeben und jede gemeinsame Basis des Glaubens ihr abgesprochen. (Vgl. M.s Votum in dieser Sitzung bei Reinmuth S. 32 ff. und seine Rede in der Durlacher Konferenz am 2. Mai 1865 S. 39 ff.)

In Wilferdingen wieder zum schlichten Landpfarrer geworden, erfüllte M. bis zu seinem Tode die durch sein Amt ihm auferlegten Pflichten mit gewissenhafter Treue. Nicht bloß auf seine Predigten an Sonn- und Festtagen, die er alle niederschrieb, sondern auch auf die von ihm in der Woche gehaltenen Bibelstunden bereitete er sich sorgfältig vor. Mit Rat und That stand M. in allen Lebenslagen seinen Gemeindegliedern zur Seite, welche die ihnen bewiesene Liebe durch dankbare Anhänglichkeit vergalten. Aber neben dieser Wirksamkeit in dem stillen Dorfe konnte der arbeitsfreudige Mann nunmehr auf verschiedenen Gebieten eine ausgebreitete und erfolgreiche Thätigkeit entfalten, von der er sich bisher, teils wegen Mangels an Zeit, teils aus Rücksicht auf seine Stellung im Oberkirchenrate, hatte zurückhalten müssen. In den kirchlichen Kämpfen der nächsten Jahre wurde er nun der anerkannte Führer der „positiven“ Partei. In einem Vortrag über „die heutige kirchliche Lage“ auf der Durlacher Pfarrkonferenz, an der er seit seinem Eintritte in den Oberkirchenrat nicht mehr teilgenommen hatte, rief er unter scharfer Kennzeichnung der sich entgegenstehenden Richtungen bereits am 2. Mai 1865 alle auf positivem Grunde Stehenden zur Sammlung auf. Die nächste Frucht dieser Rede war die festere Organisation der „Pfarrkonferenz“, aus welcher später die Geistliche und Laien umfassende, jährlich zweimal in Durlach, Heidelberg oder Offenburg tagende, „evangelische Konferenz“ hervorging. In die Generalsynode von 1867, in welcher sich die beiden Richtungen schroff entgegenstanden, wurde er von den Geistlichen der Diöcese Wertheim entsendet. Bei den Verhandlungen über den erwähnten kirchenregimentlichen Erlaß in dem Schenkelschen Streite vermochte er zwar mit seinen Anträgen nicht durchzudringen, machte aber durch eine in dieser Sache gehaltene, durch freimütige Entschiedenheit in der Sache ebenso wie durch weitherziges Entgegenkommen gegen die Personen ausgezeichnete Rede in und außerhalb der Synode einen so tiefen Eindruck, daß wie es scheint mit infolge dieser Rede dem Mehrheitsbeschlusse der Synode, welcher jenen Erlaß für „gerechtfertigt und den kirchenrechtlichen Bestimmungen der badischen Landeskirche ent-

sprechend" erklärte, die landesherrliche Sanktion stillschweigend versagt blieb. In der nächsten Generalsynode, der „Friedenssynode" von 1871, an welcher M. wieder als eines der hervorragendsten Mitglieder teilnahm, traten die prinzipiellen Gegensätze mehr in den Hintergrund, da die hier beschlossene Konfirmations- und Trauordnung ebensowenig wie die neue theologische Prüfungsordnung und die Einrichtung von Militärkirchengemeinden zu solchen Erörterungen Anlaß bot. Dagegen brachte die Generalsynode von 1876, in welcher der Katechismus von 1855 wieder beseitigt wurde, neue Kämpfe, in denen es M. mit seinen Freunden gelang, bei den Verhandlungen über Parallelformulare bei Taufe und Konfirmation wenigstens die Beibehaltung des apostolischen Glaubensbekenntnisses in allen Formularen, wenn auch nur mit einer referierenden Eingangsformel, durchzusetzen.

Wie an den kirchlichen, so nahm M. auch an den politischen Kämpfen jener Zeit lebendigen Anteil. Als Mitglied des badischen Landtags, welchem er von 1867 bis 1871 und dann wieder von 1879 bis zu seinem Tode angehörte, bewies er sich als ebenso sachkundigen wie schlagfertigen und beredten Parlamentarier. Die Ausschreitungen des Liberalismus im Kulturkampfe führten ihn dazu, sich im Jahre 1876 an der Gründung der deutsch-konservativen Partei zu beteiligen, deren damals aufgestelltes Programm in wesentlichen Punkten auf ihn zurückzuführen ist. Bis zu seinem Ende trat er durch Wort und That für die hier verfochtene Sache ein und ließ sich auch durch mancherlei Enttäuschungen den Mut nicht rauben, wie er einmal sagte, durch die Liebe zu unserem Volke immer wieder an die Arbeit getrieben. Von dieser Liebe zum Volke geleitet stellte M. auch seine gewandte Feder gerne in den Dienst der Presse, deren hohe Bedeutung für die Gestaltung des Volkslebens seinem scharfen Blicke nicht entging. Schon vorher ein eifriger Mitarbeiter verschiedener kirchlicher und politischer Zeitschriften, beteiligte er sich 1867 an der Gründung der „Warte", einer badischen konservativen Zeitschrift, aus welcher später (1876) die „Deutsche Reichspost" hervorging. Im Jahre 1876 rief er mit Geffken die „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" ins Leben, in denen in gediegenen Flugschriften die wichtigsten Fragen der Gegenwart im Geiste des Evangeliums erörtert und die sich daraus für unsere Zeit ergebenden Aufgaben und Pflichten dargelegt werden sollten. Gleich die erste dieser Broschüren mit dem Titel „Christentum und Presse" stammte aus M.s Feder und betonte unter eingehender Darstellung der hier bestehenden Verhältnisse und in weiterer Ausführung von Gedanken, die er schon 1871 in zwei zu Heidelberg und Frankfurt gehaltenen Vorträgen ausgesprochen hatte, energisch die Pflicht, im Geisteskampfe der Gegenwart durch die Presse für die christliche Weltanschauung einzutreten. So fleißig aber M. an christlichen Zeitschriften und der Tageslitteratur mitarbeitete, so ist er doch zur Herausgabe eines größeren Werkes nicht gekommen. Die bedeutendsten der sehr zahlreichen von ihm verfaßten Broschüren und größeren Artikel in Zeitschriften werden von Reinmuth (a. a. O. S. 79) angeführt.

Besondere Verdienste hat sich M. um die Förderung der inneren Mission in Süddeutschland erworben. An allen Werken derselben an den Orten seines Wirkens und in ganz Baden nahm er lebendigen Anteil, verschiedene regte er selbst an und stellte bereitwillig seine Kraft in deren Dienst. Die heute noch mit Segen bestehende „südwestdeutsche Konferenz für innere Mission" hat zwar nicht, wie Reinmuth (a. a. O. S. 53) annimmt, M. gegründet, sondern der geistvolle und feine Dekan Lyncker von Speyer (gest. 1895), auf dessen Einladung im Herbste 1864 eine Anzahl von Freunden der inneren Mission aus Baden, Hessen, Württemberg und der Pfalz in Heidelberg zusammentrat, um über einen engeren Zusammenschluß der Freunde der inneren Mission in den genannten Gebieten zu beraten. Aus dieser Zusammenkunft erwuchs dann die südwestdeutsche Konferenz, welche zuerst am 21. Juni 1865 unter Lynckers Vorsitz in Bruchsal tagte. Dagegen war M., der seit 1867 auch dem Centralausschusse für innere Mission angehörte, eines der thätigsten Mitglieder, ja wie sein Nachfolger im Vorsitze, der spätere Prälat Schmidt 1881 nicht ohne Berechtigung von ihm sagte, die Seele der genannten Konferenz, welcher er auch von 1870 bis 1872 und dann wieder 1880 präsidierte. (Vgl. F. J. Krieg in den Monatsblättern für innere Mission, Karlsruhe 1902, Augustheft.)

1879 von einem ernsten Nierenleiden befallen, blieb M., auch als er bereits schwer leidend war, in voller Thätigkeit in seinem Amte, in welchem eine zu Wilferdingen gerade herrschende Typhusepidemie seine Kraft noch besonders in Anspruch nahm. Am 21. Januar 1881 verschied er sanft, nachdem er noch an Weihnachten und Neujahr gepredigt hatte. Eine für den 9. Januar niedergeschriebene Predigt hatte er nicht mehr zu halten vermocht. Seine dankbare Gemeinde setzte „dem treuen Seelsorger" den Grabstein. Seit 1851 hatte M. in glücklicher Ehe mit Julie Wilhelmine Gockel aus Karls-

ruhe gelebt. Dieselbe schenkte ihm eine Tochter und vier Söhne, von denen ihm der älteste 1877 im Tode vorausging. Die theologische Fakultät Bonn hatte 1868 auf Hundeshagens Antrag M.s Verdienste durch Verleihung der Würde eines Doktors der Theologie anerkannt. An M.s Sarge konnte Prälat Doll mit Recht die Einsicht im Rat und Be- 5 harrlichkeit im Handeln, die Vielseitigkeit seiner Arbeitsgebiete und Sorgfalt für das Nächstliegende, die theologische Bildung und Tüchtigkeit als Pfarrer rühmen, die ihn auszeichnete, nicht minder aber seine religiöse Wärme und Überzeugungstreue, seine Charakterfestigkeit und seinen weitherzigen Sinn, welche auch seine Gegner anerkennen mußten.

Rey.

10 **Müllensiefen,** Julius, gest. 1893. — Paul Müllensiefen, Prediger D. J. M., in Deutsche evangel. Blätter, 19. Jahrg. (1894) S. 158 ff.; G. Rietschel, J. M. in Daheim 1893; H. Hering, Lehre von der Predigt, S. 249.

Julius Müllensiefen ist am 28. April 1811 in Iserlohn geboren. Sein Vater, der die erste Nadelfabrik in dem durch diese Industrie bekannten Orte gegründet hatte, genoß 15 ein besonderes Vertrauen in den weitesten Kreisen und wurde später Landrat des Kreises Iserlohn. In dem Knaben Julius entwickelte sich von früh an das Verlangen, den geistlichen Beruf zu erwählen, obgleich Schule und Kirche nichts für sein innerliches religiöses Leben boten. Als 17jähriger bezog er die Universität Halle. Er schloß sich mit Begeisterung der Burschenschaft an, wurde auch deshalb später als Hauslehrer verhaftet und 20 von der Regierung zur Rechenschaft gezogen. Da er aber wegen seiner Jugend noch nicht in die innere Verbindung der Burschenschaft aufgenommen worden war, und sein Prinzipal, General von Diest, für ihn sich verbürgte, wurde die Untersuchung niedergeschlagen. In Halle wurde für ihn, wie für viele, Tholuck (s. d. A.), dem er näher treten durfte, ein geistlicher Vater. In Berlin beendete er seine Studien in seinem 25 20. Jahre. Schleiermacher übte auf seine theologische Entwickelung Einfluß aus. Als Hauslehrer in dem Hause des genannten Generals und Chef des Generalstabes von Diest in Posen entfaltete sich seine hervorragende pädagogische Fähigkeit. Nach der Übersiedelung des General von Diest nach Berlin trat er dem Oberhofprediger Strauß und den Predigern Couard und Arndt nahe. Den nachhaltigsten Einfluß aber übte Johannes 30 Goßner auf ihn aus. Im Jahre 1836 trat er das ihm angebotene Pfarramt in Cöthen in der Mark Brandenburg an, daß er 16 Jahre lang mit großem Segen verwaltete. Bischof Roß in Berlin erkannte in M. den Mann, der vor allem für Berlin gewonnen werden mußte. Auf seine Veranlassung bewarb sich M. im Jahre 1852 um die erste Predigerstelle (Archidiakonat) der Marienkirche, die mit der Nikolaikirche derart verbunden 35 ist, daß der Propst von Berlin und Pfarrer der Nikolaikirche zugleich rechtlich Pfarrer der Marienkirche ist. Gegen den Wunsch der Gemeinde, die auf einen andern Geistlichen ihr Augenmerk gerichtet hatte, wurde M. vom Magistrat, dem Patron der Kirche, berufen. Sehr bald gelang es ihm, die Gegner zu gewinnen und die Marienkirche zu einem Mittelpunkt des kirchlichen Lebens in Berlin zu machen. 33 Jahre lang, bis zu seiner Emeri- 40 tierung im Jahre 1885, hat er in dieser Stelle gewirkt und alle ihm angetragenen höheren Ämter abgelehnt. Er erkannte, daß in der pastoralen Thätigkeit das Gebiet für seine besonderen Gaben lag. Nach seiner Emeritierung lebte er zuerst in Berlin, wo er von seiner zahlreichen Personalgemeinde noch viel in Anspruch genommen wurde, und zog sich im Jahre 1890 nach Wernigerode in die Stille zurück, woselbst er nach schweren durch Asthma ver- 45 ursachten Leiden an seinem Geburtstag, in der Nacht vom 28. zum 29. April 1893, im Alter von 82 Jahren verstarb. — Das besondere Charisma M.s war entschieden die Seelsorge. Er hatte die besondere Gabe mit sicherem Blick sofort die verwickeltsten Verhältnisse des äußeren und inneren Lebens in ihrer inneren Verbindung zu durchschauen und die möglichen Wege zur Lösung der dadurch gestellten Aufgaben zu finden. Seine hohe sittliche 50 Forderung und die unnachsichtliche Strenge des sittlichen Urteils vereinte sich bei ihm mit dem liebevollsten väterlichen Eingehen in die Nöte eines beschwerten oder angefochtenen Gewissens. Vor allem aber gewann die Persönlichkeit M.s, in der das christliche und echt menschliche in harmonischer Weise vereint war, das Vertrauen der Rat und Trost Suchenden. Die Gemeinde der Marienkirche, die aus der innersten alten Stadt Berlin 55 bestand, verringerte sich an Seelenzahl immer mehr, teils durch die Niederlegung einzelner Stadtteile für große öffentliche Bauten (z. B. Rathaus, Hauptpostamt), vor allem aber dadurch, daß die Wohnhäuser zu Geschäftshäusern umgewandelt wurden und vielfach in den Besitz von Juden übergingen. Was an Gemeindegliedern verblieb, gehörte meist den niederen, ja dem am tiefsten stehenden Proletariat an. M. hat stets allen seinen ihm

zunächst anvertrauten Gemeindegliedern in Treue gedient und war bei ihnen eine hochgeachtete und geliebte, man kann sagen populäre Persönlichkeit. Seine Hauptarbeit erstreckte sich aber weit über die Grenzen seiner eigenen Gemeinde hinaus. Kein anderer Geistlicher Berlins hat wohl eine solche umfassende Seelsorge sowohl im persönlichen Verkehr als auch in einer vielseitigen täglichen Korrespondenz nach allen Gegenden gehabt, wie M. Seine seelsorgerliche und pädagogische Gabe kam insonderheit im Konfirmandenunterricht zur Entfaltung. Aus ihm erwuchs die Seelsorge in den Familien. Jahraus, jahrein, Sommer wie Winter, gab er wöchentlich 16 Stunden, in den letzten Jahren 12 Stunden Konfirmandenunterricht, ohne daß ihm je diese Arbeitslast zu viel wurde. Auch seine Predigten trugen den seelsorgerlichen Charakter. Sie sind thatsächlich, wie er sie im Titel nannte, „Zeugnisse von Christo", „besonders in dem Sinne, daß sie aus der Fülle einer reifen zur Stille und Sicherheit geklärten Erfahrung von dem reden, was das Menschenleben in Christo gewinnt; daß sie freundlich dem Suchenden die Hand reichen, um zum Frieden zu kommen; daß sie die noch unsicher und zweifelnd Tastenden ohne apologetische Künste und Beweisführungen an den inneren Bedürfnissen und Erlebnissen über den Weg zur Wahrheit orientieren. Ein tiefer Gewissensernst, eine feine sittliche Empfindung bildet im Zusammenhang mit dem Frieden und der Freiheit der Gotteskindschaft den immer durchscheinenden Hintergrund, so daß die Rede, ohne mit Erschütterungen zu bestürmen, doch innerlich anfaßt und gewinnt und fördert" (Hering a. a. O.). Dazu kommt aber ein von aller künstlichen Rhetorik freier, überaus flüssiger, klarer Stil, der sich in seinem natürlichen Wohllaut allein in den Dienst des Inhalts stellt. Er selbst berichtete, daß das Wort eines würdigen von ihm besonders hochgeachteten Lehrers nach dieser Richtung für ihn von großem Segen gewesen sei, der bei Rückgabe eines Aufsatzes ihm gesagt hatte: „Dir fehlt alle Phantasie, und du wirst dir die Lust zum Studium vergehen lassen müssen; besonders die Theologie ist gar nichts für dich, denn wie würden deine Predigten ausfallen?" Gerade diese Demütigung trieb ihn an genauer auf die Sprache zu achten und durch lautes Lesen klassischer Muster den Sinn für den Rythmus der Sprache und für die dem Inhalt genau entsprechende Form des Ausdruckes zu pflegen. Der Vortrag der Predigt war bei M. vollständig frei von jeder Rhetorik. Dem Inhalt genau entsprechend war seine Redeweise auch auf der Kanzel durchaus natürlich, nicht von hinreißender Kraft, aber unwillkürlich das Herz und das Interesse des Hörers fesselnd. — Seiner Natur lag es fern auf kirchenpolitischem Gebiet handelnd einzugreifen. Dennoch hat er von der außerordentlichen Berliner Generalsynode 1846 an fast jeder Provinzial- und Generalsynode angehört und hat stets mit Freimut und Entschiedenheit seine Überzeugung vertreten. Er war als Westfale ein Vertreter der Union. Bei den Beratungen über die General-Synodalordnung im Jahre 1875 ist er für die Annahme derselben entschieden eingetreten und hat sich der Partei der „positiven Union" unter Kögels Führung, s. Bd X S. 614, 13 nie angeschlossen. Der Einfluß seiner Persönlichkeit in dem durch Parteien zerklüfteten Berlin zeigte sich vor allem bei den ersten Wahlen der kirchlichen Gemeindevertretung. Während in allen Gemeinden Berlins der leidenschaftlichste Kampf der Parteien entbrannte, vollzogen sich in der Mariengemeinde die Wahlen ohne schroffe Gegensätze. M. verstand es meisterhaft auch widerstrebende Elemente in den Dienst der Kirche zu stellen und die Herzen für die positiven Aufgaben zu ernster und freudiger Mitarbeit zu gewinnen. Die Mariengemeinde war stets ein Vorbild des vertrauensvollen Zusammenwirkens von Amt und Gemeindevertretung. Wie sehr die allgemeine Liebe ihn trug, davon legten sein 25jähriges Berliner Amtsjubiläum und sein Scheiden aus dem Amt, sowie acht Jahr später sein Begräbnis beredte Zeugnisse ab. Außer einzelnen Predigten sind folgende Predigtsammlungen M.s erschienen und haben eine weite Verbreitung gefunden: „Zeugnisse von Christo", 4 Bde, später als „ein Jahrgang Predigten" in 1 Band erschienen, 15. Aufl. 1894; „Das Wort des Lebens", 4 Bde, 8. Aufl. 1888; „Der Weg des Friedens" 1 Bd, 1871. Am weitesten verbreitet sind „Tägliche Andachten zur häuslichen Erbauung", in mehreren Stereotyp-Auflagen, zuletzt 17. Aufl. 1895 erschienen. Zu nennen sind noch „Das christliche Haus. Ein Beitrag zur socialen Frage" 1879, und (nach seinem Tode erschienen) „Abc für das christliche Haus", 1894. Alle Schriften sind bei Stein-Halle im Verlag. Der Gesamtertrag seiner Schriften floß und fließt noch den von ihm in seiner Gemeinde gegründeten Liebeswerken zu. **Georg Rietschel.**

Müller, Georg, zu Bristol, gest. 1898. — Litteratur: Die wichtigste und reichste Quelle sind Müllers Tagebücher: „A Narrative of some of the Lord's Dealings with

Gg. M., written by himself", 4 Bände. Außerdem englisch u. deutsch: „Gg. M.: ein Glaubensapostel unserer Zeit", von F. G. Warne; nur deutsch: „Leben und Wirken des Gg. M. in Bristol", von W. Claus; „Gg. Müller, ein Abriß seines Lebens und eine Auswahl seiner Reden", von O. Steinecke; „Georg Müllers Vermächtnis an uns", herausg. von der Missions-
5 buchhandlung in Neukirchen. Zur Erkenntnis der M.schen Gedankenwelt ist zu empfehlen: „Counsel to Christians", von ihm selbst, sowie eine große Anzahl von Traktaten und Reden. — Ueber Müllers Verhältnis zum Darbysmus: William Blair Neatby „A History of the Plymouth Brethren" und die zum Artikel J. N. Darby S. 483 Bd 4 angeführte Litteratur. — Nach M.s Tode erschienen in fast allen kirchlichen Blättern Uebersichten über sein Leben.
10 Sehr instruktiv ist der Aufsatz in der Reform. Kztg. 1898 p. 148ff. von Pastor Krüsmann: „Georg Müller in Bristol".

Zu den außerordentlichen Männern, durch die Gott die evangelische Christenheit des vorigen Jahrhunderts gesegnet hat, gehört in erster Linie Georg Müller. Von Geburt ein Deutscher, hat er in England das Feld seiner weltumfassenden Thätigkeit gefunden,
15 aber seine Gestalt ragt nicht allein hervor in der Geschichte der christlichen Liebesarbeit seines Adoptivvaterlandes, sondern sie hat ökumenische Bedeutung, in Amerika wie auf dem europäischen Kontinent hat Georg Müllers Arbeit nachhaltige Spuren hinterlassen. — Er wurde geboren am 27. September 1805 zu Kroppenstädt bei Halberstadt, siedelte jedoch schon 1810 nach Heimersleben über, als sein Vater dort den Posten eines Steuer-
20 einnehmers bekam. Mit 10 Jahren wurde er Schüler des Gymnasiums zu Halberstadt, er sollte Pfarrer werden, weil der Vater den Kirchendienst als eine geeignete Versorgung betrachtete. Geistliche Eindrücke blieben dem Knaben fern, der Vater strafte seinen Sohn wohl gelegentlich grober Übertretungen, enthielt sich aber jeder Einwirkung auf dessen Innenleben. Müller hat selbst in „A Narrative etc." das Bild seiner Jugendzeit ent-
25 worfen: ein wildes, im ganzen unbeaufsichtigtes Heranwachsen, ein Sichgehenlassen in allerlei Sünden. Auch die Schule und der Konfirmandenunterricht, selbst der Tod der Mutter änderten hierin nichts, Regungen der Reue und Vorsätze zur Besserung waren immer wieder schnell vergessen. Während der beiden letzten in Nordhausen verlebten Gymnasialjahre hielt er sich zwar äußerlich in den Schranken und gab sich eifrig seinen
30 Studien hin, innerlich jedoch blieb er derselbe, der, wo es möglich war, sogar vor Lug und Trug nicht zurückschrak. Ostern 1825 bezog Müller mit ehrenden Schulzeugnissen als Student der Theologie die Universität Halle. Im Kreise gleich leichtsinniger Kameraden wurde das alte Leben zunächst fortgesetzt, weder in Persönlichkeiten noch in der Predigt war ihm bisher der Ernst des Christentums entgegengetreten. Sein Gewissen strafte ihn wohl,
35 aber zu einem Bruch mit seinen sündigen Neigungen kam es nicht. Diese über seinen ganzen ferneren Weg entscheidende Erschütterung erfolgte erst im November 1825. Durch Vermittelung seines Studienfreundes Beta fand Müller Zugang zu einer kleinen Gemeinschaft von „Stillen im Lande", einfacher Bürgersleute, die im Hause eines Handwerkers, namens Wagner, zu gemeinsamem Gebet und Gesang und zum Lesen einer ge-
40 druckten Predigt zusammenkamen. „Diese einfältigen, liebevollen, betenden Christen machten auf ihn einen solchen Eindruck, daß sich ihm eine ganz neue Welt aufthat, die ihn mit einer Glut von Glückseligkeit erfüllte." Von jenem Abend an datierte Müller selbst den Anfang seines Christenlebens; ohne Verzug und Rücksicht wurde gebrochen mit den ehemaligen Freunden und dem leichtsinnigen Wandel und statt dessen
45 der engste Anschluß gesucht an den ihm zu solchem Segen gewordenen Kreis von Gläubigen. Schon in dieser ersten Zeit seines Glaubenswandels zeigten sich an dem jungen Studenten manche der ihn immer mehr auszeichnenden Charakterzüge: durch Verteilung von Traktaten und persönliche Bemühungen um das Seelenheil der früheren Genossen suchte er zu wirken für den Herrn; immer ausschließlicher beschäftigte er sich mit der Bibel, die
50 er stets in fortlaufender Reihenfolge durchlas; nicht „studierte" Predigten wollte er halten, sondern einfach das Wort auslegen unter Gebet um den Beistand des heiligen Geistes; er wünschte, unmittelbare Erfolge seines Betens und Arbeitens zu sehen. Um seines nachherigen Wirkens willen sei auch erwähnt, daß M. eine Zeit lang in den Franckeschen Stiftungen Wohnung nahm. Drei Jahre blieb er in Halle, von seinen
55 theologischen Lehrern gewann keiner auf ihn nennenswerten Einfluß, auch der damals nach Halle gerufene Prof. Tholuck, mit dem M. in freundschaftlichen Verkehr trat, und den er hochverehrte, vermochte die durchaus selbstständige Entwickelung des Jünglings nicht zu leiten. Durch Tholuck wurde ihm der Weg gebahnt zur Verbindung mit der London Missionary Society for promoting Christianity among the Jews, um
60 in deren Seminar sich zum Judenmissionar ausbilden zu lassen, nachdem ein Plan, Heidenmissionar zu werden, am Widerstand des Vaters gescheitert war. Am 19. März

1829 landete er in London, und es begann eine arbeitsvolle Zeit. Infolge Überanstrengung bald erkrankt, war M. gezwungen, London zeitweise zu verlassen und einen Landaufenthalt zu nehmen in Teignmouth im südlichen England. Diese Mußezeit ist nicht bloß deshalb bedeutsam, weil damals die Erwägungen einsetzten, die mit dem Entschluß endeten, 1830 die Verbindung mit der **London Society** zu lösen, sondern vor allem, weil seit den Tagen von Teignmouth der in jener Zeit mit frischer Kraft wieder aufwachende Glaube an die baldige Wiederkunft Christi auch sein Herz erfaßte. Die ihn nach seinen eigenen Worten bewegende Frage: „was kann ich für den Herrn thun, bevor er wiederkommt, wenn er bald kommt?" ist für alle seine späteren Schritte durchschlagend geworden.

Um M.s Denken und Handeln in der Folgezeit zu würdigen, sei daran erinnert, daß 1823 die später im Darbysmus versteinerte Bewegung der sog. Plymouth Brethren ihren Anfang genommen und auf die Gläubigen Englands in steigendem Maße Einfluß gewonnen hatte. **Open communion** und **open ministry** waren die Losungsworte der neuen Gemeinschaft, Abneigung gegen alle bestehenden Kirchengemeinschaften ihr Charakterzug, Rückkehr zu den apostolischen Lebensgewohnheiten ihr Ideal. Eine nicht unbedeutende Anzahl ernster, tüchtiger Männer hatte sich der in Dublin entsprungenen Bewegung angeschlossen und ihre Gedanken in weite Kreise getragen. Mit der Gedankenwelt dieser Gemeinschaft kam M. in Berührung, als er zu Teignmouth befreundet wurde mit dem jungen schottischen Prediger Henry Craik, dem Schüler und Freund des liebenswürdigsten unter den Begründern des Brethrenism, Anthony Norris Groves. Es bedurfte keiner besonderen Mühe, um M. zu einem begeisterten Adepten der Grundsätze der Brethren zu machen, seine bisherige Entwickelung hatte ihn genügend darauf vorbereitet. Wenn die „Brüder" jede Leitung durch Menschen in geistlichen Dingen verwarfen und unmittelbar vom Geist Gottes geleitet zu sein glaubten, so war M. schon längst ähnlich gestimmt; er war z. B. äußerst mißtrauisch gegen jede wissenschaftliche Erklärung der Schrift, weil sie wohl den Kopf mit Kenntnissen fülle aber das Herz leer lasse, der heilige Geist sei der einzige Erklärer, neben dem wir keines anderen bedürfen (vgl. **A Narrative I, p. 31**). Ferner hatte ihn das Bild der noch in den Banden des Rationalismus schlafenden evangelischen Kirche Preußens mit tiefer Abneigung erfüllt gegen das Staatskirchentum; schon vor seiner Übersiedelung nach England waren ihm die scharfen Urteile geläufig über das Bekehrt- und Nichtbekehrtsein der Übrigen, die dem Eifer des Neulings entstammten und aufnahmefähig machten für die Saat sektiererischer Gelüste. Oder wenn Abwendung von den Freuden und Genüssen des Lebens und Streben nach „apostolischer Lebenshaltung" den ursprünglichen Brethrenism kennzeichneten, so war bei M. damals schon ein ähnlicher Zug zu beobachten, mit Trauer bekannte er, daß er nach seiner Bekehrung doch noch einmal Theater und Konzert besucht habe. Ob er bereits vor seiner Bekanntschaft mit Craik von den Gedanken der „Brüder" angeregt war, ist zweifelhaft, vielleicht stand er damals schon unter dem Eindruck des von Norris 1825 herausgegebenen berühmten Traktats: „**Christian Devotedness**", jedenfalls hat der Verkehr mit Craik die vorhandenen Ansätze zur Reife gebracht. Wir sehen dies an den Gründen, aus denen er die Missionsgesellschaft um seine Entlassung bat: es war ihm unmöglich, sich einer Ordination durch unbekehrte Männer zu unterwerfen; sein Gewissen sträubte sich dagegen, sich von einem Missionskomitee leiten zu lassen, da ihm die unabhängige, nur durch den Geist geleitete Thätigkeit als die eines Knechtes Christi allein würdige erschien, und er wollte nicht auf die Juden als Objekt seiner Missionsarbeit beschränkt sein, vielmehr Freiheit haben, seine Arbeit auch auf die Namenchristen auszudehnen. Selbstverständlich konnte die Gesellschaft auf solche Gedanken nicht eingehen und entließ M. im Januar 1830 mit einem freundlichen Schreiben aus ihrem Verband.

Trotz seiner Abneigung gegen eine feste Arbeit an einem bestimmten Ort ließ er sich von den Gläubigen in Teignmouth bewegen, Prediger der dortigen Gemeinschaft zu werden. Hier hatte er die beste Gelegenheit, die aufgenommenen Grundsätze zu verwirklichen und in den Überzeugungen zu wachsen, die für das in Bristol auf ihn wartende Lebenswerk bestimmend wurden. Die unverzüglich beschlossene sonntägliche Feier des Abendmahls, die bei den Plymouth-Brüdern Sitte war, ist zum Verständnis des Mannes insoweit wichtig, als sie einmal ein Beispiel seines unbedingten Gehorsams ist gegen eine seiner Meinung nach in der Bibel enthaltene Vorschrift, und dann weil sie uns erkennen läßt, wie sehr M. schon die Schrift durch die Brille der „Brüder" zu lesen angefangen hatte. Im Gegensatz zu den aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten Denominationen sollte seine Gemeinde lediglich aus „Bekehrten" bestehen. Noch bezeichnender ist

M.s Mangel an historisch-kirchlichem Sinn ist die Art und Weise, wie er dazu kam, sich wiedertaufen zu lassen: angeregt durch ein Gespräch über die Berechtigung der Kindertaufe studierte er die Schrift, ob sich aus ihr die Notwendigkeit derselben ergäbe. Da er kein ausdrückliches Gebot der Kindertaufe fand, sondern nur Beispiele von Großtaufen, unterzog er sich der Wiedertaufe. M. ist in aller Welt dadurch bekannt, daß er kein bestimmtes Gehalt annahm, nicht kollektierte und Gott allein seine äußeren Bedürfnisse im Gebet ans Herz legte. Schon bald nach seinem Amtsantritt und seiner kurz darauf folgenden Vermählung mit Maria Groves, der Schwester des oben genannten A. N. Groves, setzte er die neugewonnene Überzeugung in die That um und erklärte der Gemeinde, daß er fortan von freiwilligen Gaben zu leben gedenke, sowie jeder sie aus Antrieb des Geistes ihm darreiche. In der Spur der „Brüder" bewegte er sich auch, als er die Anordnung traf, daß jedes Mitglied der Gemeinde zur öffentlichen Rede im Gottesdienst berechtigt sei, je nachdem der Geist den Einzelnen aufweckte. Trotz dieser Besonderheiten, denen sich noch manche andere anreihen lassen, war M. kein Sektierer im gewöhnlichen Sinne, es handelte sich ihm nicht um Trennung, sondern die Einheit des Leibes Christi war sein immer wieder durchbrechendes Ideal. Grade gegenüber J. N. Darby ist sein Verhalten lehrreich und wohlthuend. Darby begann mit der Brüderschaft aller Gläubigen und endete mit der Verdammung aller, die nicht J. N. Darby unterthan waren. M. ist den Idealen seiner Jugend treu geblieben. Die im Streit mit Darby auftauchende Hinwendung zu größerer Exklusivität war nur vorübergehend, mit den Jahren wurde sein Urteil milder, seine kirchliche Stellung weitherziger. Von 1849 an war der Bruch zwischen beiden Männern vollständig, und Darby hörte nicht auf, die Anhänger seines Gegners mit dem ingrimmigsten Haß zu verfolgen. Manche Einzelheiten mögen uns bei dem Prediger von Teignmouth seltsam berühren: sein herbes Urteil über den geistlichen Stand ganzer Kirchenkörper, sein genaues Aufrechnen der jährlich durch ihn Bekehrten, seine zeitweilige Verwechslung von Plymouth-Brüdern und Kindern Gottes, seine Unnatur in der Schätzung der sichtbaren Welt, — dennoch imponiert er als der Mann voll Feuer und Energie, der überall sein Handeln so einrichtet, wie ihm Überzeugung und Gewissen gebieten, und wie z. B. in der Gehaltsfrage seinen kindlichen Glauben durch kein Bedenken der Vernunft hemmen läßt; er gewinnt unsere Liebe als der eifrige Prediger der einfachen, evangelischen Wahrheit, der die Hauptsache, die Erlösung durch Christi Werk, wohl von seinen Sonderansichten zu unterscheiden weiß.

Ungefähr zweieinhalb Jahre waltete M. in Teignmouth seines Dienstes in fleißiger Predigtarbeit in der eigenen Gemeinde und den benachbarten Ortschaften. Seine Verzichtleistung auf festes Gehalt hatte er jetzt so wenig wie später zu bedauern, er glaubte sich von Wundern umgeben und begehrte immer neue Wunder zu sehen, eine Neigung, die ebenso wie sein Übersehen der sichtbaren Mittel in der verkehrten Anschauung wurzelte, daß der Glaube da anfängt, wo die natürlichen Kräfte und sichtbaren Mittel aufhören. Auch manche direkten Erfolge seiner Bekehrungspredigt durfte M. erleben, besonders wenn er an fremden Orten predigte, drängten sich die Zuhörer um ihn. In der eigenen Gemeinde dagegen war schon bald weniger Hunger nach seiner Verkündigung zu spüren, und er selbst bezeugte, daß er anderwärts mit mehr Freude und Kraft gepredigt habe als in Teignmouth. Bei aller Kraft persönlicher Überzeugung leiden die Predigten M.s an eintöniger Wiederholung verhältnismäßig weniger Gedanken und greifen über die elementarsten Wahrheiten kaum hinaus, so daß es schwer sein mochte, in ihnen dauernde Befriedigung zu finden. Für M. war der erkaltende Eifer der Gemeinde ein Zeichen, daß Gott ihm einen anderen Posten anweisen wolle. Als daher sein inzwischen nach Bristol übergesiedelter Freund Craik ihn einlud, ihm auf das große Arbeitsfeld nachzufolgen, konnte er mit Freudigkeit den Wanderstab weitersetzen. Am 25. Mai 1832 langte er in Bristol an. Die dortige Gemeinschaft der „Brüder", nach ihren beiden Kapellen Bethesda und Gideongemeinde genannt, war an Zahl nur klein, hielt aber treu zusammen und war von dem thatkräftigsten Eifer beseelt. Die Arbeit der beiden Freunde war von wachsendem Erfolg begleitet, in jeder Jahresübersicht konnte M. angeben, wie viele durch ihn und „Bruder" Craik bekehrt worden seien. Die Kirchenordnung der sich um M. sammelnden Gemeinde bestand ausdrücklich darin, daß jede Ordnung fehlte, und daß alle so zu handeln suchten, wie ihnen der Herr durch sein Wort Licht gäbe (Narr. I, p. 97). Mit der Zunahme der Gemeinde stellte sich freilich auch das Bedürfnis nach einer gewissen äußeren Ordnung ein und bewog die Führer der Gemeinde, auf Einrichtung eines deutlich umschriebenen Ältestenamtes Bedacht zu nehmen und für die Zulassung zum sonntäglichen Abendmahl Kautelen bezüglich der Lehre zu fordern. Be-

sonders die Lehrstreitigkeiten des Darbysmus, in welche die Bethesdagemeinde tief verwickelt wurde, wirkten in letzterer Hinsicht bestimmend auf die Entwickelung ein.

Die Arbeit in der Industriestadt war nicht leicht, aber M. erwarb sich über den engen Kreis der Gemeinde hinaus bald Liebe und Vertrauen durch treue Seelsorge und fleißige Krankenbesuche in der nicht lange nach seiner Ankunft über Bristol hereinbrechenden Cholerazeit. Dem rastlosen, von Eifer für den Dienst des Herrn brennenden Manne war es oft schwer, innerlich im rechten Gleichgewicht zu bleiben. Häufig klagte er über seine geringe Liebe zum Herrn und wünschte wohl, abzuscheiden und bei Jesus zu sein; daß er so wenig „wirkliche Gemeinschaft" mit Gott habe, drückte ihn manchmal nieder, und die Versuchung des Glaubens, die er sich selbst durch den Verzicht auf ein bestimmtes Einkommen auferlegt hatte, bereitete ihm neben der Freude, seine Gebete und Hoffnungen erfüllt zu sehen, doch auch schweren Kampf. Nicht daß er die Gewißheit seines Gnadenstandes abhängig gemacht hätte von der Intensivität seiner Gefühle, dazu war sein Glaube zu nüchtern und zu gesund, aber wie er überall mit Vorliebe nach unmittelbarem Erfolg seines Betens und Predigens ausschaute, so konnte er es auch nicht lassen, immer wieder das Barometer seiner Gefühle zu untersuchen und sich in Schilderungen seines ihn bald befriedigenden bald betrübenden inneren Zustandes zu ergehen.

Wäre M. nur Prediger der open brethren von Bristol geblieben, würden die Alten der Gemeinde ihren Kindern vielleicht heute noch mancherlei erzählen von dem durch den Schnee des Alters nie erstickten Jugendfeuer ihres einstigen Hirten, von seiner betenden Treue, von seiner Bibelkenntnis und Bibelverehrung, aber außerhalb seiner Gemeinde würde er vergessen sein wie unzählige andere Diener Christi. Die Bedeutung M.s für die Kirchengeschichte beruht auf der ihm von Gott zugeteilten Arbeit an den Armen und Waisen und an der Verbreitung des Evangeliums, neben der die Pflege der Gemeinde völlig in den Hintergrund trat.

Im Anfang des Jahres 1834 erwachte zuerst in ihm der Gedanke, in größerem Maßstab etwas zu thun für die Ausbreitung des Evangeliums. Von der göttlichen Eingebung dieses Gedankens überzeugt schritt er schon im Frühling desselben Jahres zur Ausführung. Er entschloß sich, eine selbstständige, mit allen ähnlichen Einrichtungen unverworrene Arbeit zu beginnen, weil seiner Ansicht nach keine vorhandene Missionsgesellschaft auf schriftgemäßen Prinzipien aufgebaut war. Am meisten stieß ihn das Zusammenarbeiten von Bekehrten und Unbekehrten. M. konnte es nicht ertragen, daß jeder Beitragzahler unbekümmert um seine geistliche Stellung Mitglied einer Vereinigung zum Dienst Christi sein durfte; daß man Unbekehrte um Gaben ansprach; daß bei der Berufung zu Vorstandsmitgliedern in erster Linie der Reichtum und die irdische Ehrenstellung berücksichtigt wurde; und daß man gegen die klare Vorschrift des Wortes Gottes gegebenenfalls Schulden machte. Demgegenüber sollte das zu begründende Werk durchaus als ein von Gläubigen geleitetes und getragenes Werk erscheinen, kein Unbekehrter sollte zur Unterstützung aufgefordert oder gar zur Führung der Angelegenheiten herangezogen werden; nur soweit ging man nicht, daß man auch die von Unbekehrten freiwillig dargereichten Gaben zurückwies. Unter keinen Umständen wollte M. zum Betrieb der Arbeit Schulden machen, sondern war entschlossen, niemals weiter zu geben als Gott die Mittel schenkte. Die Anstalt war nicht gedacht als ein Hilfsmittel zur Bekehrung der Welt, — eine auf M.s darbystischem Standpunkt ganz unschriftgemäße Hoffnung, — auch war z. B. bei der Gründung des Waisenhauses nicht Linderung der Not der Waisen der durchschlagende Faktor, sondern die Anstalt sollte dienen, die von Gott Auserwählten während der Wartezeit auf die Parusie zu sammeln, und der Christenheit ein Zeichen zu sein, daß Gott ein lebendiger Gott ist und heute noch ebenso mächtig wirkt wie in den Tagen Abrahams. Der Zweck der Anstalt war a) Wochenschulen, Sonntagsschulen und Schulen für Erwachsene zu unterstützen oder zu errichten, die auf biblischer Grundlage beruhten, d. h. in denen der Weg zur Seligkeit nach der Schrift gelehrt wurde und alle Lehrer Gläubige waren; b) die Bibel und gute Traktate unentgeltlich oder möglichst wohlfeil zu verbreiten; c) die Mission unter den Heiden und Namenchristen zu unterstützen. Diese Arbeit, genannt „The Scriptural Knowledge Institution for Home and Abroad", wuchs aus den kleinsten Anfängen zu großartigem Umfang heran. Mit drei Schulen wurde der Anfang gemacht, 1890 hatte M. 75 Schulen unter seiner Direktion, 121683 Schüler waren bis 1897 laut seinem letzten Jahresbericht durch seine Schulen gegangen. Nicht nur England und seine Kolonien schulden M. Dank für diese Arbeit, sondern auch Italien und besonders Spanien hatten Teil an dem von Bristol aus sich ergießenden Strom evangelischer Liebesthätigkeit. Die von M. ins Leben ge-

rufenen Schulen sind ein wichtiges und wirksames Mittel auf dem Wege zur Evangelisierung Spaniens. Etwa zwei Millionen Mark waren bis 1897 für diesen Zweig der Arbeit verwendet worden. Das Werk der Bibel- und Traktatverteilung wuchs in ähnlichem Maße, bis 1897 wurden im ganzen 111 Millionen Traktate, 281652 Bibeln, 5 1418662 Neue Testamente und 243542 andere Bibelteile in verschiedenen Sprachen verbreitet. Die Verbreitung der Bibel in römischen Ländern war ein Hauptgegenstand der Fürsorge M.s; als Spanien und Rom dem Evangelium geöffnet wurden, standen die Bibelboten von Bristol schon zum Einzug bereit. Von den Traktaten hat er selbst eine große Anzahl geschrieben; „The love of God to poor sinners", „The serpent of 10 brass", „The two thieves", „Lydias conversion", „The conversion of the jailor at Philippi" u. a. Eine eigene Missionsanstalt hat M. nicht gegründet, er unterstützte nur solche Missionare, die nach schriftgemäßen Grundsätzen, d. h. ohne festes Gehalt und unabhängig von irgend einer Gesellschaft am Evangelium dienten. Von 1834—1897 wurden fünf Millionen Mark für Missionszwecke ausgegeben.

15 Das Werk, mit dem M.s Name am engsten verbunden ist, ist die Waisensache. 1835 begegnen uns in seinen Tagebüchern die ersten Erwägungen dieser Angelegenheit, und 1836 wurde in einer für dreißig Mädchen eingerichteten Mietswohnung das erste Waisenhaus eröffnet. Es liegt nahe, bei dem ehemaligen Bewohner der Franckeschen Stiftungen in Halle die Frage aufzuwerfen, ob wir nicht deutliche Spuren aufzuweisen 20 vermögen, die uns zurückführen zum Leben und Werk Aug. Herm. Franckes. So weit sich aus den Bemerkungen der Narrative schließen läßt, hat das Lebensbild Franckes den größten Einfluß auf M.s Handeln ausgeübt. Schon im Februar 1833 bekannte er bei der Lektüre von Franckes Leben, daß er dessen Nachfolger im Glauben zu werden wünsche, „wenn der Herr uns Gnade gäbe, mehr diesem Manne Gottes gleich zu leben, könnten 25 wir auch weit mehr als bisher aus der Bank unseres himmlischen Vaters für unsere armen Brüder und Schwestern beziehen." Kurz vor der Einweihung des Waisenhauses schrieb M.: „Ich habe lange gedacht, in ähnlicher Weise zu arbeiten wie Francke, wenn auch in viel kleinerem Maßstab, aber nicht um ihn nachzuahmen, sondern im Vertrauen auf den Herrn", und dankbar gedachte er noch oft des durch Franckes Glaubensleben empfangenen 30 Segens. M. fühlte sich also nicht bloß geistig verwandt mit Francke, sondern die ihn bewegenden Antriebe haben sich geradezu entzündet an dem Bild des Waisenvaters und Missionsmannes in Halle.

Die Entwickelung des Waisenhauses nahm einen unerwartet schnellen Fortgang. Zu der einen Mietswohnung kamen bald zwei andere hinzu. Im Jahre 1849 wurde 35 M. dazu geführt, vor den Thoren der Stadt in Ashley Down ein eigenes Haus für 300 Kinder zu bauen, neben dem sich bis 1870 noch vier geräumige Bauten erhoben, so daß endlich für 2000 Kinder mit dem dazu gehörigen Lehr- und Pflegepersonal Platz war. Die leitenden Grundsätze blieben von Beginn an dieselben, analog den in den übrigen Zweigen des Werks geltenden: nur gläubige Lehrer und Pfleger wurden angestellt, 40 kein Mensch sollte um eine Gabe gebeten, keine Schulden gemacht, nie etwas Neues unternommen werden, ehe die nötigen Mittel durch Gebet herbeigeschafft waren. Die Vorsicht und Gewissenhaftigkeit M.s, seine Zartheit im Nehmen von Geld, die ihn z. B. jede Gabe zurückweisen hieß, die ihm als Ertrag irgend eines Wohlthätigkeitsvergnügens übermittelt wurde, sein stilles Warten, bis der Herr ihm neue Thüren öffnete, ist vorbildlich 45 und stärkend für jeden, der in ähnlicher Arbeit steht.

Die letzten 25 Jahre seines Lebens hat M. auf Evangelisationsreisen zugebracht, die ihn in fast alle Länder der Welt führten. Seine erste Gattin war 1870 nach langem, überaus glücklichem Ehestand gestorben; seine einzige Tochter hatte dem voraussichtlichen Nachfolger M.s in der Leitung der Anstalten, James Wrigth, die Hand zum 50 Ehebund gereicht, so daß er die Leitung in treuer Obhut wußte. In Begleitung seiner zweiten Gattin konnte er darum ohne Sorge die Welt durchwandern, um von seinem „guten Herrn" Zeugnis zu geben. Schon vor dem Beginn dieser Reisetätigkeit war er zum Besuch seines Vaters einige Male in Deutschland gewesen. Dem weiteren Publikum wurde er zuerst bekannt durch eine im Jahre 1843 als Apostel des Darbysmus nach 55 Stuttgart ausgeführte Reise, wo durch seine Bemühungen die dortige Baptistengemeinde gespalten und eine Gemeinschaft nach den Grundsätzen der Plymouth-Brüder eingerichtet wurde. Die späteren Reisen zeigen uns M. nicht mehr als Darbysten, der jedem Landeskirchentum feind war; unbefangen verkehrte er mit Gliedern aller Denominationen und freute sich, daß ihm auch die Landeskirchen ihre Thore öffneten zur Ausrichtung seiner 60 Botschaft, die in einfacher, nüchterner Weise den Heiland der Sünder pries. Sein Blick

war weiter geworden, seine Erscheinung menschlicher. In früheren Jahren hätte er es für Unrecht gehalten, z. B. die Schönheiten der sichtbaren Welt eines Wortes zu würdigen. So konstatierte er gelegentlich einer Rheinreise bloß, wie gefährlich das Reisen für die Seele sei und wie arm die Herrlichkeit der Erde gegenüber Jesus. 1881 dagegen schrieb er von seiner Reise zum Himalaya: „The amazing grandeur and magnificence of this mountain range will never be erased from the mind of any God fearing person, who has seen it."

Als M. am 10. Mai 1898 starb, umgab nicht allein die Waisenhaus- und Missionsgemeinde von Bristol trauernd seine Bahre, nicht nur die von ihm direkt oder indirekt durch sein Vorbild ins Leben gerufenen Anstalten, wie bei uns in Deutschland die Missions- und Waisenanstalt in Neukirchen bei Moers, schauten dankbar diesem hervorragenden Werkzeug der Gnade Gottes nach, überall in der Christenheit gedachte man gern des Segens, der von Georg M. ausgegangen war. Wir brauchen nicht blindlings, von der Größe des Erfolgs bezwungen, M. in allen Stücken Beifall zu schenken. Wenn er etwa für seine Anstalten allein das Prädikat der schriftgemäßen Grundlage behauptete, als ob andere Anstalten, die kollektieren, oder die nicht den Anspruch erheben, aus lauter Bekehrten zu bestehen, minderwertig wären; oder wenn M. in einer für unser Empfinden unzarten Weise erzählte, wie viele Stunden er im Gebet auf dem Boden gelegen habe, und so die Wurzeln seines Lebens aufdeckte; oder wenn er jährlich genau seinen Freunden mitteilte, wie viel er von seinem persönlichen Einkommen für christliche Zwecke gespendet habe; oder wenn er nicht müde wurde, zu rühmen, zu welchem Segen er anderen geworden sei, so erscheint uns dies als ein Mißverstand des Evangeliums. Auch brauchen wir nicht zurückzuhalten mit der Bemerkung, daß er sich betreffs des Nichtkollektierens in einer Selbsttäuschung befand, denn es giebt ein Kollektieren ohne Worte, und das ist noch viel eindrücklicher als das offene Kollektieren. Wir brauchen endlich ihm nicht zuzustimmen in seiner pietistischen Weltflucht, seinem Drängen auf unmittelbaren Erfolg in der Bekehrungsarbeit an den Waisenkindern und seiner Freude an den jeweilig erzielten Massenbekehrungen der Kinder, — und dennoch ehren wir ihn als einen ausgezeichneten Diener Christi, dessen Wandel in Glaube und Gebet für alle Christen eine wirksame Mahnung und Stärkung ist, und dessen Leben den Satz besiegelt, mit dem er einst das Christentum gekennzeichnet hat: Christianity is life and reality. **Kolfhaus.**

Müller, Heinrich, Erbauungsschriftsteller, gest. 1675. — Witte, Memoriae, dec. XV, Francof. 1684, p. 189; Iselin im Lexikon, Basel 1729 s. v. Müller; O. Krabbe, H. M. und seine Zeit, Rost. 1866. — Populäre Bearbeitungen: Palmer, Lebensbilder von Erbauungsschriftstellern der luth. Kirche, Stuttgart 1870, I. Bd, S. 147 ff., in der evangel. Volksbibliothek von Klaiber, Stuttgart 1861—1868, 3. Bd, S. 225 ff. — Als Erbauungsschriftsteller erwähnt von Cosack in seiner Dissertation: Literarum asceticarum . . . historiae brevis adumbratio. Regim. Bor. 1862, p. 16; H. Beck, Die relig. Volkslitt., Gotha 1891, S. 134—139; Grosse, Die alten Tröster, Hermannsb. 1900, S. 236—252 verzeichnet die neueren Ausgaben seiner Werke. — Ueber M. als Prediger: Leonhardi in dem Sammelwerk: Die Predigt der Kirche, Bd XIII. — Als Liederdichter Koch, Geschichte d. Kirchenlieds, 4. Bd, Stuttgart 1868, S. 67 ff.

Heinrich Müller, geb. am 18. Oktober 1631 zu Lübeck, wohin sich seine Eltern vor Wallensteins Invasion von Rostock geflüchtet hatten, nimmt unter den Erbauungsschriftstellern der ev. Kirche unstreitig eine der ersten Stellen ein. Sein äußerer Lebensgang bietet wenig Bemerkenswertes. Im 13. Lebensjahre ist er auf der Universität Rostock, wohin seine Eltern zurückgekehrt waren. In Greifswald setzt er seine Studien fort, kehrt 1650 nach Rostock zurück, promoviert im folgenden Jahre zum Magister und beginnt nach Vollendung einer zu seiner Ausbildung unternommenen Reise in seiner Vaterstadt unter großem Beifall zunächst philosophische Vorlesungen zu halten. In seinem 21. Lebensjahre wird ihm das Archidiakonat zu St. Marien in Rostock übertragen. Von der Helmstedter Fakultät mit der theologischen Doktorwürde beehrt, wird er 1659 Professor der griechischen Sprache, 1662 ordentlicher Professor der Theologie und Pastor an St. Marien, neun Jahre später Superintendent. Mehrere ehrenvolle Berufungen schlug er aus Liebe zu seiner Vaterstadt aus. Müller war seit seinem 22. Lebensjahre verheiratet; von seinen sechs Kindern überlebten ihn drei. Der von Haus aus körperlich schwächliche Mann, der am Ende eines arbeitsreichen und mühevollen Lebens sagen mußte, daß er sich nicht eines einzigen fröhlichen Tages auf der Welt entsinnen könne, starb noch vor erreichtem 44. Lebensjahre am 17. September 1675.

Müllers Bedeutung für die ev. Kirche liegt weniger auf dem Gebiete seiner theo-

logischen und akademischen als vielmehr seiner praktischen Wirksamkeit. In ersterer Hinsicht überragt er kaum seine Zeitgenossen. Seine Theologie bewegt sich im wesentlichem im Anschauungskreise der lutherischen Orthodoxie. Den Ertrag seiner Studien und seines Sammelfleißes hat er niedergelegt in seiner ersten philosophischen Schrift: Methodus politica (1653), in einer Harmonia veteris et novi test. chronologica (1668), einer Theologia scholastica (1670), dem dogmengeschichtlichen Versuche Berengarismi veteris novique historia (1671), einer auf logischem Schematismus aufgebauten Homiletik Orator ecclesiasticus (1659) und einer Anzahl kleinerer Gelegenheitsschriften, Gutachten, Disputationen. Polemisch ist er der calvinischen und römischen Lehre scharf entgegengetreten. Müller steht im Zentrum der luth. Lehre, die ihm jedoch nicht äußerlicher, erkenntnismäßig erworbener und festgehaltener Besitz, sondern Eigentum seines geistlichen Lebens ist; seine Orthodoxie ist von dem warmen Lebenhauche innigen, tiefgründenden Glaubens durchweht. Unverstand und Schmähsucht wagten seine Rechtgläubigkeit zu verdächtigen; durch eingeholte theologische Gutachten suchte sich Müller von solchem Verdachte zu reinigen. Freilich hat er, wo es sein Beruf mit sich brachte, gegen die herrschenden kirchlichen Übelstände, gegen die weitverbreitete Veräußerlichung des Christentums freimütig und kraftvoll Zeugnis abgelegt.

Und hierin liegt auch die eigentliche Bedeutung Müllers für seine Zeit. Er ist einer der hervorragenden Vertreter der vorpietistischen Periode: auf der einen Seite mit den dogmatischen Grundanschauungen der lutherischen Orthodoxie innig verwachsen, auf der andern von einer Reihe theologischer Gedanken erfüllt, die eine andersartige Erfassung des lutherischen Lehrbegriffs anbahnen und die Wege zur pietistischen Lehrform weisen. In die Zeit des dreißigjährigen Krieges gestellt, umgeben von den allenthalben hervortretenden Folgen des Krieges, den tiefen kirchlichen und sittlichen Schäden, die er schmerzlich empfindet, ist er berufen, an der Erneuerung des kirchlichen Lebens seiner Zeit durch das lebendige Zeugnis seiner glaubensstarken, sittlichernsten Persönlichkeit wie seiner aus dem Worte der Schrift frisch quellenden Predigt und reichen, gesegneten litterarischen Thätigkeit mitzuarbeiten.

Wie wenige war Müller zur Lösung dieser Aufgabe geeignet. Ausgestattet mit gründlicher Gelehrsamkeit nach der Art und dem Maße seiner Zeit und mit reicher praktischer Begabung, entfaltet er eine oft überwältigende Beredsamkeit, die für alle Kreise der Gemeinde berechnet, im edelsten Sinne des Wortes volkstümlich genannt werden muß. Müller geht in seinen Predigten und Erbauungsschriften stets von dem Schriftworte aus oder vielmehr in dasselbe hinein; es zeichnet ihn dabei Gründlichkeit und tiefes Eindringen in den sachlichen Inhalt und Gedankenzusammenhang aus; der Text wird bis in die kleinsten Einzelheiten benützt, wobei freilich Absonderlichkeiten mit unterlaufen. Selten wird Müller wirklich lehrhaft, und wo er es wird, benimmt die Klarheit und Übersichtlichkeit, die Frische und Unmittelbarkeit der Darstellung, die Jugendlichkeit, Anmut und Lieblichkeit des Stils alles Drückende und Ermüdende. Es ist Müller gegeben — und das macht ihn so volkstümlich und frisch bis auf unsere Tage — die tiefsten Saiten des menschlichen Herzens, wie sie sich im Volksleben oft äußern, anzuschlagen und damit auch den Weg zu dem inneren Leben der Gemeinde zu finden. Das konkrete Leben des Volkes wird mit tiefem Scharfblicke aufgefaßt und klar und faßlich dargestellt und zwar in einer Sprache, welche, den Periodenbau fast gänzlich vermeidend, in kurzen, prägnanten, oft änigmatisch klingenden Sätzen, in Antithesen und sprichwortartigen, kernigen Ausdrücken wie stoßweise energisch auf den Zuhörer oder Leser losgeht, um von innen heraus eine Umwandlung herbeizuführen. Dabei ist die Rede von Bildern und Allegorien durchzogen und trägt unverkennbar ein gewisses rhetorisches Element an sich. Sieht man von einzelnen Worten und Ausdrücken, von Seltsamkeiten ab, wie sie jener Zeit eigen sind, so hat man ein Recht, Müllers Sprache klassisch zu nennen und ihm in der Geschichte der deutschen Litteratur eine Stelle einzuräumen.

Auf dem Gebiete der Predigt- und Erbauungslitteratur war Müller ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller. Zuerst erschien (1659): Der himml. Liebeskuß oder Übung des wahren Christentums fließend aus der Erfahrung der göttlichen Liebe (überarbeitet von Fiedler, Leipzig 1831; abgedruckt Hamburg 1818). Die Kreuz-, Buß- und Betschule (1661), unter der schweren Last des verantwortungsvollen Amtes aus eigener innerer Erfahrung heraus geschrieben, enthält 22 Betrachtungen über den 143. Psalm; neue Ausg. Hamb. 1853, Leipzig 1872. Eine Auslegung der Perikopen des Kirchenjahres geben die beiden bedeutendsten Predigtsammlungen Müllers: die apostolische (1663) und evangelische (1672) Schlußkette und Kraftkern; ferner die festevangelische Schlußkette, die erstere neu heraus-

gegeben von Bittcher, Halle 1853 u. 1855, die beiden letzteren von Bandermann (2. Aufl. 1881; 1855). Der häuslichen Erbauung dienen als Haus- und Tischandachten die weitverbreiteten gedankenreichen geistlichen Erquickstunden (1661); neuere Ausgaben Leipzig 1872, Hamburg 1889. Sie wurden von Genossen des pegnesischen Blumenordens in Reime gebracht (1673—1691); aus neuerer Zeit: De Marées, Lieder nach H. Müllers geistl. Erquickstunden, Cottbus 1893. Der geistliche Dankaltar enthält drei Predigten über Ps 68, 20. 21, nach Müllers Wiedergenesung von einer schweren Krankheit im Winter 1668/69 gehalten; neue Ausg. Hermannsb. 1885. In das gleiche Jahr fällt die Schrift: Ungeratene Ehe (1668). Die Thränen- und Trostquelle oder der Heiland und der Sünder (1675; neue Ausg. Halle 1855) behandelt in 20 Abschnitten die Geschichte der großen Sünderin Lc 7. Auch die neun Passionspredigten (neu herausgegeb. von Pasig 1856 und Hartmann 1862) seien hier genannt. Nach Müllers Tod erschien: der evangelische Herzensspiegel (1679), kürzere Predigten über die evangelischen Perikopen (neue Ausg. 2 Bde, Hamburg 1882. 1884), evangel. Präservativ wider den Schaden Josephs in allen dreien Ständen (1681), ebenfalls Evangelienpredigten, und die Leichenreden: Gräber der Heiligen (1685). — Müller hat auch eine Anzahl geistlicher Lieder gedichtet, von denen mehrere in die kirchlichen Gesangbücher übergegangen sind. Sie sind verzeichnet bei Fischer, Kirchenlieder-Lexikon, Gotha 1878, S. 158.

Müllers Namen muß in der evangelischen Kirche mit Dank genannt werden. Seine Schriften haben in der dürren Zeit des Rationalismus das väterliche Erbe des Bibelglaubens hindurchretten helfen. Die zahlreichen Ausgaben seiner Schriften in der Gegenwart sichern ihm auch fernerhin ein dankbares Gedächtnis und sind ein Zeugnis dafür, daß das evangelische Volk an gesunder, heilsamer Speise, wie sie ihm hier geboten wird, noch Geschmack findet.

Hermann Beck.

Müller, Johann Georg, gest. 1819. — Litteratur: Johann Georg Müller, drei Vorträge von Dr. J. Kirchhofer (in: der Unoth, Zeitschrift für Geschichte und Altertum des Standes Schaffhausen, Schaffhausen 1864, I, 65 ff.). Unterredungen mit der Großfürstin Katharina und dem Kaiser Alexander I., aus J. G. Müllers Tagebuch (in: der Unoth, 1864, I, 167 ff.). Aus J. G. Müllers Selbstbiographie (in Gelzers Protestant. Monatsblättern, 1861, XVIII, 35 ff.). Frau von Krüdener in der Schweiz, aus J. G. Müllers Tagebuch (in Gelzers Prot. Mon. 1863, XXII, 195 ff.). Herder und Georg Müller, von H. Baumgarten (in den PJ XXIX, 23 ff.). Ueber J. G. Müllers Unterhaltungen mit Serena, von F. Zehender. Litterarische Beigabe zum Programm der höhern Töchterschule in Zürich 1881. Aus dem Herderschen Hause. Aufzeichnungen von Johann Georg Müller, herausgegeben von J. Bächtold, Berlin 1881. Joh. Gg. Müllers Lebensbild, von K. Stokar, herausgegeben vom histor.-antiquar. Verein in Schaffhausen, Basel 1885. Der Briefwechsel der Brüder J. Gg. Müller und Joh. v. Müller 1789—1809, herausgegeben von Eduard Haug, Frauenfeld 1893. Aus dem Lavaterschen Kreise, von Eduard Haug. I. Joh. Georg Müller als Lavaterschüler in Zürich. II. Joh. Georg Müller als Student in Göttingen und als Vermittler zwischen den Zürichern und Herder. Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums Schaffhausen 1894 u. 1897. — Der gesamte handschriftliche Nachlaß J. G. Müllers, 581 Nummern umfassend (dabei Nr. 37—110 von und über Joh. v. Müller), befindet sich auf der Ministerialbibliothek zu Schaffhausen.

Müller, Joh. Georg, Dr. theol., Professor und Oberschulherr von Schaffhausen, des Geschichtschreibers J. v. Müller Bruder, gehört nicht zu denjenigen Theologen, welche durch neue große Ideen und kräftiges Eingreifen in die Bewegungen der Zeit epochemachend einwirken; aber er ist der edlen Reihe derer beizuzählen, deren Leben in stiller Thätigkeit, in anspruchslosem Wirken durch Wort und Schrift dahin fließt, die aber dennoch durch ihre persönliche Würde und gediegene schriftstellerische Thätigkeit im engeren und weiteren Kreise segensreich und nachhaltig wirken. Geboren den 3. September 1759, genoß er im Hause seines Vaters, eines Geistlichen, eine fromme Erziehung nach altem Gepräge; seine Mutter leitete ihn frühe zu Gottes Wort und zur Liebe der alten Kernlieder der Kirche hin, wodurch ein tief religiöser Grund und Boden in sein weiches, empfängliches Herz gelegt wurde. Von Jugend auf hatte er eine entschiedene Neigung für die Wissenschaften und einen lebendigen Durst nach Wahrheit, und als sein Gemüt durch die Lektüre von Youngs Nachtgedanken und Lavaters Aussichten in die Ewigkeit mächtig ergriffen worden, entschied er sich alsbald für das Studium der Theologie. Noch hatte er aber viele Kämpfe durchzumachen, bis er zu einer gewissen Festigkeit gelangte. Zuerst begab er sich in Zürich unter die Leitung von J. Casp. Häfeli (später in Dessau, Bremen und Bernburg), der mit Pfenninger und Lavater damals eine kräftige Opposition gegen den überhandnehmenden Rationalismus bildete. In diesem Kreise wurde Müller

zwar von einem gewissen weichlich asketischen Zuge befreit, aber bei der in demselben herrschenden Überschwänglichkeit gelangte er doch nicht zu einem sichern Grunde. Das zeigte sich in Göttingen, wo er bald einsah, daß sein bisheriger Glaube dem Andrang der dort vertretenen Neologie nicht gewachsen sei, weswegen er sich bald wieder nach einem anderen Lehrer umsah, der ihm seine schweren Zweifel lösen und dem gedrückten Gemüt Erleichterung darbieten sollte. Damals war eben Herders Stern aufgegangen, und dieser zog ihn nach Weimar, wohin er, wie einst im Altertum Jünglinge zu großen Männern, wanderte, um Weisheit zu lernen. Herder behielt den Jüngling ein halbes Jahr in seinem Hause und gewann ihn so lieb, daß er bis an sein Ende in vertrauter Freundschaft mit ihm lebte. Im Herders Umgang wurde Müller freier, lebensfrischer und zu weiterem Forschen angetrieben, doch war sein Einfluß mehr negativ als positiv; im übrigen aber hatte er Gewinn von dem damals in hoher Blüte stehenden Musensitz. Zurückgekehrt in seine Vaterstadt fühlte er erst, wie wenig Festes er im Grunde hatte. „Viererlei Theologien", sagt er selbst, „hatte ich nun in meinem Kopfe; nun war einmal die Zeit für mich da, mich selbst zu formieren. So oft ich die Bibel las, drängten sich alle vorigen Ideen so verwirrt hinzu, daß ich gar nie mit eigenen Augen lesen konnte und alles vor mir schwindelte". Er faßte daher den eigentümlichen Entschluß, alle theologischen Bücher samt der Bibel zwei Jahre lang bei seite zu legen, während dieser Zeit sich auf die klassische Litteratur zu werfen, um dann wieder frisch und unbeirrt von angelernten Meinungen das Studium der Bibel vornehmen zu können. Er führte den Entschluß aus, begann hernach, gleichsam auf einer **tabula rasa**, das theologische Studium mit neuem Eifer und eigentlichem Entzücken, und so vollzog sich, begleitet von stetem Gebet und praktischen Erfahrungen, die innere Krise, und er gelangte zu einer gesunden, auf die ewige Wahrheit der göttlichen Offenbarung gebauten, selbst erlebten und fürs Leben fruchtbaren Überzeugung. Da Müller wegen Kränklichkeit keine Pfarrstelle, sondern nur ein Professorat am **Collegium humanitatis** übernehmen konnte, da er zugleich in einer zwar glücklichen, aber kinderlosen Ehe lebte und in einer günstigen ökonomischen Lage sich befand, so konnte er ganz den Wissenschaften und der Schriftstellerei leben. In seinen ziemlich zahlreichen Schriften, die er aus innerem Drange und zur Belehrung der Gemeinde, namentlich der ihm sehr teuren Jugend schrieb, hatte er vorzugsweise ein apologetisches Interesse; er wollte das damals verkannte Christentum in seiner Menschenfreundlichkeit wieder zugänglich, die Bibel in ihrer Herrlichkeit und Humanität wieder brauchbar machen. Man erblickt zwar darin den Einfluß Herders, aber Müller ist positiver. „Mein theologisches System", sagt er, „ist mehr in der Form als in der Materie von dem der Alten unterschieden, und im Grunde die augsburgische und helvetische Konfession immer noch auch die meinige. Nur möchte ich alles mehr simplizieren, auf die Menschheit und die Bedürfnisse des größten Teils derselben, des Volks, anwenden, den Scholasticismus und jede Schulphilosophie daraus verbannen und die Lehre Jesu und der Apostel entkleidet von dem jüdischen Gewand (das ich übrigens sehr liebe und passend finde) rein und anwendbar für unsere Zeiten darstellen, kurz die Theologie mehr humanisieren. Da in unsern Tagen alle menschlichen Wissenschaften sowie alle politischen und religiösen Institute sich zu einer neuen, hoffentlich zu einer schöneren und reineren Form emporwinden, so muß es auch die Theologie thun; wenngleich ihr Grundstoff, die positive Offenbarung, immer derselbe bleibt und bleiben muß". — Man erkennt aus diesen Äußerungen die Vorzüge und die Mängel seiner religiösen und theologischen Schriften. In den historischen und kirchengeschichtlichen Schriften suchte er eine bessere Methode dieser Wissenschaften anzubahnen, und er hat seinerzeit dazu beigetragen, diese bessere Methode zu fördern. Seine größeren Schriften sind: 1. Philosophische Aufsätze, Breslau 1789, voll tiefer, geistreicher Blicke in Philosophie, Erdbeschreibung, Politik, Religionsgeschichte und vorzüglich alttestamentliche Theologie. 2. Unterhaltungen mit Serena, moralischen Inhalts, Winterthur 1793–1803, 2 Teile (3. Aufl. 1831, ein dritter Teil nach seinem Tode herausgegeben von Professor Kirchhofer 1835), entstanden aus wöchentlichen Aufsätzen für seine Braut. 3. Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, 3 Bde, 1791–95 (drei andere Bände hat ein Freund von M. fortgesetzt). 4. Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte, Jünglingen seines Vaterlandes zugeschrieben, 1798, 2. Aufl. 1817. Treffliche Winke für junge Männer, die sich dem Dienste des Vaterlandes widmen wollen. 5. Theophil, Unterhaltungen über die christliche Religion mit Jünglingen von reiferem Alter, 1801. Es handelt von Religion, Mythologie, Offenbarung, Altem und Neuem Testament, Lesen und Auslegung der Schrift, und hat den Zweck, ein gutes Zeugnis abzulegen über die in Verachtung gekommene christ-

liche Religion. 6. Über ein Wort, das Franz I. von den Folgen der Reformation gesagt haben soll, 1800. 7. Reliquien alter Zeiten, Sitten und Meinungen. Für Jünglinge nach Bedürfnissen unseres Zeitalters. 4 Bde. Die zwei letzten Bände auch unter dem Titel: Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der Reformation. Auch ein Beitrag zum Denkmal Luthers und seiner Zeitgenossen, 1803—1806. Ein Schatz gedruckter und ungedruckter Reliquien aller Zeiten voll feiner Bemerkungen und in echt pragmat. Geschichtschreibung. 8. Heinrich Boßhards, eines schweiz. Landmanns, Lebensgeschichte von ihm selbst beschrieben, 1804. 9. Vom Glauben der Christen. Vorlesungen. 2 Bde, 1816, 2. Aufl. 1823. Eine für die damalige Zeit treffliche, anregende Darstellung der christlichen Religion, Fortsetzung des Theophil, der freilich noch die tiefere Einsicht in die Christologie fehlt, was er zum Teil selbst noch erkannte. 10. Blicke in die Bibel, mit Noten zur Bibel von J. von Müller. Nach seinem Tode als Bruchstücke herausgegeben von Prof. Kirchhofer, 2 Bde, 1830. Auch dieses Werk sollte dazu beitragen, dieses göttliche Buch in seiner Herrlichkeit bekannter zu machen. Seine Absicht dabei war nach seinen eigenen Worten: „O, daß es doch meinem himmlischen Vater gefallen möchte — das ist oft mein inniger Seufzer —, daß ich den Rest meiner Tage dazu verwenden könne, etwas recht Gutes zum Besten der Gemeinde Jesu und zur freundlichen Belehrung besonders junger Leute thun oder schreiben zu können! Gott erhöre dies mein Gebet und kröne den Abend meines Lebens mit einer solchen Wohltat". Einige kleinere Schriften sind: Neujahrsgeschenk für meine Freunde, 1785. — Andenken an meine Mutter. Ueber den Zustand des hiesigen Religionswesens, 1803. — Über den Unterricht in der christlichen Religion. — Auswahl biblischer Sprüche für den ersten Religionsunterricht. — Summe des Evangeliums, 1814. — Ins Deutsche übersetzt hat er: Mentellas vergleichende Erdbeschreibung, 2 Bde, und Dalrymple's Gesch. von Großbritannien und Irland, 4 Bde, 1792—94. — Endlich gab er heraus: J. v. Müllers sämtliche Werke, 27 Bde, und im Verein mit J. v. M. und Heyne: Herders Werke.

Neben dieser litterarischen Wirksamkeit, durch die M. namentlich auf Jünglinge wohlthätig wirkte, nützte er seinem Vaterlande in mehrfacher Weise auf ausgezeichnete Art. Anfangs Katechet, wurde er 1794 Professor der griechischen und hebräischen Sprache am Colleg. humanitatis, später der Encyklopädie und Methodologie. Die Revolution riß ihn aus dem geistlichen Stande heraus, und er ließ es nur darum geschehen, weil er überzeugt wurde, der Vaterstadt auf diese Weise am nützlichsten sein zu können. Durch das Zutrauen seiner Mitbürger wurde er zuerst Volksrepräsentant, dann Mitglied der Verwaltungskammer, darauf Unterstatthalter, in welchen Stellen er stets vermittelnd eingriff, das gute Neue mit dem bewährten Alten möglichst vereinigend. Während der Mediation mußte er sechs Jahre lang Mitglied des Kl. Rats sein, wo er als Oberschulherr für Hebung der höheren und niederen Schulen vieles leistete. Das Schulwesen, zumal das höhere, lag ihm sehr am Herzen, und seine schönsten Tage waren, wenn er in den Prüfungen aufgeweckte, wohlgeartete, fleißige Knaben sah. Dies ersetzte ihm einigermaßen das Gefühl der Leere in der politischen Laufbahn, in der er sich oft unmutig über die verlornen Stunden im Ratssaal äußerte; darum verließ er diese, sobald es möglich war (1809) und behielt bloß noch die Oberschulherrstelle mit dem Professorat bis an sein Ende. Gerne kehrte er zu den stillen Studien zurück, namentlich zur Bibel; „denn", schreibt er, „wenn ich darin nachlasse, so fängt nach und nach mein inneres Licht, das Prinzip meiner Ruhe und meines ganzen Glücks an zu erlöschen und die Freundschaft mit Gott zu erkalten". In dem Jahre, wo er von der politischen Bürde befreit wurde, starb sein Bruder, und das erste Geschäft war, dessen gesammelte Schriften herauszugeben, was auch zum Ordnen der schwierigen ökonomischen Umstände des Verstorbenen nötig war. Selten lebten zwei Brüder so innig verbunden, wie sie; von früher Jugend an liebten sie sich zärtlich und blieben in dieser Treue bis in den Tod; die gegenseitigen Briefe atmen die aufrichtigste Anhänglichkeit und Achtung; sie unternahmen nichts, ohne es einander mitzuteilen, miteinander teilten sie Freud und Leid, und namentlich war es G. M., den die Schicksale seines Bruders oft sehr drückten; er nennt ihn nur „seinen lieben Seligen". Müller erhielt einigemale Vokationen ins Ausland, so nach Kiel und Heidelberg, allein er zog es vor, seiner Vaterstadt zu dienen; nur einmal machte er mit seinem Bruder eine größere Reise nach Wien, dagegen war seine Korrespondenz mit auswärtigen Gelehrten eine sehr ausgedehnte, und die zahlreichen Besuche, die er erhielt, setzten ihn stets in lebendigen Verkehr mit der theologischen und politischen Welt. Bei den Durchzügen der Alliierten 1813 und 1814 kam nicht leicht ein angesehener Fremder durch Schaffhausen, der ihn nicht besucht hätte; mit dem Prinzen von Preußen, dem

Fürsten von Hechingen, Königin Katharina von Württemberg und ihrem Bruder Kaiser Alexander hatte er Unterredungen; bei letzterem verwendete er sich für die Neutralität der Schweiz, und seine Schwester ließ sich vielfach von ihm über die christliche Religion belehren und veranlaßte ihn zu dem Schriftchen: Von der Summe des Evangeliums. Auch mit Katholiken, besonders mit J. Mich. Sailer, stand er in freundschaftlichem Verkehr; damals meinten noch manche Redliche von beiden Seiten, es stehe einer Vereinigung beider Kirchen nicht so viel mehr im Wege! Ebenso hatte er zu der Brüdergemeinde freundliche Beziehungen und meinte, er möchte wohl seine letzten Tage an einem ihrer stillen Orte verleben. Sehr segensreich wirkte er durch seine Mäßigung, als Frau von Krüdener in der Nähe lebte, und als später die bekannten religiösen Bewegungen im Kanton entstanden, da wehrte er einerseits Gewaltmaßregeln von Seite der Behörden ab, und andererseits warnte er die Erweckten vor den ihnen nahe liegenden Fehlern (vgl. Stockar, David Spleiß, Basel 1858, S. 132. 137–147). Wie sehr Deutschland seine theologischen Verdienste ehrte, bewiesen die Universitäten Tübingen und Jena, die ihn bei Anlaß des Reformationsjubiläums zum Doktor der Theologie kreierten. Am Schweizer Reformationsfest trat er zum letzten Mal öffentlich auf, indem er eine Rede über die Reformation hielt, die gedruckt wurde. Bald darauf starb seine Gattin, seine von Jugend auf leidende Gesundheit brach nun vollends zusammen, und er entschlief im Frieden Gottes den 20. September 1819. Die Kirche hatte an ihm einen Mann, der im edelsten Sinne des Worts ein Gottesgelehrter, ein Schriftgelehrter, geschickt zum Reiche Gottes war, durchaus wurzelnd auf religiösem Grund und Boden, der nur in den Überzeugungen des christlichen Glaubens den Zweck irdischer Existenz gelöst sah. Sein Hauptverdienst ist, daß er in dunkler Zeit ein kräftiger Zeuge war, ein heilsam vermittelndes Zwischenglied zwischen der alten Orthodoxie, durch die Zeit des Rationalismus hindurch bis zum wiedererwachten tieferen Glaubens- und Erkenntnisleben der Neuzeit; an ihn schlossen sich daher gerne alle Freunde Jesu und seiner Gemeinde — wie er die Christen gerne nannte — als eine Säule an. Wir können ihn hierin neben J. Jak. Heß, Antistes von Zürich, stellen; beide standen weniger auf dem Grunde der objektiv gewissen Kirchenlehre als der durch subjektive Überzeugung gewonnenen Glaubenserkenntnis. Müllers äußere Erscheinung war imponierend und doch im höchsten Grade anziehend, eine hohe, edle Gestalt, prächtige gewölbte Stirne, helle, blaue Augen, wohlgeformte gebogene Nase, freundliches Lächeln des Mundes und sanfte Stimme.

Dr. **J. Kirchhofer** † (**G. Kirchhofer**).

Müller, Johann Georg, Professor in Basel, gest. 1875, war ein Freund des ersten Herausgebers dieser Encyklopädie und Mitarbeiter an der ersten Auflage derselben, ferner Freund und Kollege von Hagenbach und Stähelin, neben denen er über 40 Jahre an der Hochschule der gemeinsamen Vaterstadt gewirkt hat. Besonders mit letzterem eng verbunden, ist er nur wenige Tage nach ihm entschlafen. Auch von Müller gilt, was von Stähelin (Bd XIV S. 570 der 2. Auflage) gesagt wird: „Er war nicht ein bahnbrechender Gelehrter, aber ein gewissenhafter, sorgfältiger Arbeiter; nicht ein durch geistreichen Vortrag anregender, aber treuer, hingebender Lehrer". Von jenen drei Männern, welche so lange Zeit der theologischen Fakultät Basels ihr Gepräge gaben, ist Müller derjenige gewesen, welcher wohl in der wissenschaftlichen Welt am wenigsten von sich reden gemacht hat. Seine Arbeiten waren nicht so schriftstellerisch gewandt, wie diejenigen Hagenbachs; sie betrafen nicht einen so im Vordergrund des theologischen Interesses stehenden Gegenstand, wie diejenigen Stähelins über den Pentateuch. Aber er hatte von allen dreien den originellsten, am schärfsten ausgeprägten Charakter, was sich auch aus seinem Lebens- und Bildungsgang erklärt. Während jene beiden aus den höheren Ständen Basels hervorgingen, war Müller ein Sohn des bürgerlichen Mittelstandes und hat dessen Art stets behalten. Während jene rasch und früh auf Lehrstühle gelangten, hat er dasselbe Ziel erst weit später erreicht, unter Beweisung von ebensoviel Geduld wie Zähigkeit, ein beschämendes Vorbild für eine ungeduldige, nach hohen Zielen rasch strebende Jugend.

Müller wurde in Basel geboren den 8. Mai 1800 als das einzige am Leben gebliebene Kind einfacher Bürgersleute und erstarkte aus einem schwächlichen Knaben erst allmählich zu guter Gesundheit, die er dann auch zeitlebens behalten hat. Mit 15 Jahren verlor er seinen Vater; über 30 Jahre lebte er von da an zusammen mit seiner Mutter, als deren Stütze in den Tagen der Vereinsamung und des Alters. Er erhielt „eine standesgemäße, d. h. nicht vornehme Erziehung", und mußte früh für seine Bedürfnisse

selbst sorgen. Erst 1847 war es ihm vergönnt, in den Ehestand zu treten mit Emilie Burckhardt, der Schwester zweier seiner Studiengenossen und Tochter einer durch Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit hervorragenden Familie Basels. Mit ihr hat er „eine unerwartet lange Reihe von Jahren in glücklicher (wenn auch kinderloser) Ehe verbringen und 1872 seine silberne Hochzeit feiern dürfen“.

Unter den geschilderten Verhältnissen seiner Jugendzeit war sein Bildungsgang kein vom Glück begünstigter. Während bei dem damaligen trostlosen Zustande der Bildungsanstalten Basels seine wohlhabenderen Altersgenossen Privatunterricht erhielten, mußte er selbst früh solchen erteilen. Von 1818 bis 1825 studierte er an der Hochschule Philosophie und Theologie. Während erstere Fakultät etwas besser besetzt war, bot letztere so zusagen nichts und war gänzlich in Verfall, bis 1822 de Wette kam, an den dann auch Müller sich anschloß und dem er viel verdankte. Der Besuch einer auswärtigen Hochschule war ihm unmöglich; einigen Ersatz mußte er darin suchen, daß er in seinen späteren Semestern bei Hagenbach und Stähelin, welche auswärts gewesen waren und nach ihrer Rückkehr sich als Docenten habilitierten, Vorlesungen hörte. Einen anderen Ersatz bot ihm das mit großem Fleiß betriebene Privatstudium, sowie der Umgang mit strebsamen Studiengenossen. Er pflegte nach damaliger Sitte eifrig die Freundschaft und war in seiner langen Studienzeit manchem Mitstudierenden ein zuverlässiger Leiter und Führer in Arbeit und Genuß; man wußte: wo Müller dabei ist, geht nichts Unrechtes vor. Er war auch lange Präses des damals neu gegründeten, als vaterländische Verbindung auf allen schweizerischen Hochschulen noch blühenden Zofingervereins. Erst 1825 gelangte er bei der Gründlichkeit, womit er alles betrieb, zu Examen und Ordination, und konnte nun mit einem Freunde, von einigen Gönnern unterstützt, eine 7monatliche Reise durch Deutschland antreten, die ihn mit den meisten Hochschulen und vielen bedeutenden Gelehrten bekannt machte. Nach seiner Rückkehr führte er sein früheres Leben noch Jahre lang fort, Privatstunden erteilend und aushilfsweise kirchliche Funktionen ausübend, wurde aber immer mehr inne, daß er zum Predigtamt nicht geschaffen sei. Erst Ostern 1828 erhielt er eine bescheidene öffentliche Anstellung als Lehrer der lateinischen Sprache an der ersten Klasse des damaligen Pädagogiums (der Untersekunda entsprechend) mit acht wöchentlichen Stunden. Drei Jahre darauf wurde er zum „Lektor“ (eine Art Hilfslehrer) in der theologischen Fakultät ernannt, nachdem er das Licentiatenexamen bestanden; 1835 zum ordentlichen Professor; 1840 erhielt er von seinen Kollegen den Titel eines Dr. theol. und 1856 denjenigen eines Dr. philos. Wenn einem Theologen, so gebührte ihm der letztere bei seiner ungemein reichen sprachlichen und historischen Bildung. Er hat denn auch als Professor nach wie vor jene Stunden am Pädagogium erteilt und „38 Jahre lang unter dem empfänglichen Jugendalter mit viel Freude und Anerkennung“ fortgeführt. In dieser ganzen Zeit hat er drei Stunden, zwei aus Anlaß seiner Hochzeit und eine wegen Unwohlsein versäumt. In der alten und neuen Geschichte, wie in den Ereignissen der Gegenwart war er gründlich bewandert und namentlich ein großer Verehrer der Schriften Johanns von Müller.

Das ihm als theologischem Lehrer angewiesene Gebiet war vor allem die neutestamentliche Erklärungs- und Einleitungswissenschaft. Wie genau er zu Werke ging, zeigt sich darin, daß er die dem NT zeitlich und sprachlich am nächsten stehenden Schriften des Philo, des Josephus und der apostolischen Väter einläßlich studierte und zur Erklärung des NTs herbeizog. Er hat mehrere derselben jeweilen mit den Studierenden gelesen und 1841 Philos Weltschöpfung, 1869 den Brief des Barnabas mit Kommentar herausgegeben. Ebenso erschien nach seinem Tode, druckfertig hinterlassen, das Buch des Josephus gegen Apion, 1877 herausgegeben nach seiner Anordnung durch seine Kollegen Riggenbach und v. Orelli. Auch erschien 1870 von ihm ein Programm über Philos messianische Erwartungen. Besonders geschätzt waren seine Vorlesungen über Einleitung ins NT, wo er sich mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Nüchternheit mit der Baurschen Kritik auseinandersetzte. Über sein Verfahren hierbei sagt er: „Die neuere Tübinger Schule hatte einerseits manche Einseitigkeiten der vorstraußischen Vermittelungstheologie in der Prioritätsfrage mancher neutest. Bücher bloßgelegt, andererseits es klar gemacht, daß mit der prinzipiellen Leugnung des Wunders konsequenterweise auch das gesamte positive historische Christentum an den Pantheismus müsse abgegeben werden, wofür den Beweis niemand schlagender führte als D. F. Strauß selber. Gegenüber einer sich weit verbreitenden Art und Weise, alle Ergebnisse der negativen Kritik der gedankenlosen Unwissenheit als Resultate der freien Forschung hinzustellen, suchte ich meine Zuhörer zur wirklich freien Forschung hinzuleiten und sie zu gewöhnen, in kritischen Dingen mir so wenig als m

einem andern aufs Wort zu glauben, sondern die Gründe für und wider jedesmal streng abzuwägen."

Das andere Gebiet seiner lehrenden und schriftstellerischen Wirksamkeit war dasjenige der vergleichenden Religionswissenschaft. Die Art, wie er auf dasselbe kam, ist für ihn sehr bezeichnend. Er sollte in seinen jüngeren Jahren über Religionsphilosophie lesen. Feind alles aprioristischen Konstruierens, wie er war, wollte er für dieselbe zuerst ein solides geschichtliches Fundament legen und studierte sorgfältig die verschiedenen heidnischen Religionen. Durch Besetzung eines Lehrstuhls für Philosophie fiel für Müller jene Verpflichtung dahin. Allein die Vorlesung über Geschichte der polytheistischen Religionen, welche er als Frucht jener Vorstudien bereits gehalten, hat er als seine bestbesuchte lebenslang fortgeführt. Das war zu einer Zeit, wo die jetzt in Schwung gekommenen Bücher und Vorlesungen über diesen Gegenstand noch eine wenig bekannte Sache waren. Müller hat hier so recht seine alte Basler Art bewährt, welche das Gute, das sie hat, nicht gleich ins Schaufenster stellt. Diesem Gebiet gehören die meisten seiner Artikel in der ersten Auflage dieser Encyklopädie an (über die in der Bibel vorkommenden heidnischen Götternamen), sowie außer einigen kleineren Schriften sein tüchtiges Werk über die amerikanischen Urreligionen, 1854, 2. Aufl. 1867. Welchen inneren Gewinn ihm die Beschäftigung mit diesem Wissensgebiet eintrug, darüber äußert er sich ebenso schön als einfach also: „Ein fortgesetztes Studium der heidnischen Naturreligionen brachte mir immer deutlicher den spezifischen Unterschied zwischen diesen und dem biblischen Monotheismus zum wissenschaftlichen Bewußtsein. Dort Naturgötter, deren Geburtsstätte ein unabänderliches Verhängnis, deren Sterbebette der Weltschmerz des pantheistischen Nihilismus ist. In der Bibel dagegen offenbart sich eine bewußte, ewige, unabhängige Person, die nicht älteren Naturgesetzen unterworfen ist, sondern die Naturgesetze schuf, mit Weisheit und Liebe die Welt leitet, besonders ihr Ebenbild, den Menschen, dessen Entwickelung übrigens stufenweise geschieht, abhängig von der Natur seines eigenen Glaubens. In Christo durchdrang die Gottheit die Menschheit, wie sich dies weder idealer noch praktischer denken läßt."

Die Forschung auf dem Gebiet der in der Bibel vorkommenden vorderasiatischen Religionen führte M. auch auf das ethnographische Problem des Verhältnisses zwischen Semiten und Chamiten, dessen Lösung er in ganz selbstständiger Weise versucht hat. In einem Programm wirft er 1860 die Frage auf: Wer sind denn die Semiten und mit welchem Recht spricht man von semitischen Sprachen? Ein zweites von 1864 handelt von der Nationalität der Hyksos und der Philister, und 1872 erschien das Buch: Die Semiten in ihrem Verhältnis zu Japhetiten und Chamiten. In demselben suchte er zu erweisen, daß der Name Semiten wohl einer Gruppe verwandter Völker gebühre, aber kein richtiger Name sei zur Bezeichnung einer Klasse von Sprachen. Was man als semitische Sprachen bezeichne, sollte man vielmehr chamitische nennen. Wir können und wollen hier über die Stichhaltigkeit dieser Aufstellung nicht urteilen, aber Fleiß und Geist wird auch der Gegner dem Werke nicht absprechen.

Müllers Arbeiten zeichnen sich nicht aus durch schriftstellerische Gewandtheit, zeugen aber allenthalben von sorgfältiger und selbstständiger Forschung. Auch in seinen Vorlesungen legte er es nur zu wenig darauf an, zu gefallen, zu überreden oder gar zu glänzen, vielmehr zu orientieren und in gründlichem Wissen zu fördern. Diesen einfachen, aber soliden Charakter hatte sein ganzes Wesen. Er war zeitlebens ein Mann von wenig Bedürfnissen, streng gegen sich selbst, aller Bequemlichkeit feind, pflichtgetreu bis zum Äußersten. An alter, guter Sitte hielt er zähe fest, in Sachen des Wahren und Rechten kannte er kein Markten. Er machte wenig Worte und konnte trocken scheinen, war aber bei näherem Umgang gemütlich und witzig, dabei stets wohlmeinend und zuverlässig und darum hochgeschätzt von seinen Kollegen und Freunden, welche wußten, was sie an ihm hatten. Auf dem Boden einer positiv christlichen Überzeugung stehend, hat er von seinem inneren Leben wenig gesprochen, aber man wußte und merkte, daß er sich aufrichtig unter die Wahrheit beuge.

Neben seiner Professur und seinen Lateinstunden wirkte Müller noch als Mitglied verschiedener kirchlicher und pädagogischer Behörden, weniger auf dem Felde freiwilliger Thätigkeit. Auch erstere Arbeit gab er nach und nach auf; „so blieb mir langsamem Kopf die nötige Zeit für meine gelehrten Studien".

So hat er Jahrzehnte lang ein streng regelmäßiges, in einfachem Geleise sich bewegendes Leben geführt. Im Sommer las er von 6—7 Uhr morgens; um 8 Uhr sah man ihn täglich, oft mit den korrigierten Heften seiner Schüler beladen, dem Pädagogium zuschreiten, ein echtes Original, Gelehrter, Schulmann und schlichter Bürger zugleich.

Im Jahre 1871 verfaßte er eine Skizze seines Lebenslaufes, welcher die Citate in diesem Artikel entnommen sind. Im Sommer 1875 erkrankte er an einem Geschwür in der Speiseröhre. Erst auf ausdrücklichen Befehl des Arztes stellte er seine Vorlesungen ein, nach einem Ohnmachtanfall traf er seine letzten Anordnungen. Drei Tage darauf, am 31. August 1875, ist er sanft und ruhig entschlafen.

Verfaßt nach der erwähnten Skizze, einem Nekrolog von Prof. Riggenbach im „Kirchenfreund“ 1875, Nr. 18, und persönlicher Erinnerung. **Jakob Kündig.**

Müller, Julius, gest. 1878. — Quellen: Der handschriftliche Nachlaß. Die Lebensskizze seines Schwiegersohnes: D. Julius Müller. Mitteilungen aus seinem Leben, aufgezeichnet durch D. Leopold Schultze, General-Superintendent, Bremen 1879.

Julius Müller, der Hallesche Dogmatiker und theologische Vorkämpfer der evangelischen Union, war geboren am 10. April 1801 zu Brieg als der zweite Sohn des damaligen Feldpredigers, späteren Superintendenten in Ohlau, Karl Daniel Müller. Ostern 1813 folgte er seinem älteren, ihm zeitlebens durch die innigste Freundschaft verbundenen Bruder Karl, der Welt unter dem Schriftstellernamen Otfried bekannt, auf das Gymnasium in Brieg, Ostern 1819 auf die Universität Breslau, wo er zunächst auf Wunsch der Eltern Jurisprudenz studierte. So fleißig er aber auch das juristische Fachstudium betrieb, so übten doch die historischen Vorlesungen bei Wachler und die philosophischen bei Steffens, dem väterlichen Freund der beiden Brüder, eine ungleich höhere Anziehungskraft. Eine Frucht seiner Studien war die Lösung der Preisaufgabe der philosophischen Fakultät: de relatione quae intercedit inter ius naturae et positivum. Im Herbst 1820 nahm ihn Otfried, jetzt Professor der Archäologie an der Georgia Augusta mit nach Göttingen, wo sich ihm in der engsten Gemeinschaft mit Otfried und dessen Freundeskreis eine Fülle von Anregungen bot. Auch in der Jurisprudenz schien er hier tiefer zu wurzeln, denn er erhielt für die Lösung der Preisaufgabe: Ratio et historia odii quo foenus habitum est, am 4. Juni 1821 den Preis und sie wurde, als sie gedruckt vorlag, auch von Savigny günstig beurteilt. An seinem späten Lebensabend trug sie ihm die freundliche Aufmerksamkeit der juristischen Fakultät in Halle ein, die ihn am 50. Jahrestag der Preisverteilung zum Doctor utriusque iuris honoris causa kreierte. Und doch hatte sich schon damals der innere Umschwung vollzogen, der ihn der Theologie zuführte. Nach seinem eigenen Bekenntnisse verzehrte sich schon länger seine Seele in einer tiefen Sehnsucht nach einem höheren Lebensideal, welche alle seine Studien und geistigen Genüsse auch in dieser ersten so reichen Göttinger Zeit nicht sättigen konnten, bis er sich endlich „vom Evangelium mit dessen göttlicher Kraft im innersten Gemüt ergriffen und mit dem Frieden beseligt fühlte, den allein Christus geben kann“. Er erkannte darin eine göttliche Berufung, der er nur zu folgen vermochte, indem er sich der Theologie widmete. Nicht aus Ungeschmack an der Jurisprudenz — „aber mein Beruf ist sie nicht. Ich bedarf jetzt eines Berufs, der immer in unmittelbarer Beziehung auf das Höchste im Leben und auf Gott selbst steht“. Diese innere Umwandlung war kein Werk persönlicher Einflüsse. Die ersten leisen Spuren führen auf die Gymnasialzeit in Brieg zurück und damit auf den allgemeinen Herd der schlesischen Erweckung, die gewaltige Vertiefung des religiösen Lebens infolge der Freiheitskriege. Eine gewisse Vermittelung übte ohne Zweifel sein durch den Bruder bestimmter Bildungsgang. Der reiche Strom einer erneuerten geschichtlichen Wissenschaft, der aus der abgeklärten Romantik seinen Ursprung nahm, wie sie in Otfried sich ihm darstellte, gewährte ihm die Mittel, die Flachheit der rationalistischen Verflachung zu durchschauen und das Evangelium in seiner Echtheit und Ursprünglichkeit aufzufassen. Als eine ursprüngliche Wirkung des göttlichen Worts auf den empfänglichen Geist des Jünglings und zwar auf die Tiefen seiner sittlichen Natur und ihren hochgespannten Idealismus — so ist die erfahrene Erweckung zugleich Ausgangspunkt seiner eigentümlichen theologischen Entwickelung. Zunächst freilich mußten bei der reinen Innerlichkeit des Erlebnisses und der Isolierung von allem lebendigen Christentum noch schwere Anfechtungen überwunden werden, besonders als nun sein in der Schule des Bruders an so ganz andere Kost gewöhnter Geist die damalige Göttinger Theologie kennen lernte. Mit leidenschaftlichem Ungestüm warf er sich auf die neueste Philosophie und die alte Mythologie, ohne daß er hier die Mittel fand, die aufgetauchten Zweifel zu beschwichtigen. Der Sommer 1822 in Breslau steigerte die Krisis zu ihrem Höhepunkte. Da war es Tholuck, der berufen war, auf entscheidende Weise in das Leben J. M.s einzugreifen. In welchem Umfang er damals vermochte, in die Seele des Freundes das lösende Wort hineinzurufen, davon giebt der öffentliche Dank Zeugnis, den ihm J. M. 50 Jahre später

in der Widmung der 1870 erschienenen dogmatischen Abhandlungen abgestattet hat. „Du machtest mich damals auf den sittlichen Geist des Christentums aufmerksam und erwecktest in mir wieder die Zuversicht, daß im evangelischen Glauben die seligmachende Wahrheit zu finden sei und außer ihm nirgends." Nach den gleichzeitigen Briefen war es nicht 5 Tholucks Theologie, sondern seine christliche Persönlichkeit, die ihm mit überzeugender Gewalt im lebendigen Glauben an den Herrn den festen Punkt gewinnen ließ, von wo er sich der gerade ihm eigentümlichen Anfechtungen mit Erfolg erwehren konnte. Diese Anfechtungen kamen ihm aus der philosophischen, alles Lebendige in ihrem Wirbel verzehrenden Idee des Absoluten als der Aufhebung aller Gegensätze, in deren Abgrund wie 10 die ganze Entwickelung der Philosophie, so alle Wege eines konsequenten Denkens unentrinnbar einzumünden schienen. Es zeugt von seinem starken spekulativen Trieb, daß der Geist J. M.s so furchtbar von dieser Idee geängstigt wurde.

Auf dem gewonnenen festen Glaubensgrunde baute sich nun für J. M. nicht nur ein neues Leben, sondern auch eine fruchtbare Fortsetzung seines theologischen Studiums 15 auf. Den Winter über blieb er noch in Breslau, in der innigsten Gemeinschaft des Gebets wie des Forschens mit einem Kreis gleichgesinnter Freunde, zu dem auch Richard Rothe gehörte, ferner mit Lehrern wie Steffens und Scheibel, durch die er mit der Graf v. d. Gröbenschen Familie bekannt wurde, in welcher sich damals Anna Schlatter aus St. Gallen aufhielt. Ostern 1823 aber folgte er der dringenden Aufforderung Tholucks, 20 nach Berlin zu kommen. Vorher verlobte er sich noch mit Flora Holenz. Das Glück dieses bräutlichen Verhältnisses verbunden mit der wachsenden Plerophorie seines Glaubens und seiner theologischen Überzeugung machten das Jahr in Berlin zu einer Zeit schönster Entfaltung seiner reichen Begabung. Fand er doch auch hier die Lehrer, die sein innerstes Bedürfnis befriedigen konnten. Dies war nicht Schleiermacher — weder seine Predigten 25 noch seine Vorlesungen vermochten ihn anzuziehen — sondern Strauß und Neander. Bei jenem fand er die seinem Ideal entsprechende Vereinigung von Wissenschaft und Praxis auf Grund einer lebendigen Erkenntnis des göttlichen Wortes, des „Zentrums aller Theologie", bei Neander empfing er nachhaltige Anregungen für seine wissenschaftliche Weiterentwickelung aus der spekulativen, an Origenes und Augustin sich anschließenden Seite 30 seiner Theologie, für welche J. M. stets von besonderer Hochachtung erfüllt blieb. Der innige Wunsch Neanders war, ihn für die akademische Laufbahn zu gewinnen. J. M. blieb jedoch seinem schon in Breslau gefaßten Entschluß treu, zunächst ein praktisches Pfarramt zu suchen. Ende März 1824 bestand er vor dem Berliner Konsistorium „vorzüglich gut" das 1. Examen, ebenso schon Anfang Dezember in Breslau das zweite. 35 Schon im Februar 1825 wählte ihn die Gemeinde Schönbrunn mit Rosen bei Strehlen zum Nachfolger seines nach Wernigerode berufenen Freundes Radeke. Am 10. April, seinem Geburtstag, ward im Pfarrhause zu Tschöplowitz Hochzeit gefeiert, am 6. Mai erfolgte die Ordination in Breslau und am Sonntag vor Pfingsten die Einführung in Schönbrunn.

40 Die Liebe und Empfänglichkeit der Gemeinde, die Gunst der äußeren Verhältnisse, das Glück seiner auch bald mit Kindern gesegneten Ehe vereinigte sich hier zum lieblichsten Pfarridyll, in das noch oft aus der Arbeitshetze der späteren Jahre die Erinnerung sehnsüchtig zurückkehrte. Bald aber weckte die Muße, die ihm sein Pfarramt ließ, den Trieb zu litterarischer Thätigkeit, für welche eine Fülle von Plänen in ihm entstanden. Zu-45 nächst mit den Vorarbeiten für eine Geschichte des Pietismus und der deutschen Mystik beschäftigt, ward er durch die Theinersche Schrift: „Die katholische Kirche, besonders in Schlesien, in ihren Gebrechen dargestellt von einem katholischen Geistlichen" in eine an sich bedeutungslose litterarische Fehde verwickelt, die aber aus demselben Interesse an der Selbstständigkeit des kirchlichen Lebensgebiets entsprang, das bald die ernstesten Kämpfe 50 für ihn heraufbeschwor. Was ihn gegen Theiner zum Widerspruch reizte, war, daß derselbe die Staatsgewalt anrief, das Werk der Reform der Kirche in die Hand zu nehmen. Allmählich verliefen sich die durch seinen Widerspruch aufgeregten Wogen. Die Nähe der Jubelfeier der Augsburgischen Konfession ließ den Plan einer Festschrift über den Wert und die Bedeutung symbolischer Bücher für die protestantische Kirche in ihm entstehen, 55 die nachweisen sollte, daß die protestantische Kirche zwar nicht auf den Buchstaben der Symbole verpflichten dürfe, daß aber eine Verpflichtung nur auf die heilige Schrift keinen bestimmten Sinn und Inhalt haben würde. J. M. war noch in der Umformung des reichlich gesammelten Materials in die von ihm geliebte Kunstform des Gesprächs begriffen, als ihm neue Kämpfe die Muße zur Vollendung raubten. Nachdem schon ein 60 Aufsatz über die Ehebündnisse zwischen Geschiedenen im Märzheft der Evangelischen Kirchen-

zeitung von 1829 durch sein Eintreten für die Freiheit der Kirche in Berlin den größten Zorn erregt hatte, gestaltete sich sein Widerspruch gegen die Behandlung der Agenden- und Unionsangelegenheit direkt bedrohlich für seine amtliche Stellung. Derselbe galt nicht dem Inhalt der Agende und ebensowenig der Idee der Union, wohl aber der staatlichen Einmischung in diese rein kirchlichen Fragen. Im Mai 1830 erfolgte seine positive Erklärung an das Konsistorium, daß er die Agende nicht einführen werde, im Juni die ebenso entschiedene Ablehnung des Unionsritus. Der unvermeidlichen Absetzung, der er mit vollkommener Ruhe entgegensah, entzog ihn jedoch rechtzeitig die durch seinen Bruder Otfried, sowie seine Freunde Lücke und Arnswald betriebene Berufung zum Universitätsprediger in Göttingen. Damit war der Übergang zur akademischen Laufbahn gegeben. Seiner Antrittspredigt August 1831 folgte im Winter darauf seine Habilitation. Seine Dissertation: Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina interessierte besonders durch den Nachweis, daß Luther seine in der Schrift de servo arbitrio geäußerten Ansichten der Hauptsache nach immer beibehalten habe. Trotz der äußerlich geringen Ausdehnung seiner Wirksamkeit verbreitete sich doch sein Ruf als Prediger und Dozent so schnell, daß zahlreiche Berufungen erfolgten, besonders als im Jahre 1833 seine erste Mitarbeit an den ThStK, die Recension über die Göschelschen Schriften, und die erste Sammlung seiner Predigten in die Hände des Publikums kamen. Die Ernennung zum außerordentlichen Professor 1834 konnte ihn noch in Göttingen halten, aber schon im Herbst d. J. kam die Berufung auf den ordentlichen Lehrstuhl für Dogmatik nach Marburg, dem er sich nicht entziehen konnte. Ein schöner Beweis der bei der Göttinger Fakultät errungenen Stellung war das theologische Doktordiplom, das ihm sein Freund Lücke nach der Abschiedspredigt März 1835 in der Sakristei überreichen durfte.

In dem reizend gelegenen Marburg, begünstigt durch das schönste kollegialische Verhältnis zu Freunden wie Hupfeld, Kling, Sengler, C. Fr. Hermann, Puchta, später V. A. Huber, vermochte sich seine akademische Wirksamkeit voll zu entfalten. Aber die geistigen Bewegungen der tief erregten Zeit riefen ihn auch auf den litterarischen Kampfplatz, um antithetisch wie thetisch den Standpunkt einer wahrhaft wissenschaftlichen und gläubigen Theologie gegen die immer heftiger werdenden Sturmläufe der antichristlich sich entwickelnden Zeitphilosophie zu verteidigen. Antithetisch geschah dies durch Nachweis der Unvereinbarkeit der Hegelschen Philosophie mit dem Christentum in den Recensionen der Schriften von Richter, Göschel, Weiße und Fichte über die Unsterblichkeit (Jahrg. 1835 der ThStK), ferner durch die Recension von Strauß' Leben Jesu (Jahrg. 1836). Vom richtigen Begriff des Mythus aus wurde hier in erfolgreicher Weise, die auch den vollen Beifall Otfrieds, des berufenen Forschers auf dem Gebiete der alten Mythologie, fand, die Anwendung bestritten, welche Strauß von demselben auf die evangelische Geschichte gemacht hatte. Die Replik von Strauß im 3. Heft seiner Streitschriften veranlaßte J. M., im Jahrg. 1838 der ThStK noch einmal das Wort zu einer Gegenbemerkung zu nehmen, in dem er den Versuch von Strauß zurückweist, die auflösende Wirkung seines Grundprinzips auf einen historischen Kern des Lebens Jesu zu verhüllen. Das letzte Glied in dieser Reihe ist die klassische Recension von Feuerbachs Wesen des Christentums. Hatte sich in Feuerbach der Straußische Gegensatz zum Christentum zum Gegensatz gegen alle Religion gesteigert, so war durch diese Stadien des Entwickelungsganges der modernen Philosophie der Beweis gegeben, daß sie nur im nacktesten Naturalismus enden könne.

Bedeutsamer noch als diese kritischen Beiträge sollte das theologische Hauptwerk J. M.s in die Entwickelung eingreifen, dessen Ausarbeitung wesentlich noch in die Marburger Zeit fällt, seine „christliche Lehre von der Sünde". Die Vorarbeiten dazu hatten schon in Schönbrunn begonnen, aber erst im Sommer 1838 gelang ihm ein vorläufiger Abschluß. „Vom Wesen und vom Grunde der Sünde", eine theologische Untersuchung von J. M. — so lautete der Haupttitel des Werks, das sich jedoch durch einen Nebentitel nur als der 1. Band einer christlichen Lehre von der Sünde ankündigte. Der 2. Band erschien erst zugleich mit einer neuen Ausarbeitung des 1. Bandes im Jahre 1844. Das ursprüngliche Werk war der theologischen Fakultät zu Göttingen gewidmet zum Dank für das Ehrengeschenk der theologischen Doktorwürde. Widmung wie Vorrede nehmen ihren Standpunkt auf dem protestantischen Grundsatz freier wissenschaftlicher Forschung, der keine andere Autorität anerkennt als den unwandelbaren Grund des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift. Zu diesem Standpunkt gehört die Zuversicht, daß das wissenschaftliche Denken mit dem christlichen Gefühl nicht in Widerspruch stehe, insbesondere das Denken über die Sünde nicht zur Vernichtung des „religiösen Grauens" vor ihr führen müsse. In diesen Worten der Vorrede liegt der entschiedene Gegensatz, in der J. M.s christliche

Spekulation gegen den Hegelschen Panlogismus tritt. Die Unvereinbarkeit eines Systems des absoluten Wissens mit der thatsächlichen Beschaffenheit einer Welt, die in das aller begrifflichen Auflösung spottende Rätsel des Bösen verflochten ist, wurde hier in einer für das christliche Gewissen schlechthin unwiderleglichen Weise aufgedeckt. Wie hier aber die Thatsache des Bewußtseins der Sünde als persönliche schlechthin zuzurechnende Verschuldung aufgedeckt wurde, widerstrebte sie nicht nur der Verflüchtigung durch die Hegelsche Spekulation, sondern auch der Relativität der Schleiermacherschen Betrachtungsweise. Die Müllersche Theologie bewährt hier ihren Ursprung aus dem kräftigen Strom des durch die Freiheitskriege erweckten christlichen Lebens, ohne ihm freilich zurück in das Bett der Formen der kirchlichen Lehrbildung folgen zu können. Abgesehen davon, daß diese Lehrbildung auf einer veralteten Metaphysik beruht, findet auch die Thatsache der Sünde in ihr weder den entsprechenden Ausdruck noch die genügende Erklärung. Insbesondere die Antinomie, die sich daraus ergiebt, daß die Sünde nur aus freier Selbstentscheidung begriffen werden kann, während doch kein einziger Moment in der empirischen Entwickelung des Individuums das Gewicht einer solchen Selbstentscheidung zu tragen vermag, kann nach J. M. nicht durch das kirchliche Dogma von der Erbsünde gelöst werden. J. M.s Spekulation vermag sie nur durch die Annahme einer intelligibeln Selbstentscheidung zu lösen. Ergiebt sich hier gerade aus dem Interesse, die tiefsten Wahrheiten des christlichen Bewußtseins festzuhalten, die Berechtigung, eine bessere wissenschaftliche Begründung zu suchen, so kann überhaupt eine wahrhaft auf dem Grund des Glaubens erneuerte Theologie nur auf eine reinere und tiefere Erfassung und Begründung der christlichen Wahrheit gerichtet sein, als sie das kirchliche Lehrsystem gewährt. Sofern notwendig in einer solchen auf die großen Grundthatsachen des gemeinsamen evangelischen Bewußtseins gegründeten Theologie die konfessionellen Differenzen zurücktreten, so ist derselben die Unionstendenz wesentlich, die sich hier aus den tiefsten Wurzeln des Müllerschen Denkens ergiebt.

Bezeichnet sonach die Lehre von der Sünde auf das Bestimmteste den ganzen eigentümlichen theologischen und kirchlichen Standpunkt J. M.s, so ist dadurch auch sein weiterer Lebensgang bestimmt. Begreiflich, daß ein Theologe von solcher Bedeutung nicht lange mehr auf der kleinen Marburger Bühne bleiben konnte. Er selbst freilich war entschlossen, Marburg nur für den Fall einer Berufung nach Breslau oder Halle zu verlassen. So schwierig nach den früheren Konflikten mit dem Kirchenregiment eine solche Rückberufung nach Preußen erschien, ergriff doch Tholuck in Halle die 1838 durch Ullmanns Abgang nach Heidelberg eingetretene Vakanz um alles an die Berufung des geliebten Freundes zu setzen. Ein noch glühenderes Interesse beseelte Neander, den hochbegabten Schüler und Bundesgenossen im Kampfe gegen die Hegelsche Zeitphilosophie für Preußen zurückzugewinnen. Obwohl J. M. jede Retraktation ablehnte, gelang es doch die mächtigen Gegeneinflüsse der Hegelschen Coterie im Ministerium Altenstein zu überwinden. Bereits unter dem 11. März 1839 erfolgte ohne weitere voraufgegangene Verhandlung die königliche Ernennung. Die Loslösung von Marburg im Herbst 1839 und das Einleben in Halle sollte sich freilich unter den schmerzlichsten Erlebnissen vollziehen. Am 13. August starb seine Gattin Flora, die treue Mutter seiner sieben überlebenden Kinder. Am 1. August 1840 starb in Athen auf einer Forschungsreise sein Bruder Otfried, der ihm mehr wie ein Bruder, der ihm der innigste Freund gewesen war. Allerdings noch in demselben Jahre ward ihm in dem Bund mit Elisabeth Klugkist, der Schwägerin seines Freundes V. A. Huber, zum zweitenmale das höchste denkbare Glück der Ehe beschert. Um so schmerzlicher, daß dasselbe nur von kurzer Dauer sein sollte. Am 5. Oktober 1844 ward er zum zweitenmale Witwer, eine Heimsuchung, zu deren Überwindung es bei dem schwermütigen Grundzug seines Temperaments und der eigentümlichen Stärke seines Empfindens seiner ganzen Pflichttreue und Glaubensenergie bedurfte, um bei wankender Gesundheit den Anforderungen gerecht zu werden, welche das akademische Lehramt nicht weniger als die Entwickelung der Kirche und Theologie, besonders seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. an ihn stellten. Allerdings setzte er dem Plane des Ministers Eichhorn, ihn ins Kirchenregiment zu ziehen, den entschiedensten Widerstand entgegen, aber er erstattete ihm in einer Reihe der wichtigsten Angelegenheiten sein fast immer erfolgreiches Gutachten. Den Höhepunkt, aber auch den Wendepunkt seines Einflusses auf kirchenpolitische Dinge bezeichnet seine Teilnahme als Deputierter der Halleschen Fakultät an der Generalsynode von 1846. Das Interesse, das J. M. an derselben nehmen mußte, hing aufs engste mit seiner Stellung zur Union zusammen. Sein Gegensatz gegen die frühere Behandlung der Unionssache war mit der eingetretenen Wendung der kirchenregimentlichen Grundsätze hinfällig geworden. Um so mehr galt es, das begangene Un-

recht gut zu machen und dadurch für eine gedeihliche Entwickelung der Union Bahn zu brechen. Demgemäß beginnt sein als Referent der ersten Kommission über die Angelegenheit der Union erstattetes Gutachten mit einer entschiedenen Verurteilung der bisherigen Maßregeln. So berechtigt der Grundgedanke Friedrich Wilhelm des III. war und so günstig der gewählte Moment, so fehlerhaft war es, daß man gegenüber der bedenklichen Bundesgenossenschaft eines den Unionsgedanken verfälschenden Indifferentismus gegen alle Bestimmtheit des Glaubens nicht wagte, die Glaubensgrundlage der Union zu betonen, und das Hauptgewicht auf Konformierung im Kultus durch den Unionsritus beim hl. Abendmahl und die Agende legte. Soll aber Gleichförmigkeit im Kultus und ebenso Einheit des Kirchenregiments irgend einen Wert haben, so muß beides auf einer Gemeinschaft des Glaubens beruhen. Ohne diese lebendige Seele der Glaubenseinheit wäre die Union lediglich „ein diplomatisches Werk, unvermögend eines Menschen Herz für sich zu gewinnen und zu begeistern". Diese Einheit aber bedarf eines bestimmten bekennenden Ausdrucks, und sofern es bisher daran gefehlt hat, „hat — so erklärt J. M. — die Union ihre innere Berechtigung noch gar nicht dargethan". Um so mehr mußte es ihm nun darum zu thun sein, nicht nur das Vorhandensein der Übereinstimmung in den Fundamentalartikeln aufzuzeigen, sondern auch dafür einen Ausdruck zu finden. Hierzu schien sich ihm, wenigstens als geeignete Exemplifikation eines Konsensus, das neue von Nitzsch vorgeschlagene Ordinationsformular darzubieten. Sein Gedanke war dabei, daneben in die Vokation die Wahrung der konfessionellen Eigentümlichkeit der Einzelgemeinde aufzunehmen. War so die Ordination Ausdruck des Unionsstandpunkts der Gesamtkirche, so war durch diesen Vorbehalt für die Vokation das Recht der Konfession ausdrücklich gewahrt und jeder Schein einer Vergewaltigung abgewehrt.

Es war begreiflich, daß die eigentümlichen Gesichtspunkte, welche J. M. zur Billigung des Nitzschen Ordinationsformulars und zur Verwendung desselben als Ausdruck des Konsensus veranlaßt hatten, kein Verständnis fanden, auch nachdem J. M. sie noch einmal in der Schrift: „Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens und die kirchlichen Bekenntnisse", Breslau 1847, verteidigt hatte. Bestätigung und Ausführung der Beschlüsse der Synode durch das Kirchenregiment verzögerte sich, bis die Stürme der Revolution des Jahres 1848 beide begruben. Die auf den Revolutionstaumel dieses Jahres bald genug folgende politische und kirchliche Reaktion nötigte jedoch J. M. zur Wiederaufnahme des Kampfes. Es galt jetzt nach seiner Überzeugung die Verteidigung des thatsächlichen Besitzstandes der Union. Als Organ diente ihm die 1850 mit Neander und Nitzsch begründete „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben". Dem Interesse J. M.s an ihrem Gedeihen verdankt die theologische Wissenschaft eine Reihe wertvoller Abhandlungen (über die unsichtbare Kirche, über die Frage, ob der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre, über das Formalprinzip der evangelischen Kirche, über Glauben und Wissen, über die göttliche Einsetzung des geistlichen Amts, über den Pelagianismus u. a.), die fast sämtlich in den 1870 herausgegebenen „Gesammelten dogmatischen Abhandlungen" wieder abgedruckt sind. Außerdem rühren von J. M. einige der Vorworte und eine Reihe von Aufsätzen über die Unions- und Verfassungsfrage her. Eine zusammenfassende Darlegung seines Standpunkts gab J. M. in der Schrift: „Die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht", Berlin 1854. Die Absicht dieser Schrift war eine durchaus irenische, die von J. M. dringend gewünschte Verständigung mit den gemäßigten Lutheranern. Der darin enthaltene ausführliche Entwurf des Konsensus der Bekenntnisse der beiden Konfessionen hatte nicht die Absicht, ein neues Bekenntnis aufzustellen, da er ja gar nichts Neues enthielt, sondern lediglich die Hauptlehren der alten Bekenntnisse. Ebensowenig war er dazu bestimmt, unmittelbar kirchenrechtlich verwendet zu werden, sondern seine Tendenz war der thatsächliche Beweis der reichen bekenntnismäßigen Übereinstimmung der beiden Konfessionen, der gegenüber die Ablehnung der kirchlichen Gemeinschaft zu einem schweren Unrecht wird.

Die Angriffe Harnacks und Hengstenbergs auf diese Schrift veranlaßten J. M. im Jahrgang 1855 der Deutschen Zeitschrift noch einmal zu einem kurzen Wort der Abwehr, das letzte, welches er in diesem ihm aufgenötigten Kampf für die Union geschrieben hat. Hatte derselbe auch den Erfolg, daß sich die Union als gleichberechtigt mit der Konfession in Preußen behauptete — und mehr wollte J. M. nicht —, so schmerzlich war ihm doch die ganze Kampfesstellung gegen solche, mit denen er im Glauben an denselben Herrn sich im Grunde eins wußte. Im Gefühl seiner Vereinsamung in der Theologie — besonders seit dem Tode Neanders — kam oft eine tiefe Ermudung über ihn. Dazu kam

eine zunehmende Gebundenheit durch andauerndes Kränkeln. Noch vollendete er die Abhandlung über das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des hl. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes (Jahrg. 1856 der ThStK), da am 1. März 1856 traf ihn ein Schlaganfall, von dem er sich nie wieder vollständig erholen sollte. Zwar war es 5 ihm vergönnt, im Herbst 1857 seine akademische Thätigkeit wieder aufzunehmen und sie unter Aufbietung aller Kräfte noch 22 Jahre fortzuführen, noch bis zuletzt mit einem reichlichen Rest der unvergleichlichen Anziehungskraft, die seine Persönlichkeit vom Katheder aus übte. Auch brachte die Neue Folge der Deutschen Zeitschrift im Jahre 1861 noch wieder einen Versuch aus seiner Feder, eine Anzeige der Menkenschen Biographie von 10 Gildemeister. Ebenso war es ihm möglich, noch zwei Auflagen der Lehre von der Sünde zu besorgen und im Jahre 1870 seine gesammelten dogmatischen Abhandlungen herauszugeben. Aber wenn er sich auch körperlich trotz der bleibenden Qual der Schlaflosigkeit kräftigte, und auch geistig frischere Zeiten kamen, die Kraft des spekulativen Denkens und die Fähigkeit zu produktiver schriftstellerischer Arbeit blieb gehemmt. So blieb er darauf 15 angewiesen, den Kämpfen der Zeit und der Entwickelung der Theologie teilnehmend aber passiv zu folgen, in demütiger Ergebung in Gottes Ratschluß dafür dankbar, daß er wenigstens seine Vorlesungen halten konnte. Die Erquickung seines immer einsamer werdenden Alters — auch Hupfeld und Tholuck sah er vor sich sterben — war die Teilnahme an dem aufblühenden häuslichen Glück seiner neun sämtlich verheirateten Kinder, 20 in deren Familien er in den Ferien Erholung suchte. Am 6. Mai 1875 feierte er im Hause seiner ältesten Tochter — umgeben von fast sämtlichen Kindern und Schwiegerkindern und einer zahlreichen Enkelschar — das 50jährige Jubiläum seiner Ordination. Im Sommer 1878 hatte er endlich den Entschluß gefunden, seine Vorlesungen aufzugeben, um jüngeren Kräften Platz zu machen, und die Ruhe schien ihm gut zu thun. Da zog 25 er sich, von einem Aufenthalt im Hause seiner jüngsten Tochter heimkehrend, auf der Höhe des Thüringer Waldes einen Rückfall eines Unterleibsleidens zu. Tötlich krank kehrte er nach Halle zurück, um schon nach wenig Tagen, am 27. September 1878 sein reichgesegnetes aber auch reichgeprüftes Leben zu enden. Eine nachträgliche Herausgabe seiner Vorlesungen oder Manuskripte hat er durch testamentarische Bestimmung untersagt.

30 **David Hupfeld.**

Mümpelgarter Kolloquium v. 1586. — Acta Colloquij Montis Belligartensis . . . Auctoritate principis Friderici . . . nunc anno Christi 1587 publicata, Tubingae 1594; Ad acta colloquii Montisbeligardensis Tub. edita Th. Bezae Responsio, Genevae 1587 u. 1588. Nützliche und nothwendige Antwort Th. Beza, erster und anderer Theil auf das publizierte 35 Colloq. M. mit Verbesserungen, Heidelberg 1588; A. Schweizer, Gesch. d. reformierten Centraldogmen I, S. 402 f. u. 501 f.; Heppe, Th. Beza, Leben und ausgewählte Schriften S. 267 ff.

Die Veranlassung zum M. Kolloquium lag in den Verhältnissen der durch Erbschaft an das Haus Württemberg gekommenen Grafschaft Mümpelgart (vgl. d. A. Tossanus u. J. Viénot, Histoire da la reforme dans les pays de Montbéliard 1527—1573, Montb. 1900). 40 Schon 1526 hatte dort Farel das Evangelium auf den Straßen gepredigt, freilich aber sehr bald sich flüchten müssen. Im Jahre 1535 ließ Herzog Georg von Württemberg die Reformation durch den Franzosen Tossanus einführen, dieser war reformiert. Später hat die württembergische Herrschaft in Mümpelgart den lutherischen Typus angeordnet. Als nun, durch die Zerwürfnisse in Frankreich verjagt, viele Calvinisten in Mümpelgart 45 Zuflucht fanden, wurden sie dort nicht leicht zum Abendmahl zugelassen; sie suchten ein freundlicheres Verhältnis zu erreichen und erlangten, um dieser Absicht zu dienen, vom Grafen Friedrich, dem Vetter des Herzogs Ludwig, die Bewilligung eines Kolloquiums.

Das Kolloquium wurde auf dem Schloß zu Mümpelgart vom 21.—26. März 1586 gehalten. Lutherischerseits wurden zu demselben Jakob Andreä und Lukas Osiander von 50 Tübingen abgeordnet mit zwei politischen Räten, Hans Wolf von Anweil und Friedrich Schütz, Dr. jur. Reformierterseits erschien Beza mit Abraham Musculus, Prediger zu Bern; Anton Fajus, Diakon zu Genf; Peter Hybner, Professor des Griechischen in Bern; Claudius Alberius, Dr. med., Professor der Philosophie in Lausanne, und den beiden Ratsherren Sam. Meyer von Bern und Ant. Marissius von Genf. Es erstreckte sich auf 55 die Kontroverspunkte 1. das heilige Abendmahl, 2. die Person Christi, 3. die Bilder und Ceremonien, 4. die heilige Taufe und 5. die Gnadenwahl.

In der Abendmahlslehre war man über mehrere Sätze, wie schon zu Marburg, so viel als einig: „daß das Abendmahl aus zwei Stücken bestehe, den Zeichen und dem Bezeichneten. Jene seien Brot und Wein, dieses Christi Leib für uns gegeben und sein

Blut für uns vergossen. Die Wohlthaten Christi, die im rechten Glauben des Sakraments liegen, seien von Christus selbst nicht abgesondert. Zeichen und Sache seien durch sakramentliche Vereinigung zusammengefügt. Die Zeichen seien niemals leer, in ihnen werde die Sache immer dargereicht für Würdige und Unwürdige. In diesem Sinne sage man, der Leib sei in, unter und mit dem Brot". Hingegen blieb man getrennt in folgenden Punkten: die Württemberger halten dafür, „in der sakramentlichen Vereinigung seien Zeichen und Sache wahrhaft und wesenhaft auf Erden zusammengefaßt, obwohl nicht räumlich, und würden in eines jeden Mund gegeben". Die anderen aber lehren, „Leib und Blut Christi seien jetzt nur im Himmel, deren Zeichen auf Erden, daher jene unserem Herzen, diese unserem Mund gereicht werden. Mit, in und unter bedeute nur eine relative Vereinigung". Einig war man ferner darin: „die Zeichen, wie sie jedem würdig oder unwürdig angeboten werden, werden auch von jedem Mund empfangen, von würdigen zum Leben, von unwürdigen zur Verdammnis. Nur die geistliche Nießung durch den Glauben, den würdig Nahenden allein eigen, wodurch sie die bezeichnete Sache empfangen, sei heilsam. Die Art, wie man sie empfange, sei unerforschlich. Nicht einig ist man darüber: daß die Württemberger sagen, „Sache und Zeichen würden dem Mund jedes Genießenden gleichmäßig überreicht, den Unwürdigen freilich zum Gericht"; die andern aber, „die Sache werde nur den Herzen angeboten und nur durch den Glauben geistlich empfangen. Das Gericht komme nicht von einem Genießen der Sache her, sondern vom ungläubigen Ausschlagen derselben".

In der Lehre von Christi Person war man so weit einig, „daß der ewige Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen in Einheit der Person. Beide Naturen seien bei dieser Einigung nicht miteinander vermengt, noch eine in die andere verwandelt. Jede Natur habe und behalte ihre Eigenschaften, und in alle Ewigkeit werden die der einen niemals die der anderen". – Weiteres aber blieb unvereinbart, da die Reformierten Ausdrücke, wie: Gott ist gekreuzigt, gestorben, tot, nur für verbale erklären, indem man der persönlichen Einigung wegen sich so ausdrücke, die Person thue oder leide das, öfter aber die Person ungenau mittelst der Namen bloß der einen Natur bezeichne, wo etwas ausgesagt werde, das die Person gerade nach der andern Natur thue oder leide. Dieses sei eine Art zu reden, denn niemals teile die eine Natur ihre Eigenschaften der andern mit. Die Menschheit ist nie allmächtig. Die Württemberger lehrten dagegen eine wirkliche Mitteilung der unendlichen Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche in Christo kraft der persönlichen Einigung.

In der Lehre von der Taufe erklärte Beza, die Taufe der Kinder sei heilig und nötig als vom Herrn geboten, denn am Zeichen hänge sakramentlich geeint die bezeichnete Sache, Vergebung der Sünden und Erneuerung. Obwohl nur den Erwählten die Seligkeit verheißen worden, sei die Taufe doch allen in der Kirche Geborenen zu erteilen, weil es uns nicht zukommt zu richten, wer erwählt sei und wer nicht. Allen wird in der Taufe die Gnade angeboten, obwohl nicht alle sie annehmen. Die Württemberger aber lehrten, daß jeder mit Wasser Getaufte auch zugleich mit dem Geiste getauft werde. Nach Beza ist nicht Ermangelung, sondern Verachtung der Taufe Grund, einen von der Seligkeit auszuschließen; sie ist nur in uneigentlicher Redensart die Abwaschung der Sünde genannt, genau gesprochen aber ein Zeichen und Unterpfand derselben. Daher sei auch die Erteilung der Taufe als ein Stück des öffentlichen Kirchendienstes niemals der sogenannten Not wegen Weibern und Privatpersonen zu gestatten.

Betreffend die Bilder in den Kirchen war man einig, daß die Kirchen von papistischem Götzenwerk gereinigt werden mögen, daß Gemälde und Schnitzwerke zu den Mitteldingen gehören, alle ärgerlichen und die zum Götzendienst reizenden aber beseitigt werden sollen; daß jedoch nicht Privatpersonen dieses eigenmächtig thun dürfen, sondern die Obrigkeit es ordentlich anordnen soll; daß das Wichtigste sei, durch die Predigt des Worts die Abgötterei aus den Herzen zu tilgen. Weiter aber, was die Württemberger behaupteten, gaben die anderen nicht zu, „daß Bilder und Gemälde gebührlicher Art in den Kirchen nützlich, daß man den Schwachgläubigen hierin große Schonung schuldig sei".

Am schwierigsten wurde das Gespräch über die Gnadenwahl, auf welchen Punkt, als nicht verabredet, Beza nicht eintreten wollte, da vor Laien verhandelt, derselbe nur schwer verständlich zu machen sei. Verglichen hat man sich in der beiderseitigen Anerkennung einer Gnadenwahl für die bestimmte Zahl derer, welche selig werden; aber die Württemberger anerkannten keinen ewigen Ratschluß, auch der Verwerfung, und glaubten der Folgerung entgehen zu können, daß folglich auch die Zahl der Nichterwählten eine bestimmte sei. Gerade über diesen Punkt erfahren wir hier nichts besonderes. [illegible]

liches, weil der inkonsequente Standpunkt der Konkordienformel einfach von Andreä beibehalten wird, Bezas Lehre aber dieselbe war, welche aus seinen Schriften bekannt genug ist. Er hat nicht ermangelt, am Schlusse seiner gedruckten Antwort aus Luthers Schrift de servo arbitrio dasjenige abzudrucken, was die Lieblingsgedanken der Reformierten enthält.

Ein Protokoll des Kolloquiums wurde nicht geführt. Jedoch gaben beide Teile ihre Lehr- und Wehrsätze einander zuerst schriftlich ein. Wie es geht verbreiteten sich nach dem Kolloquium parteiische Siegesbehauptungen. Infolgedessen wurden, gegen die Verabredung, die Akten im lutherischen Interesse veröffentlicht, s. o. Beza bestritt die Treue der Tübinger Acta und verteidigte sich lateinisch und deutsch in seiner Beantwortung derselben. Eine württembergische Gesandtschaft forderte in Bern Genugthuung für die, auch von Musculus wiederholte, Behauptung der Fälschung, ohne jedoch Eindruck zu machen. Praktische Frucht hat das Kolloquium nicht gebracht, es sei denn die, daß die Spannung zwischen beiden Konfessionen noch größer geworden ist.

Alex. Schweizer †.

Münchmeyer, August Friedrich Otto, geb. 8. Dezember 1807 stammte aus einer Pastorenfamilie. Der Vater war Hofkaplan an der Neustädter Kirche in Hannover, auch die Großväter väterlicher und mütterlicherseits waren Pastoren. Seine erste Jugend verlebte er in Barskamp an der Elbe, wohin der Vater versetzt war und kam von hier aus 1822 auf das Gymnasium in Lüneburg, das er, als der Vater 1823 zum Superintendenten in Gr. Berckel bei Hameln ernannt wurde, mit dem in Holzminden vertauschte. Nach Bestehen der Reifeprüfung wurde er zunächst (1826) in das Alumnat des Klosters Loccum aufgenommen, eine später wieder aufgehobene Anstalt, die zwischen Gymnasium und Universität auf das theologische Studium vorbereiten sollte. Von 1827—30 studierte er dann in Göttingen und nachdem er das erste Examen bestanden noch ein Semester in Berlin. Während in Göttingen besonders Lücke auf ihn eingewirkt hatte, durch dessen Vermittelung er mit dem Kreise von Hamburgern, die Lücke von Bonn nach Göttingen gefolgt waren (unter ihnen auch Wichern) in Verbindung trat, hörte er in Berlin besonders Schleiermacher und Neander, außer denen auch die Predigten von Theremin und Goßner und der Verkehr mit dem Baron von Kottwitz für seine weitere Entwickelung von Bedeutung waren. Inzwischen war Spitta nach Hameln gekommen, und um ihn sammelte sich ein Kreis von Pastoren, die sich aus dem Rationalismus herausgearbeitet hatten. In diesen Kreis trat Münchmeyer ein, als er nach Beendigung seines akademischen Studiums für eine Zeit lang ins Elternhaus zurückkehrte. Trug die Frömmigkeit dieses Kreises noch mehr den Charakter der Erweckungszeit, so war es in Hannover, wo M., nachdem er inzwischen die zweite und dritte Prüfung bestanden, in das dortige Predigerseminar aufgenommen wurde (Mich. 1831), die konfessionell-lutherische Richtung, die auf ihn einwirkte. Bestimmend wurde während der 6 Jahre, die M. in Hannover zubrachte, der Verkehr mit Petri, der sich zu einer lebenslänglichen Freundschaft ausgestaltete, und nach einer gewissen Seite hin in noch höherem Maße der mit dem Legationsrat v. Arnswaldt. Dieser, anfänglich von der romantischen Strömung ergriffen, hatte während seines Aufenthalts in Rom die Bedeutung der Kirche verstehen gelernt, hatte den Pietismus überwunden und durch das Studium Luthers eine streng konfessionelle, hochkirchliche Stellung gewonnen. In dieser Richtung wurde M. von ihm beeinflußt mehr noch und dauernder als durch Petri.

Dem entsprechend hat M. in die Verhandlungen der Zeit über die Kirche, ihr Wesen und ihre Verfassung eingegriffen. Schon 1846 und 47 vertrat er in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche und in der Göttinger Monatsschrift die Ansicht, Staat und Kirche würden und müßten unter der zunehmenden Herrschaft des Liberalismus völlig geschieden werden und die Kirche, vom Staat losgelöst, als Freikirche sich einrichten. Als dann Höfling seine „Grundsätze ev.-lutherischer Kirchenverfassung“ veröffentlichte, trat ihm M. in der Rudelbachschen ZlThK 1852 Heft 1 entschieden entgegen. Nach ihm besteht das Amt des NTs oder das geistliche Amt als vom Herrn selbst gestiftet divino jure und zwar als Hirtenamt mit dem Auftrage, die Gemeinde zu weiden und zu führen, so daß ihm nicht bloß die Gnadenmittelverwaltung, sondern auch die Regierung zukommt. Gegen Höflings „Rückantwort“ (ZPK 1852 S. 133 ff.) verfocht dann M. seine Ansicht nicht nur in einer ausführlichen „Erwiederung“ (ebenda 1853 S. 65 ff.), sondern auch in einer eigenen Broschüre „Das Amt des NTs nach Lehre der Schrift und der luth. Bekenntnisse (Osterode o. J.), in der er die in dem vorhin erwähnten Artikel aufgestellten

Thesen noch zugespitzter wiederholte. Die Verhandlungen über das Amt drängten M. weiter zur Untersuchung des Wesens der Kirche, 1854 veröffentlichte er eine Schrift über „Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche" (Göttingen), in der er die Berechtigung dieser Unterscheidung bestritt. „Es giebt nur Eine Kirche, welche ist der Leib des Herrn". Ihr gehören alle Getauften an, auch die Ungläubigen und Heuchler. Diese Kirche ist in ihrem Bestande auf Erden sichtbar und erkennbar; ihre Glieder erkennt man an der Taufe, und ob und wie weit die einzelnen Partikularkirchen zu ihr gehören, an den notae ecclesiae, der Predigt des Evangeliums und der Darreichung der Sakramente. M. verhehlt sich nicht, daß seine Lehre mit den Bekenntnissen der lutherischen Kirche nicht zusammenstimmt, aber er glaubt, daß sie die konsequente Durchführung des reformatorischen Prinzips ist, und sieht in dem Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche die Mängel des Pietismus und des Unionismus sowie der herrschenden irrigen Lehren von der Kirchenverfassung und dem Amt. Daß M., als in der separierten lutherischen Kirche Preußens, der er immer nahe gestanden und deren Synoden er mehrfach als befreundeter Ratgeber beigewohnt hatte, Streitigkeiten über das Kirchenregiment ausbrachen, auf seiten Huschkes stand, kann danach nicht befremden. Schon 1862 sprach er sich in einem Sendschreiben an Besser (Hannover 1862) dahin aus und nach dem Erscheinen der Schriften von Huschke und Mejer über die Kirchenregimentsfrage veröffentlichte er eine Schrift unter dem Titel „Huschke und Mejer oder wie fassen beide die Fragen vom Kirchenregiment und wem ist Recht zu geben" (Einbeck 1864), in der er Mejers Ansicht bekämpfte. Ihm ist das Kirchenregiment ebenfalls vom Herrn der Kirche eingestiftet und deshalb divini juris. Gnadenmittel- und Regieramt sind für M. Ein Amt, die kirchenregimentlichen Funktionen sind nur die zweite Seite dieses einen vom Herrn gestifteten Amtes. Dabei hält er zwar fest, daß der Herr keine bestimmte Gestalt dieses Amtes vorgeschrieben hat, die vielmehr der geschichtlichen Entwickelung überlassen ist, und erkennt deshalb das landesherrliche Kirchenregiment als thatsächlich zu Recht bestehend an, sieht darin aber nur einen vorübergehenden Notstand, während sein Ideal die bischöfliche Verfassung ist, und jedenfalls für den Träger des Predigtamts ein entscheidender Einfluß auf ein Regiment der Kirche gefordert werden muß.

Im Jahre 1840 wurde Münchmeyer Pastor in Lamspringe bei Hildesheim, 1851 wurde er als Superintendent nach Catlenburg und 1855 als Konsistorialrat und Superintendent nach Buer versetzt und zugleich zum Mitglied des Osnabrücker Konsistoriums ernannt. In allen diesen Ämtern hat er mit Segen gewirkt, namentlich das Osnabrücker Land dankt ihm eine kräftige Förderung des kirchlichen Lebens, wenn sich auch der hochkirchliche Zug in seiner Wirksamkeit nirgends verleugnet und ihm in besonderem Maße die Feindschaft der liberalen Richtung zuzog. Gegen die von dieser Seite erhobenen Vorwürfe rechtfertigte ihn zwar eine von ihm selbst beantragte Disziplinaruntersuchung völlig, auf die weitere Entwickelung der Landeskirche hat er aber seit dem Zurücktreten der hochkirchlichen Strömung keinen Einfluß mehr ausgeübt. Im Jahre 1881 emeritiert, starb er am 7. November 1882. **Uhlhorn** D. †.

Münscher, Wilhelm, gest. 1814. — Dr. W. Münschers Lebensbeschreibung und nachgelassene Schriften. Herausgegeben von L. Wachler, Frankfurt a. M. 1817; W. Münscher (Sohn W. Münschers), Versuch einer Geschichte der hessisch-reformierten Kirche, Cassel 1850. Vgl. den A. Dogmengeschichte Bd IV S. 755, 30 ff.

Wilhelm Münscher, Professor der Theologie und Konsistorialrat in Marburg, ist am 15. März 1766 als Sohn eines Pfarrers in Hersfeld geboren. Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und studierte 1781—1784 zu Marburg. Hierauf wirkte er im praktischen Kirchendienst, zuerst als Gehilfe seines Vaters, seit 1789 als Stiftsprediger in Hersfeld. Im Jahre 1792 wurde er, auf eine Meldung seinerseits, zum Professor an der Universität Marburg ernannt, woselbst er am 28. Juli 1814 gestorben ist. Münscher las beinahe über alle Fächer der theologischen Wissenschaft mit Ausnahme der alttestamentlichen Exegese; Bedeutung hat er jedoch nur für die Dogmengeschichte, wie denn auch seine litterarische Thätigkeit, abgesehen von zwei Bänden Predigten (Predigten, Marburg 1803 und Politische Predigten, Marburg 1813) und seinem Versuch, eine Zeitschrift (Magazin für das Kirchen- und Schulwesen in Hessen und den angrenzenden Ländern, erschienen nur Heft 1—3, Marburg 1803, mit 2 Beiträgen Münschers) zu begründen, sich auf das kirchen- und dogmengeschichtliche Gebiet beschränkt. Eine Reihe von Aufsätzen findet sich in Zeitschriften: in Henkes Magazin für Religionsphilosophie &c. Bd VI, St. 1: Darstellung der moralischen Ideen des Clemens von Alexandrien und [illegible]

tullian, Bd VI St. 2: Historische Entwickelung der Lehre vom tausendjährigen Reich; in Henkes Neuem Magazin &c., Bd I, St. 2: Über den Zustand der christl. Sittenlehre in den ersten Zeitaltern nach dem Tode der Apostel, Bd VI, St. 2: Über den Sinn der nicänischen Glaubensformel; in Stäudlins Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion, Bd IV, St. 1: Versuch einer historischen Entwickelung der Ursachen, durch welche die Dogmatik seit der letzten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts eine neue Gestalt erhalten hat; in Gablers Journal Bd I, S. 1: Einige Vermutungen über die Nicolaiten; in den theol. Nachrichten Bd II, 1812: Über Voltaires antireligiöse Denkart. Großen Beifall fand Münschers Handbuch der christlichen Dogmengeschichte (4 Bde, 1. Aufl. 1797 ff.; 2. Aufl. 1802 ff.). Sein theologischer Standpunkt war der eines gemäßigten Rationalismus: Jesus ein göttlicher Gesandter, mit dem Plane, das Reich Gottes auf Erden zu stiften; seine Lehre einfach und praktisch; sie erhob sich durch Umfang und Inhalt weit über die jüdische und enthielt die herrlichsten Keime der Wahrheit für das weitere Nachdenken und die Forschungen der Nachwelt; sie fordert vernünftigen Glauben, schließt eigenes Untersuchen nicht aus und ist deshalb den verschiedensten Veränderungen unterworfen. Die Aufgabe der Dogmengeschichte ist nun, diese Veränderungen nach ihren Ursachen und ihrem Zusammenhang darzustellen; sie beantwortet die Frage: Wie und wodurch ist die christliche Lehre nach und nach in die Gestalt gekommen, in der wir sie jetzt haben? Münscher suchte diese Aufgabe mit Hilfe der pragmatischen Methode zu lösen, ohne daß dabei seine historische Reflexion neue Wege gegangen wäre: Die Ursache der Veränderungen der christlichen Lehren liegt in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters, in dem Einfluß der kirchlichen Verfassung, des Zustandes der Lehrfreiheit und der Wissenschaften. Verleugnet Münschers Werk demnach weder in den Voraussetzungen, noch in der Methode die Zeit, der es angehörte, so verdiente es doch dadurch den Beifall, den es fand, daß der Stoff mit großer Belesenheit gesammelt, übersichtlich disponiert und mit der Gabe klarer, wenn auch nicht gerade schöner Darstellung, die Münscher eignete, gestaltet war. Im Jahre 1804 folgte sein Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte (2. Aufl. 1815) und 1811 sein Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Das letztere ist in der Bearbeitung von D. v. Cölln und Neudecker, Cassel 1832–1838, eine viel benützte Sammlung von Quellenbelegen geworden.

Münschers Selbstbiographie lehrt ihn als sanguinischen, stets thätigen, klar und billig urteilenden Mann, als einen mehr lebhaften als großen Geist kennen; man begreift, daß er auf seine Zeitgenossen wirkte, daß aber ein seine Zeit überdauernder Einfluß nicht von ihm ausgehen konnte. **Hauck.**

Münster, Bistum. R. Wilmans und F. Philippi, Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, 2 Bde, Münster 1867 und 81; Regesta historiae Westfaliae bearb. v. H. A. Erhard 2 Bde, Münster 1847 und 51; Westfäl. UB, Bd III, bearb. von R. Wilmans, Münster 1871; Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, Münster 1851 ff.; A. Tibus, Gründungsgeschichte der Stifter &c. des alten Bist. Münster, Münster 1867 ff.; Rettberg, KG. Deutschlands, 2. Bd 1848 S. 424; Hauck, KG. Deutschlands 2. Bd, 2. Aufl. 1900 S. 406 f.

Den Hauptstock des Bistums Münster bildet das sächsische Land zwischen Lippe und Ems, das südlich und westlich durch die Diöcesen Köln und Utrecht begrenzt wird. Wir wissen nicht, von wo aus die kirchliche Arbeit in diesem Landstrich betrieben wurde, seitdem Karl d. Gr. sie an die Stifter und Klöster des Reichs verteilt hatte. Doch ist es wahrscheinlich, daß Utrechter Kleriker hier wirkten. Denn als das Gebiet als Bistum organisiert wurde, stellte Karl einen friesischen Priester Liudger (s. d. A. Bd XI S. 557 ff.) an die Spitze. Das Jahr der Konsekration Liudgers, damit das Stiftungsjahr des Bistums ist nicht überliefert. Wir wissen nur, daß er am 13. Januar 802 noch Abt war, (Niederrhein. UB I S. 13 Nr. 23), während er am 23. April 805 als Bischof bezeichnet wird (S. 15 Nr. 27). Der Umstand, daß Liudger bis zu seiner Erhebung in Friesland gewirkt hatte, führte dazu, daß das Bistum Münster außer den westfälischen Gauen nördlich der Lippe noch fünf Friesengaue an der Emsmündung erhielt.

Bischofsliste: Liudger gest. 809, Gerfrid gest. 839, Altfrid gest. nach dem 20. Juli 848, Liutbert gest. 871, Holdoff erwähnt 873, Wolfhelm erwähnt 887 und 895, Nithard gest. 922, Rumald gest. 941?, Hildibold gest. 969, Duodo gest. 993, Switger gest. 1011, Dietrich I. gest 1022, Sigfrid gest. 1032, Herimann I. gest. 1042, Rutpert gest. 1063, Friedrich gest. 1084, Erp gest. 1097, Burchard gest. 1118, Dietrich II. gest. 1127, Ekbert gest. 1132, Werner 1132–1151, Friedrich 1151–1168, Ludwig 1169–1173,

Hermann II. 1174—1203, Otto 1203—1218, Dieterich III. v. Isenburg 1218—1226, Ludolf v. Holte 1227—1247, Otto v. Lippe 1247—1259, Wilhelm v. Holte 1259 bis 1260, Gerhard v. d. Mark 1261—1272, Eberhard v. Diest 1275—1301, Otto v. Rietberg 1301—1308, Ludwig v. Hessen 1310—1357, Adolf v. d. Mark 1357—1363, Johann v. Virneburg 1363—1364, Florentius v. Wevelinghoven 1364—1379, Johann v. Pothenstein 1379—1381, Heidenreich v. Wolf Lüdinghausen 1381—1392, Otto v. Hoia 1392—1424; Heinrich v. Mörs 1425—1450, Walram v. Mörs 1450—1456, Johann v. Simmern 1457—1466, Heinrich v. Schwarzenburg 1466—1496, Konrad v. Rietberg 1497—1508, Erich v. Sachsen-Lauenburg 1508—1522. **Hauck.**

Münster, Wiedertäufer. Litteratur: Zur allgemeinen, speziell zur Verfassungs-Geschichte Münsters: A. Wilkens, Versuch einer Geschichte Münsters 1823; Niesert, Beiträge zu einem M.schen Urkundenbuch 1823; ders., M.sche Urkundensammlung, 7 Bde 1826—37; F. Guilleaume, Topographisch-historisch-statistische Beschreibung der Stadt M. 1836; H. A. Erhard, Geschichte Münsters 1837; A. Tibus, Die Stadt M. 1882; J. Hansen, Westfalen und Rheinland im 15. Jahrh. (Publikationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven, Bd 34 [1888] und 42 [1890], bes. Bd 42 S. 62 ff.); H. Geisberg, Merkwürdigkeiten der Stadt M., 10. Aufl. 1894; F. Philippi, Zur Verfassungsgeschichte der Westfäl. Bischofsstädte, 1894; R. Krumbholtz, Die Gewerbe der Stadt M. bis zum J. 1661 (Publikationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven Bd 70 [1898]) [hier S. XX ff. weitere Litteratur]; G. Schulte, Die Verfassungsgeschichte M.s im Mittelalter (Quellen und Forschungen zur Gesch. der Stadt M., Bd I, 1898); vgl. außerdem: Die Geschichtsquellen des Bistums M., Bd I.

Zur Wiedertäuferbewegung: a) Quellen: C. A. Cornelius, Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich (Die Geschichtsquellen des Bistums M., Bd 2) 1853. (Grundlegend für die Quellenfrage, der C. schon 1850 eine [nicht im Buchhandel erschienene] Schrift: De fontibus, quibus in historia seditionis Monasteriensis anabaptisticae narranda viri docti huc usque usi sunt gewidmet hatte. Die bisherigen quellenkrit. Untersuchungen (von Hase s. u., Ranke s. u., u. a.) sind bei C. verzeichnet, desgl. die verschiedenen Ausgaben der Quellenstücke. C. selbst bringt Heinr. Gresbecks „Bericht" sowie „Aktenstücke" zum Abdruck, und weiteres urkundl. Material in der sub b) genannten „Geschichte" ec.): H. Detmer, Ungedruckte Quellen zur Gesch. der W.T. in M. (Ztschr. f. westf. Gesch. 1893); Conr. v. Heresbach, Historia factionis excidiique Monaster. ed. Bouterwek 1866. Die, weil einzige von einem Augenzeugen stammende Gesamtdarstellung, wichtigste Quelle, Herm. v. Kerssenbrochs: Anabaptistici furoris Monasterium inclitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio liegt mit eingehender, die klerikale Tendenz des K.schen Werkes gerecht beurteilender Einleitung (462 S., auch sep. u. d. T.: H. v. K.s Leben und Schriften, 1900) und umfassenden Litteraturnachweisen versehen in kritischer Ausgabe von H. Detmer vor (Die Geschichtsquellen des Bistums M., Bd 5 und 6, 1900, 1899). Detmer beginnt soeben mit einer krit. Ausgabe der für die westfäl. Ref.-Gesch., speziell auch für M. wichtigen opera des H. Hamelmann (bis jetzt erschienen fasc. 1).

b) Darstellungen: Die allgemeine, die M.sche Bewegung mehr oder minder berücksichtigende Litteratur zur Gesch. d. W.T. s. Bd I S. 481 (woselbst noch hinzuzufügen wäre: J. Hast, Geschichte der W.T. von ihrem Entstehen zu Zwickau in Sachsen bis auf ihren Sturz zu Münster in Westfalen 1836; A. H. Newmann: A History of Anti-Pedobaptism from the rise of Pedobaptism to a. d. 1609, 1897 [hier S. 395 ff. eine vorzügliche Bibliographie]). Eine umfassende Litteraturübersicht speziell zur M.schen Bewegung giebt O. Bahlmann in Ztschr. f. westf. Gesch. 1893 S. 119 ff. Hier sei genannt: H. Kampschulte, Gesch. der Einführung des Protestantismus im Bereiche der jetzigen Provinz Westfalen, 1866, S. 138 ff.; K. Hase, Das Reich der Wiedertäufer (in: Neue Propheten, 1851 S. 146 ff., 2. Aufl. 1860); T. de Bussière, Les Anabaptistes. Hist. du Lutheranisme, de l'Anabaptisme et du regne de Jean Bockelsohn à M., 1853; C. A. Cornelius, Gesch. des M.schen Aufruhrs, 1. Buch: Die Reformation, 1855. 2. Buch: Die Wiedertaufe, 1860 (reicht nur bis zum Eintreffen des Jan Mathys in M., Febr. 1534). Die teils früheren, teils späteren Studien C.s zur M.schen Bewegung sind jetzt gesammelt in: Histor. Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit, 1899 (I. Die Münsterischen Humanisten und ihr Verhältnis zur Reformation. II. Die Niederländischen Wiedertäufer während der Belagerung M.s 1534—35. III. Zur Gesch. der Münster. Wiedertäufer: 1. Joh. Bokelson, 2. Joh. Kloprys. 3. Bernt Knipperdollinck. 4. Jan Mathyszoon [1—4 sind S.-A. aus ADB]); H. Heppe, Gesch. der Ev. Kirche von Cleve-Mark und der Provinz Westphalen, 1867 S. 29 ff.; L. Keller, Gesch. der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster 1880 [Fortsetzung von Cornelius, im Anhang ungedruckte Urkunden]; K. Pearson, The Kingdom of God in M. (Modern Review 1884); P. Kielstra, Het Münstersche Oproer (Doopsgezinde Bijdragen 1888); Gg. Tumbült, Die Wiedertäufer, 1899. K. Rembert, Die W. T. im Herz. Jülich 1899. Zu Bernhard Rotman vgl. den Artikel von Keller in ADB 29, 364 ff. (dort auch ein Verzeichnis seiner gedruckten Korrespondenz); K. W. Bouterwek, Zur Litteratur und Geschichte der Wiedertäufer, 1864 (auch in Ztschr. des berg. Geschichtsvereins Bd I S. 280 ff.); Chr. Sepp, De veelgenoemde en weinig bekende geschriften van den

wederdooper Bernt Rothmann 1872 (Geschiedkundige Nasporingen I, 55 ff.). Von R.s Werken liegen in Neudruck vor: Die „Restitution", hg. von A. Knaake 1888 in Braunes „Neudrucken" Nr. 77 u. 78. Das „Büchlein von der Rache", hg. von Bouterwek a. a. O. S. 345 ff. „Von Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi", hg. von Hochhuth 1857.
5 Z. T. ungedrucktes handschr. Material aus R.s Feder hat Borchling in Gesch. Mitt. der Akademie der Wiss. zu Göttingen 1898, S. 295 f. nachgewiesen. — Im übrigen vgl. die allgemeinen Werke zur Ref.-Gesch. von Ranke, Bezold, Möller-Kawerau, K. Müller u. a. Einzelabhandlungen s. im Text.

Die Wiedertäuferbewegung in Münster wächst heraus aus den Anfängen der Re-
10 formation dortselbst, und diese wiederum stehen, wie das auch anderweitig in Bischofsstädten der Fall war (vgl. z. B. Konstanz und Worms), in engster Beziehung zu verfassungsgeschichtlich umwälzenden Tendenzen innerhalb der Stadt. Gegensätze liegen vor sowohl zwischen Stadt (repräsentiert durch den Rat) und Bischof (der im Konsistorium sein bischöfliches Gericht in der Stadt besitzt und zugleich das Stadtgericht verpachtet),
15 bzw. Domkapitel (dessen Mitglieder nur Adelige sein dürfen, vgl. Kerssenbroch S. 96), als auch innerhalb der Stadt zwischen Erbmännern (Patrizier, ihr Ursprung ist streitig, vgl. Krumbholtz S. 11) Gilden und Gemeinheit (Plebejer). Original ist die verfassungsgeschichtliche Entwickelung M.s nicht, sie vollzieht sich in Analogie, nur etwas beschleunigter (s. Philippi S. 14 f.) zu den Nachbarstädten Minden, Osnabrück, Soest u. a. Die
20 Gilden, seit der Mitte des 14. Jahrhunderts etwa zusammengeschlossen zur Gesamtgilde (i. J. 1532 16 Gilden umfassend, an ihrer Spitze, von den je zwei Vorstehern jeder Gilde gewählt, die 2 Alterleute, s. Krumbholtz 28 ff.), ursprünglich wohl ein Teil der Gemeinheit, treten, nicht zum wenigsten unter Einfluß des Anschlusses M.s an die Hansa, seit Anfang des 15. Jahrhunderts als selbstständiger Faktor heraus und gewinnen in
25 steigendem Maße Anteil an der städtischen Politik. 1447 als Endergebnis der durch die Soester Fehde hervorgerufenen Kämpfe der Stadt gegen ihren Bischof wird der Beschluß gefaßt, daß nur die Beschlüsse Rechtskraft haben sollen, welche seitens des Rates und der Vertreter der Gesamtgilde gefaßt werden. Die Gilden werden jetzt also Mitregenten der Stadt, aber zugleich entsteht das Problem, was bei etwaigen Zwistigkeiten zwischen Rat
30 und Gilden geschehen soll. Gleichzeitig wird der Gemeinheit, deren Zustimmung zu politischen Akten bisher erforderlich gewesen war, dieses Recht entzogen, sie gerät unter das Patronat der Gilden und wird höchstens noch bei wichtigen Angelegenheiten politischer Natur zur Beratung herangezogen (Krumbholtz S. 23). Das Problem eventueller Differenz zwischen Rat und Gilden wird erstmalig praktisch in der sog. Münsterschen Stiftsfehde
35 (1450 ff., eingehende Darstellung bei Hansen 12, 62 ff.). Die Gilden werden entscheidender Faktor in den Prätendentenkämpfen, sie zwingen den Rat, den für seinen Bruder Erich, Dompropst zu Köln und gewesenen Administrator des Bistums Osnabrück, die Sache führenden Grafen Johann von Hoya zum Administrator zu wählen, der nun seinerseits den Plan, sich in M. ein selbstständiges Fürstentum zu schaffen, verfolgt (s. Hansen a. a. O.)
40 Unter seinem Regimente kommen Gilden und Gemeinheit in den Rat hinein, die ersteren aber gewinnen hier die führende Rolle. Der Plan Johanns v. Hoya bzw. sein schließliches Scheitern hat aufs neue die Frage: „Stadt und Bischof" aufgewühlt; seit Anfang des 14. Jahrhunderts sind fast alle Gebiete des öffentlichen Lebens in der Stadt Sache der Selbstverwaltung. Die Machtsphäre des Bischofs ist in keiner Weise fest abgegrenzt.
45 Innerhalb der städtischen Verwaltung aber ist ein ruhiger Verlauf nur bei gutem Einvernehmen von Rat und Gilden möglich; die Gemeinheit tritt hinter den Gilden ganz zurück, aber sie haßt sie um deswillen und kann Faktor werden, wenn Rat und Gilden sich befehden.

Auf diesen gärenden Boden fällt nun der Funke der Reformation. Die ersten An-
50 fänge liegen im Dunkeln. Kaufleute, vornehmlich aus Frankfurt (Kerssenbroch 117 und 127) scheinen die erste Botschaft gebracht zu haben, die evangelischen, zumeist von Augustinern (Cornelius, Geschichte 2c. I, 33 ff.) ausgehenden Regungen in den Nachbarstädten (Köln, Aachen, Lemgo, Wesel, Soest, Lippstadt, vgl. Cornelius a. a. O. 12 ff. und die Litteratur zur westfäl. Reformationsgeschichte) wirkten ansteckend, und wie anderweitig so
55 hat auch in M. der Humanismus (s. darüber Cornelius, Hist. Arbeiten I) Pionierdienste für die Reformation gethan. Auf Anregung Rudolphs v. Langen war seit dem Jahre 1500, als Timann Camener (Kemmener) aus Werne das Rektorat übernahm, die Münstersche Domschule (vgl. über dieselbe Dieter. Reichling, Zur Gesch. der M.schen Domschule in der Blütezeit des Humanismus 1898; ders., Die Reform der Domschule zu Münster
60 1500, 1900) zu einer Pflanzstätte lateinischer und griechischer Bildung geworden, die ihre Propaganda nach allen Richtungen hin, selbst bis nach Dänemark, erstreckte (Cornelius

a. a. O. S. 8; A. Egen, Der Einfluß der M.schen Domschule auf die Ausbreitung des Humanismus 1898; vgl. auch A. Bömer, Timann Kemmener in: Ztschr. f. Westf. Geschichte und Altertumskunde, Bd 53). Während die ältere Generation, aus den Kreisen der Brüder des gemeinsamen Lebens hervorgegangen, in enger Fühlung mit der kirchlichen Tradition blieb, gingen die Jüngeren ins Lager der Reformation über (Egen S. 17). Unter den ersten, die in Münster anfingen, sich zu abweichenden religiösen Meinungen zu bekennen, finden sich die Humanisten Johann Glandorp (geb. 1501 zu M., s. Egen S. 30 f.) und Adolf Clarenbach (s. d. A. Bd X S. 508 ff.), Lehrer an der Martinischule. Ein als Gelehrter ausgezeichneter Kanonikus zu S. Martin, Peter Gymnich v. Aachen, war mit Luther schon seit 1520 befreundet (Rembert S. 179 Anm. 1), der Patrizier Arnold Bellholt stand zu Karlstadt in Beziehung, und, wie es scheint, fand Karlstadtsche Bilderstürmerei in M. ihren Nachhall (Rembert a. a. O.). Nach Kerssenbroch (S. 127) wäre im Jahre 1524 die reformatorische Bewegung offen herausgetreten und von den Predigern an der Lamberti-, Martini-, Überwasser- und Ludgerikirche gefördert worden, denen sich allerlei zweifelhafte Elemente anschlossen. In demselben Jahre hat Clarenbach Münster verlassen müssen.

Der erste größere eruptive Ausbruch der vorhandenen Gärung fällt in das Jahr 1525. Sehr deutlich ist der Vollzug der Verbindung sozialer und religiöser Spannungen zu konstatieren. Den Anlaß zu Unruhen gab die Bauernbewegung, die vom Oberlande her sich rheinabwärts senkend bis in die Nachbarschaft M.s (Minden, Köln und das im Handelsverkehr mit M. stehende Frankfurt) vordrang. Ein am 22. Mai 1525 von den durch die Gilden angestachelten (s. M.sche Geschichtsquellen II, 425) Volksmassen unternommener Anschlag auf das reiche Niesingkloster mißlang, der Rat zieht die drei Rädelsführer zur Bestrafung, aber die Volksmassen unter Leitung der Gilden fallen ihm in den Arm, und die Gilden fordern Beseitigung der wirtschaftlichen Konkurrenz (Webstühle und Pergamentfabrikation) des Niesingklosters und der Fraterherren. Aber sofort greift die Bewegung weiter: Frankfurter Kaufleute hatten die sog. Frankfurter Artikel (vgl. dieselben bei A. Kirchner, Gesch. der Stadt Frankfurt a/M. II, 513 ff., dazu G. E. Steitz, Das Aufruhrbuch der ehemal. Reichsstadt Frankf. a. M. 1875; R. Jung, zur Entstehung der Fr. Artikel von 1525 [Archiv f. F.s Gesch. 3. F. II, 198 ff.]) eingeschleppt; dieselben werden von den Gilden und der Gemeinheit zum Programm erhoben, und von einem Ausschuß von 40 Männern (darunter auch der Prediger zu S. Martini Lubbert Causen) in 36 Punkten redigiert dem Rate zur Annahme präsentiert (dieselben bei Kerss. S. 133 und in etwas anderer Fassung bei Niesert, U.B. I[1] 116 ff.). Neben sozialen Forderungen, wie Beseitigung der Konkurrenz der Fraterherren und des Niesingklosters, Restitution der Allmende, Erledigung der über den Nachlaß des 1522 gestorbenen Bischofs Erichs geführten Streitigkeiten begegnet das Verlangen nach Anteilnahme an der Interimsverwaltung bei bischöflicher Sedisvakanz, Beseitigung der geistlichen Gerichtsbarkeit gegen einen Bürger, der Immunität des Klerus, der Terminarier und Stationarier, der Legate und Seelenmeßstiftungen an die Kirche, der fremden Prediger, und die Forderung der Anteilnahme der Schöffen und Parochianen an der Wahl der Prediger — wobei im einzelnen Soziales und Religiöses nicht zu scheiden ist. Vom Rate gezwungen, unterschrieben die Domkapitulare einige Artikel, verlassen aber alsbald (bis auf einen Erkrankten) die Stadt und reichen dem Bischof Beschwerdeschrift ein (Niesert, U.B. I[1], 106), der Rat aber beseitigt die wirtschaftliche Konkurrenz zwischen Gilden, Niesingkloster und Fraterherren durch Beschlagnahme der Webstühle und Rentenbriefe.

Wie allenthalben, so folgte nach Niederzwingung der Bauernbewegung auch in M. sehr bald die Reaktion. Nach längeren Verhandlungen zwischen Rat und Bischof sah sich ersterer unter dem Druck des von letzterem herbeigerufenen Kölner Erzbischofs in zwei Recessen genötigt, die Artikel von 1525 preiszugeben, und dem Niesingkloster und den Fraterherren die genommenen Rechte wiederzugeben. Das Domkapitel kehrte in die Stadt zurück, und der status quo ante trat ein. Die evangelischen Prediger an den vier genannten Kirchen wurden mit Einwilligung des Rates von der vorgesetzten geistlichen Behörde ausgewiesen. Ein Schmähgedicht des seit 1525 neben dem Rektorat der Domschule das Pfarramt an S. Lamberti bekleidenden Timann Camener gegen Luther trug ihm und dem Rate allerdings einen heftigen Angriff von seiten des Johannes Campanus (s. d. A. Bd III S. 696) ein (Rembert S. 179 ff.).

Überwunden war mit diesen Repressivmaßregeln die antiklerikale Bewegung keineswegs. Als 1527 gegen den bischöflichen Offizial von Anton Cruse mit Schmähungen und Drohungen vorgegangen wurde, erhebt sich ein großer Tumult. Die Menge, ge-

leitet von den Gilden und der Verwandtschaft des Cruse, erzwingt die Befreiung des vom Rate auf bischöflichen Befehl gefangen Genommenen, und kaum ist die Ruhe wiederhergestellt, so ruft die Gefangennahme des Bernhard Knipperdolling (s. über ihn unten), des Rädelsführers bei der Befreiung Cruses, neue Wirren hervor, höhnisch sieht die Menge im Brande des bischöflichen Gerichtslokals (Paradies) und der wertvollen Dombibliothek ein Gottesgericht über die Papisten. Zudem wirkt die Wiederausbreitung der Reformation in den Nachbarorten ansteckend (s. Cornelius, Gesch. I, 80ff.), so daß der Kaiser sich zur Einschärfung des Wormser Ediktes genötigt sieht (9. August 1530, s. Kerss. 158).

Etwa gleichzeitig jedoch brach die Einigkeit zwischen Bischof (Friedrich v. Wied) und Domkapitel auseinander (Cornelius, Gesch. I, 122f.), und unter der Gunst dieser Zwietracht kommt, zwar nicht in Münster selbst, sondern vor den Thoren der Stadt auf bischöflichem Grund und Boden, zu S. Mauritz, 1531 eine neue evangelische Bewegung empor, deren Träger der Kaplan Bernhard (Bernt) Rothmann ist. R., geboren ca. 1495 zu Stadtlohn im Bistum Münster als Sohn des Schmiedes Heinrich R., unterrichtet in seiner Vaterstadt, in Münster und Deventer, eine Zeit lang Lehrer in Warendorp, besuchte mit Unterstützung des M.schen Kanonikus, Joh. Droste die Hochschule zu Mainz, woselbst er 1524 zum Magister promovierte. Derselbe Droste verschaffte ihm eine Pfründe und Predigerstelle zu S. Mauritz (seit 1529). Anfänglich gut katholisch, wird er dem Stiftsklerus verdächtig (wie es scheint, durch Sympathisieren mit der antiklerikalen sozialen Bewegung) und deshalb nach Köln zur weiteren Ausbildung und „Bekehrung" geschickt. (s. über R.s Reisen Cornelius, Gesch. I, 291ff.). Die erwartete „Bekehrung" trat jedoch nicht ein, im Gegenteil, nach seiner Rückkehr (1530/31) wirft er sich völlig der evangelischen Partei in die Arme. Er trägt neue Erregung in die gärenden Volksmassen hinein, die Kunde von seinen Predigten dringt in die Stadt, in der Nacht vor Charfreitag 1531 zieht ein Volkshaufe von dort nach der Mauritzkirche und besudelt die Altäre; bald darauf wird auf dem Kirchhofe für R., der allen Verboten des Kapitels trotzt, ein Predigtstuhl aufgestellt. Die Bewegung greift um sich, man sucht Anschluß bei den Evangelischen im Reich. R. besucht zu diesem Zwecke in den Monaten April bis Juli 1531 Wittenberg (wo er Mel. trifft; dessen Urteil über R.: aut insigniter bonum aut insigniter fore malum bei Kerss. 162 [tendenziös?]), Speier (s. R.s Brief von dort bei Kerss. 163), Straßburg (wo er Capito und Schwenckfeld trifft), vielleicht auch Marburg (und Basel und Zürich?). Zurückgekehrt verkündigt er ganz offen die Luthersche Rechtfertigungslehre und Freiheit eines Christenmenschen, weigert sich an Prozessionen zu beteiligen und geißelt scharf die Seelmessen, Heiligenverehrung, Fastengebote und die Fegefeuerlehre (vgl. die Predigtauszüge bei Niesert, Beitr. I[1], 165ff.). Den Versuch des Münsterschen Klerus, durch den Guardian des Hammer Minoritenklosters Joh. v. Deventer, die Fegfeuerlehre in einer Predigt verteidigen zu lassen, beantwortet R. mit Herausforderung zu einer Disputation, doch können die Disputanten sich über die Richter nicht einigen (s. Niesert a. a. O. 160ff.) dank der Disharmonie zwischen Domkapitel und dem mit Verkauf seines Landes umgehenden Bischofe (s. Cornelius, Gesch. I 123ff.), unterstützt selbst von bischöflichen Räten, vermag R. drei dem Bischof vom Kapitel abgepreßten, sehr milde gehaltenen Predigtverboten zu trotzen, bis endlich ein scharfes Schreiben des von den Domherren angerufenen Kaisers (28. Dezember 1531) den Bischof zur Aufkündigung des freien Geleites in des Bischofs Lande an R. zwingt (7. Januar 1532). Die Antwort R.s auf diese Landesverweisung war seine Übersiedelung in die Stadt Münster. Die Krämergilde stellte ihm ihr Gildehaus zur Verfügung — ein Beweis für das Hand-in Handgehen von sozialer und religiöser Bewegung.

Zu Münster weicht man einer Entscheidung aus; das Aufeinanderprallen verschiedenartigster Interessen (Angst vor R., der Gilden und Gemeinheit, selbst einige der Erbmänner [s. Cornelius, Gesch. I 147] hinter sich hat, kluge, wohl von Melanchthon und Capito angeratene Reserve R.s, der Gegensatz zwischen Bischof und Domkapitel) hält R. Er vermag der dem Bischofe vom Kapitel abgepreßten, aber kaum ernst gemeinten Forderung, die Stadt zu verlassen, sein Glaubensbekenntnis entgegenzustellen, um Verteidigung desselben zu ersuchen und zu erklären, es im Notfalle auf Gewalt ankommen lassen zu wollen. Das mit einer Vorrede vom 23. Januar 1531 versehene Bekenntnis R.s (s. dass. bei Kerss. 176ff., daraus abgedr. bei D. Gerdes: Scrin. antiqu. II[1] 401ff., ein latein. Originaldruck dess. ist nicht mehr vorhanden, ein Exemplar der deutschen von Joh. Langermann besorgten Übersetzung in der Paulin. Bibliothek zu Münster s. Bahlmann, Bibliogr. 1532 Nr. 1) verrät deutlich in Form und Inhalt den Einfluß Melanchthons, speziell der confessio Augustana, nach deren Art auch die Lehrmeinung R.s in 30 Ar-

tikeln zusammengefaßt ist. Die Luthersche Rechtfertigungslehre wird vertreten, die Sakramente werden auf Taufe und Abendmahl beschränkt (res, quibus admonemur promissionis et divinae gratiae certi reddimur, bez. des Abendmahls die jede Zuspitzung vermeidende Formel: manducantes corpus et bibentes sanguinem domini de donata per evangelion gratia certificamur) Fegefeuer, Heiligenverehrung, Wallfahrten, Mönchsgelübde verworfen, aus der Messe das Opfer entfernt. An Zwingli erinnert im ersten Artikel der Satz: sacrae literae verbum dei nonnunquam appellantur, quod tamen natura non sunt, sed quia de naturali verbo testantur. Christus Jesus est naturale dei verbum et verum, Straßburgisches könnte anklingen in der Definition der fides als firma persuasio. Die Kirche ist die congregatio sanctorum = credentium, ihr Regiment ist regimen spirituale, während das regimen corporale die Obrigkeit ausübt. Täuferisches und Schwarmgeisterisches findet sich in der confessio nicht, im Gegenteil: magistratus, qui christianus et esse et videri vult, etiam in pseudoprophetas animadvertere debet, das Nicänum und Athanasianum wird anerkannt, Bilder in den Kirchen, sofern sie nicht kultisch verehrt werden, geduldet (vgl. auch Kerss. 190 für antianabapt. Äußerungen R.s und den zur Mäßigung auffordernden Brief nach Soest bei Cornelius, Gesch. I 281 f.).

Dennoch hat R. mit diesem Bekenntnis, das übersetzt, gedruckt und allenthalben verbreitet wird (vgl. für Telgte und Horstmar Keller S. 293 f.), für seine Anhänger ein Programm und Parteizeichen geschaffen, um das sie sich scharen. Man fordert vom Rate freie Gestattung desselben; dieser, ohne Unterstützung des dem laisser faire huldigenden Bischofs, benimmt sich so zweideutig, daß man später von einer Bestätigung R.s als evangelischen Predigers sprechen konnte (Kerss. 219). Am 18. Februar, dem Tage vor der Ratswahl, an dem man sicher zu sein glaubte, führen seine Anhänger R. auf den Lambertikirchhof, woselbst er auf hölzerner Kanzel vor dem Beinhaus predigt. Einige Tage später dringt man in die Kirche selbst, der Protest des Pfarrers Timann Camener (s. o.) wird verlacht (Rembert S. 180), die evangelische Gemeinde konstituiert sich um S. Lamberti (von Gehilfen R.s ist für diese Zeit bezeugt Brixius Nordanus, s. Cornelius, Gesch. II, 330 ff.).

Die katholische Gegenpartei, außer stande gegenüber Gilden und Gemeinheit etwas auszurichten, atmet auf, als Friedrich v. Wied am 24. März 1532 den lang vorbereiteten Schritt der Amtsniederlegung vollzieht, und der Bischof von Paderborn und Osnabrück Herzog Erich von Braunschweig-Grubenhagen ihm succediert; denn trotz seiner Beziehungen zu Sachsen und Hessen, die seine Wahl unterstützten, trotz seiner Beteiligung an der Speierer Protestation von 1529 — Umstände, die die M.schen Evangelischen zu Hoffnungen berechtigten — hatte er doch als Landesherr in seinen Gebieten jede evangelische Regung scharf unterdrückt (vgl. die Litt. über Erichs Politik bei Kerss. 195 Anm. 2). Ein Gleiches scheint er mit M. vorgehabt zu haben, wenigstens forderten seine beiden Schreiben an die Stadt (17. April und Anfang Mai) die Entfernung R.s und aller aufrührerischen Prädikanten. Aber auch die R.sche Partei ist nicht müssig geblieben. R. hat sein Glaubensbekenntnis dem Bischof übersandt, und auf seinen Antrag stellen Gemeinheit und Gilden an die Alterleute (tanquam proximum nostrum magistratum!) die Forderung auf Approbation des R.schen Bekenntnisses. Der Rat aber, zwischen Bischof und Demokratie gestellt, schwankt zwischen Strenge und Nachgiebigkeit (die Einzelverhandlungen bei Kerss. 195 ff.). Der plötzliche Tod des Bischofs (14. Mai) vereitelt alle Hoffnungen der Katholiken, und giebt den Evangelischen Anlaß zu einem neuen Vorstoß (Eindringen in Kirchen, Verjagen der Kapläne und Ersetzung durch evangelische Prädikanten, Aufforderung R.s zu einer Disputation, s. Cornelius, Gesch. I, 166 f.), wobei die günstige allgemeinpolitische Situation (Nürnberger Reichstag!) fördernd wirkt.

Als nunmehr der neuerwählte Bischof Franz von Waldeck (über ihn s. Kerss. 210, Kasp. Schele v. Schelenburg: Aufzeichnungen über Franz v. Waldeck im latein. Original hg. von Meyer in: Mitt. d. histor. Ver. zu Osnabruck 1848), gleichzeitig Bischof von Minden und Osnabrück, von der Stadt Entfernung der evangelischen Prediger, Restitution des katholischen Kultus fordert (28. Juni), veranlaßt Knipperdolling die zwei Alterleute, die Gilden auf das Schohaus (= Versammlungshaus der Gilden, s. Krumbholtz 30 ff.) zusammenzurufen; ein Antrag des Altermanns Johannes Windemoller auf ein Bündnis der Bürger zum Schutze R.s findet stürmischen Beifall, ein Ausschuß von 36 Männern wird gewählt, der gemeinsam mit den Alterleuten beim Rate nicht nur freie Gestattung des Evangeliums, vielmehr seine alleinige Giltigkeit in der Stadt durchsetzen soll (Kerss. 210) (1. Juli). Die Gemeinheit schließt sich natürlich den Wünschen der Gilden an. Da

Rat, nunmehr vor die Alternative gestellt, versucht vergeblich auszuweichen, Gilden und Gemeinheit zwingen ihn durch ihre Vertreter, sämtliche Forderungen (unter denen auch jetzt noch bürgerlich-soziale begegnen, Cornelius, Gesch. I, 174) zu bewilligen. In förmlichem Vertrage (Ex. im Staatsarchiv Marburg) sagt der Rat den Schutz des Evangeliums zu und erläßt eine Verfügung an die katholische Geistlichkeit, R. aus der Schrift zu widerlegen, widrigenfalls nach „Recht und Billigkeit“ mit ihr verfahren würde (15. Juli). Die katholische Geistlichkeit verzichtet auf Disputation, dementsprechend fordern die Gilden am 6. August Ausführung des Beschlusses vom 15. Juli, der Rat muß nachgeben, und am 10. August werden sämtliche Pfarrkirchen der Stadt mit Ausnahme des Domes mit evangelischen Predigern besetzt (R. bleibt in S. Lambert, Brixius erhält S. Martin, Roll und Glandorp S. Ilgen, Stralen Ueberwasser, Wertheim S. Ludger, vgl. über diese Prädikanten: Cornelius, Gesch. II, 330 ff.), nicht ohne daß die Menge Bilder und Altäre zertrümmert.

Damit ist ein wesentlicher Fortschritt erreicht. In verfassungsgeschichtlicher Hinsicht: der Rat hat den letzten Rest von Einfluß eingebüßt, Gilden und die von ihnen geleitete Gemeinheit beherrschen die Stadt. In religiöser Hinsicht: M. ist in aller Form offiziell evangelische Stadt geworden.

Aber konnte sie sich als solche halten? Es war in der Lage der Dinge gegebene politische Notwendigkeit, daß die Evangelischen Schutz und Rückendeckung auswärts suchten, und ebenso naturgemäß war es, wenn sie sich gerade an Philipp von Hessen wandten, der, gerade in diesen Jahren von propagandistischer Initiativpolitik beseelt (s. d. A.), in der Nachbarschaft M.s seinen Einfluß zu Gunsten des Evangeliums bereits geltend gemacht hatte (Kampschulte S. 94 ff.; Hassenkamp, Hess. KG II, § 13), zudem zu Franz von Waldeck in Beziehung stand. Noch vor dem Abschlusse vom 6. August wendet sich der evangelische Ausschuß an den Landgrafen, der in zwei Schreiben vom 30. Juli (Kerss. 226 ff.; Keller 294 f.) an den Rat und Bischof die Gegner zu einen sucht durch den Vorschlag, die evangelische Predigt zu gestatten, im übrigen aber dem katholischen Klerus die Einkünfte zu erhalten. R. hat schon am 16. Juli an den Marburger Professor Erhard Schnepf geschrieben, um Vermittelung beim Landgrafen und Zusendung von Predigern gebeten (Cornelius, Gesch. I, Beil. XII; Neudecker, Merkw. Aktenstücke I, 70), worauf Gottfried Stralen und Peter Wertheim (s. oben, über beide Cuno in: Ztschr. der Gesellschaft f. niedersächs. KG 1897 S. 145 ff.) deputiert werden.

Aber der Bischof, vom Kaiser mündlich wie schriftlich gedrängt, ermutigt durch das erfolgreiche Vorgehen des Kölner Erzbischofs gegen Paderborn, verlangt unter Berufung auf das Wormser Edikt und den Augsburger Reichstagsabschied Beseitigung der evangelischen Prediger und Rückkehr der Stadt zum Katholicismus. Dem gegenüber rekurriert diese auf das Interim des Nürnberger Reichstages (1532) und das Regensburger kaiserliche Mandat (3. August 1532, in M. publiziert 9. September, s. Kerss. 263), Knipperdolling erwirkt von sich aus (ohne Bevollmächtigung) ein der Stadt günstiges Mandat vom Reichskammergericht, und in dem M.schen Patrizier, derzeitigen Bremer Syndikus und Lutheraner Joh. v. d. Wieck (s. über ihn Th. Hase, Bibl. Brem. Cl. 2 fasc. 1, Kerss. 231) ist ein Rechtsvertreter der Stadt gewonnen worden. Die Verhandlungen zwischen Stadt und dem vor der Gewalt noch zurückschreckenden, aber bereits Straßensperre verhängenden Bischof gehen hin und her, unter Eingreifen teils des hess. Landgrafen, teils der Ritterschaft, des Domkapitels und Landstände, ein Versuch der Stadt, durch v. d. Wieck den schmalkaldischen Bund zum Eingreifen zu veranlassen, scheitert an politischen und konfessionellen Bedenken (Cornelius, Gesch. I, 192 ff.) der Schmalkaldener. Inzwischen erringt R. mit den Gilden und Gemeinheit innerhalb der Stadt neue Erfolge. Einige Patrizier und Domherrn verlassen die Stadt, die Prädikanten reichen am 16. August 16 Artikel „Mißbräuche“ der römischen Kirche ein (abgedr. bei Kerss. 235 ff., dort auch Nachrichten über die Gegenschriften des Joh. Romberg von Kierspe und Christian Adelphus). In den Artikeln fällt gegen früher (s. oben) die Fassung des Abendmahls auf: Cum in coena domini in commemorationem illius panis et vini fit participatio, sacramentum quidem est. R. wird denn auch sehr bald als „Zwinglianer“ verdächtigt, Luther (de Wette IV, 126, vgl. den wohl auch ins Jahr 1532 gehörenden Brief Luthers an den Rat von Münster ZKG 8, 293 f.) und Melanchthon (CR II, 619 f. u. 633) warnen Ende 1532 R., der aber seinerseits mit Wein und Weizenbrot (Kerss. 330: panis triticeus, quem Westphali sua lingua „eynen Stuten“ appellant daher der Name „Stutenberet“ für R.), das die Kommunikanten sich abbrechen, Abendmahl feiert. Die 16 Artikel müssen vom Rate genehmigt werden, in den (11. Oktober) vier neue

evangelische Ratsherrn gewählt werden, am 6. November werden durch die Alterleute Bürger und **incolae extramuriales** eidlich auf das Evangelium verpflichtet, und als am 28. November eine Gegenschrift der Kölner theologischen Fakultät (**determinatio theol. facultatis Colon.** abgedruckt bei du Plessis d'Argentré, **Coll. iudiciorum de novis erroribus** III² 82 ff. und D. Gerdes, **Scrin. Ant.** II, 121 ff.) gegen die 16 Artikel der Prädikanten den Evangelischen die Waffe, man wisse katholischerseits gegen sie nichts vorzubringen, zu nehmen droht, zwingen Gilden und Gemeinheit den niederen Klerus, bei Domkapitel und Bischof zu ihren Gunsten zu intervenieren, und der Rat muß die Katholiken bitten, zu Weihnachten nicht im Dome zu kommunizieren und nicht dort taufen zu lassen.

Die durch die äußeren wie inneren Verhältnisse hervorgerufene scharfe Spannung löst sich gewaltsam in dem am 26. Dezember unternommenen nächtlichen Überfall der Nachbarstadt Telgt, der, wohlgelungen, nahezu die ganze bischöfliche geistliche und weltliche Aristokratie, auch einige M.sche Patrizier, in die Hand der Münsterschen bringt. Diesen unzweifelhaften Erfolg M.s auf der einen Seite und die angesichts desselben eifrig betriebenen Kriegsrüstungen des Bischofs auf der andern Seite, benutzt unter geschickter Balancierung der gegenseitigen Interessen der Landgraf von Hessen zur Intervention, die am 14. Februar 1533 einen Friedensvertrag zwischen Stadt und Bischof erzielt (Originaldr. im St.-A. Hannover, abgedr. bei Kerss. 374, s. dort über weitere Drucke und Hdschr.). Unter Berufung auf den Nürnberger Reichstag und das Regensburger Mandat von 1532 werden bis zur Entscheidung eines allgemeinen freien christlichen Konzils die sechs Pfarrkirchen (außer den oben genannten noch die Servatiuskirche, die aber einstweilen unbesetzt blieb) der Stadt mit ihren Einkünften und dem Rechte der Pfarrbesetzung den Bürgern zum evangelischen Gottesdienst preisgegeben; auf der anderen Seite sollen Bischof, Domkapitel und die übrigen Kollegien bedingungslos (der Versuch der Stadt zur Einführung einer Klausel: „soweit die Religionsgebräuche nicht gegen Gottes Wort sind und offene Gotteslästerung enthalten", scheiterte), bei ihrer Religion belassen werden. Religionsprozesse haben zu unterbleiben, die Straßensperre wird aufgehoben, die Gefangenen freigegeben, im übrigen der gesetzliche **status quo ante** restituiert — alles in allem ein Kompromiß auf der Grundlage der thatsächlichen Machtverhältnisse.

In Verfolg des Friedens soll nunmehr das Werk der kirchlichen Gesetzgebung beginnen. Eine Bekanntmachung betr. die Grundzüge der evangelischen Kirchenverfassung (nach oberländ. Muster) wird von dem in der neuen Ratswahl vollends den Gilden ausgelieferten Rate erlassen (bei Kerss. 386 ff.; Cornelius, Gesch. II, 317 ff.) und darin Kirchen-, Schul- und Zuchtordnung in Aussicht gestellt. Die (nicht erhaltene) Kirchenordnung wird in der That von R. ausgearbeitet und einer Übereinkunft im Friedensvertrage gemäß an den Landgrafen von Hessen zur Einsichtnahme gesandt, eine Zuchtordnung publiziert und im Minoritenkloster eine evangelische Schule unter Joh. Glandorps Leitung eingerichtet.

Aber man kommt über die ersten Anfänge nicht hinaus, „von allen Einrichtungen, welche man beabsichtigte, scheint keine ausgeführt worden zu sein, als die Prädikantenwahl, die Einrichtung der evangelischen Schule und ein Stück der Armenverwaltung." Die mühsam aufrecht erhaltene Einheit unter den Evangelischen bricht nun auseinander, da der Kampf gegen den Katholicismus im wesentlichen ausgekämpft ist, und damit ergeben sich ganz neue Konstellationen. Schwarmgeistige Elemente, bisher im Hintergrund, bemächtigen sich der Führung, und es gelingt ihnen, den durch den Zauber seiner Persönlichkeit einflußreichen R. dank seiner impulsiven, in Entschlüssen raschen, für alles Neue empfänglichen Natur zu gewinnen.

Die Anfänge der Schwarmgeisterei in M. liegen im dunkeln. Die Bilderstürmerei, selbst wenn sie ein Nachhall der Carlstadtschen Bewegung wäre (s. oben), beweist kaum mehr als eine große Erregung des Volkes. Ottius berichtet zum Jahre 1525: **hoc anno Anabaptistae in inferiorem Germaniam se recepere praecipue in Westfaliam** (Rembert S. 17), und zweifellos haben die schwarmgeisterischen Regungen in M.s Umgebung (s. Cornelius, Gesch. II; Keller 79 ff.; Rembert **passim**) auf die Stadt eingewirkt. Der 1525 aus M. vertriebene Prädikant Lubbert Cansen hatte in dem einen Sammelpunkt für Flüchtlinge aller Art bildenden Ostfriesland Zuflucht gefunden (Cornelius, Der Anteil Ostfrieslands an der Ref., S. 19), im benachbarten Soest wirkte seit 1531 der von Melchior Hofmann beeinflußte Johannes Campensis (Campius, nicht zu verwechseln mit Joh. Campanus, Rembert 287 ff.), auch hier in Verbindung mit sozial demokratischer —

Gärung. Aber was auch immer auf diesen Wegen von schwarmgeisterischen Elementen nach M. gekommen sein mag, entscheidend ist die gegen Ende 1532 infolge von Maßnahmen der Jülichschen Regierung beginnende Übersiedelung der sogen. Wassenberger Prädikanten (Wassenberg im Jülichschen, woselbst im Hause des Drosten sich eine Reihe von Schwarmgeistern wie Johannes Campanus u. a. zusammenfanden, Rembert 160 ff.) nach M.: Heinrich Roll (s. o., über ihn Sepp, Kerkhist. Studien 1 ff.), Dionysius Vinne (Rembert 302 ff.) u. a., Geister, die z. T. von Melch. Hofmann beeinflußt, in der Abendmahlsauffassung spiritualistisch denken und die Kindertaufe zum mindesten geringschätzen. Ihren Stützpunkt finden sie, wie anderweitig (Rembert 78 f. u. ö.), in den Gilden. R., anfänglich Gegner der Schwarmgeister (s. oben), kommt doch schon in den 16 Artikeln ihnen entgegen, wenn anders der „Zwinglianismus“ R.s eine Hinneigung zu den Wassenbergern ist (Cornelius, der von einer „Zwinglischen Kirche in M.“ spricht, überschätzt den Besuch R.s in Straßburg, und „Zwinglianer“ war Titulatur für jeden „Sakramentarier“). Wenn R. (so Kerss.) schon damals das Abendmahl mit Brot und darauf gegossenem Weine gefeiert haben sollte, so bedeutete das nicht nur „Verachtung des Sakramentes“ (Cornelius), sondern wäre als Versinnbildlichung des Passahmahles echt Wassenbergisch (Rembert 71, 148 u. ö.).

Indem nun nach dem Friedensschlusse diese schwarmgeistigen Elemente vordringen, ergiebt sich folgende Parteigruppierung: eine konservativ lutherische Partei, sich stützend auf den Rat als evangelische Behörde, geleitet von v. d. Wieck, bemüht im bisherigen Geleise fortzufahren und Anschluß an den schmalkaldischen Bund suchend — ihnen gegenüber die Schwarmgeister, gestützt auf die Demokratie, geleitet von R. (Wenn dieser von Kerss. wiederholt superintendens genannt wird, so soll das nur die Führerstellung R.s ausdrücken.) Zwischen beiden Parteien als Vermittler steht Philipp von Hessen, vermittelnd gleichzeitig zwischen Stadt und Bischof, der für die kleine katholische Partei gerechte Beschwerden gegen Durchbrechungsversuche des Friedensvertrages seitens der Evangelischen vorzubringen hat.

R., seit Februar 1533 verheiratet (s. die Gerüchte über seine Heirat bei Kerss. 390), vom Rate ermahnt, Kontroversfragen über Abendmahl und Taufe nicht vorzubringen, spricht unter Rolls Einfluß, nichtsdestoweniger gegen beide sich aus, der Wassenberger Hermann Staprade, der etwa gleichzeitig mit Klopriß (s. über diesen Rembert 310 ff., W. Krafft in Ztschr. d. Berg. Gesch.-Ver. IX, 144 ff.) Anfang 1533 nach M. kommt, wird zweiter Prediger an S. Lambert und gerät ebenfalls unter Rolls maßgebenden Einfluß, das Volk läßt sich zu Bilderstürmereien fortreißen. Auf der anderen Seite scheint die Emanzipation einiger Nachbarstädte M.s vom bischöflichen Regiment den v. d. Wieckschen Plänen günstig, der Bischof denkt an eine Preisgabe des Domkapitels zu Gunsten eines bürgerlichen Regimentes in M. (was den Kaiser zum Entsetzen Hessens zu Anerbietungen an den Bischof betr. Einverleibung des Bistums M. in die burgundische Ländermasse veranlaßt). Zur Beseitigung der Differenzen unter den Evangelischen soll eine am 7. u. 8. August stattfindende Disputation dienen, für die als Vertreter der konservativen Richtung der Marburger Professor und Münsterländer (geb. in Sassenburg) Herm. v. d. Busche herbeigerufen wird (über ihn s. Liessem, H. v. d. B. 1884. 85). Die Disputation, an der außer Busch und R., Vinne, Klopriß und Stralen, Glandorp und der ehemalige Richter Arnt Belholt, Wertheim, Brixius und zwei Fraterherren Joh. Holtmann und Dietrich Bredevort teilnehmen, verläuft für die Konservativen ungünstig (die Akten hg. von Herm. Hamelmann, De paedobaptismo 1572, Original, noch Corvinus bekannt, verloren, niederdeutsche Abschr. publ. von B. Hölscher in Ztschr. für Gesch. und Altertumskunde Westfalens 1859, vgl. H. Detmer, Das Religionsgespräch zu Münster am 7. und 8. Aug. 1533, Monatsh. der Comen. Gesellsch. 1900), R. verteidigt seine Ansicht von der Schriftwidrigkeit der Kindertaufe, Busch verzichtet auf Entgegnung, und über das Abendmahl wird überhaupt nicht diskutiert. Das Verbot von Neuerungen seitens des Rates bleibt infolgedessen wirkungslos. Eine Anklage gegen Staprade, der die Kindertaufe direkt weigert, und eine Vorladung vor den Rat beantworten R., Klopriß, Stralen, Roll und Vinne mit offener Gehorsamsaufkündigung (17. Sept.). Als der Rat nunmehr die Kirchen schließen und R. seines Pfarramtes entsetzen läßt, erzwingen Gilden und Gemeinheit ihm Predigtfreiheit, allerdings jetzt an der Servatiuskirche und unter dem Versprechen, die Kontroverspunkte nicht zu berühren. In dieser Not suchen die Lutheraner Fühlung mit den Katholiken und dem Bischof, was ihnen zwar einen katholischen Domprediger (D. Mumpert, bald wieder vertrieben) einträgt, aber andererseits ermöglicht, z. T. dank der Angst der Rothmannianer, vor einer katholischen Reaktion, die Verbannung von

Roll, Staprade, Klopriß, Vinne und Stralen zu verfügen, gegen R. aber Amtsentsetzung und Predigtverbot (6. Nov.).

Damit scheint die Situation nach dem Friedensschluß vom Februar 1533 restituiert, und der Rat denkt wieder an Einrichtung eines evangelischen Kirchenwesens mit Unterstützung der vom hess. Landgrafen erbetenen Prediger Joh. Lening und Dietrich Fabricius über sie Cornelius, Gesch. II 347 f.; ders., Die M.schen Humanisten, Bibl. Bremensis Cl. IV fasc. 1, Rembert s. v.); die Vermutung von Cornelius, daß Fabricius Hauptquelle oder gar Verf. der unter dem Namen des Heinr. Dorpius gehenden „Warhafft. Historie" sei, ist von Bolbehr (Mitt. a. d. german. Museum 2, 102 f. widerlegt), letzterer wohl mit Absicht gewählt, da er mit den Wassenbergern schon früher in Berührung gekommen war (Rembert 145). Um R., dessen Position dank großen Zuzugs von auswärts und gewandter Ausnutzung eines diplomatisch ungeschickten Entgegenkommens des Fabricius nach wie vor gefährlich ist, zu entfernen, läßt v. d. Wieck von Philipp von Hessen eine Einladung für R., angeblich zu einem Religionsgespräch, erwirken, die von R., dem der Rat wegen Widerstandes gegen das neue Kirchenwesen das freie Geleit hatte aufkündigen müssen, angenommen wird. Gleichzeitig beginnt die von den hess. Prädikanten verfaßte Kirchenordnung ins Leben zu treten, und die Kirchen werden mit evangelischen Prädikanten (darunter auch der aus Lippe herbeigerufene Joh. Westermann) an Stelle der Schwarmgeister besetzt — gegen Ende November stehen die Dinge günstig für die v. d. Wieckſche Partei.

Da erfolgt etwa Anfang Januar 1534 ein neuer Umschwung: die Ideen Melchior Hoffmanns (s. d. A. Bd VIII, S. 222) in holländischer Ausprägung werden eine Macht in M. Bisher war unter Rolls Führung die Wassenbergsche Richtung, abgeschwächt durch evangelisch-konservative Reminiscenzen, bei R.s Anhang vorherrschend gewesen, d. h. man hatte das Abendmahl als Passahmahl gefeiert und die Notwendigkeit der Kindertaufe energisch bestritten, ohne aber antitrinitarische oder wiedertäuferische Konsequenzen zu ziehen. Aber seit dem Sommer 1533 (vgl. Bd VIII, S. 225, 55 ff.) beginnen in immer stärkerem Maße Melchioriten in die Stadt einzudringen und sich mit den Wassenbergern zu verschmelzen, eine Verschmelzung, die erleichtert wurde einmal dadurch, daß Roll u. a. selbst von Hoffmann beeinflußt waren, sodann durch H.s Taufverbot (ein persönliches Wirken H.s in M. hat nicht stattgefunden, und das angebliche Zusammenwirken H.s und Knipperdollings in Stockholm 1524 f. ist Legende, s. v. d. Linde, Melchior H. S. 95 ff.). Wenn auch in R.s Schreiben (nach Marburg und Straßburg), sowie in seinem von Roll, Klopriß, Vinne, Staprade, Stralen approbierten, als Antwort auf seine Amtsentsetzung von 6. November erschienenen, die wissenschaftliche Bildung (Erasmus, Bullinger, Seb. Franck, die Kirchenväter u. a.) R.s glänzend bezeugenden „Bekentnisse van beyden Sacramenten Doepe vnde Nachtmaele" (Kerss. 442, daselbst auch Titel der Straßburger Gegenschrift, Auszug bei Bouterwek 285 ff.; Sepp 76 ff.) die Polemik gegen Kindertaufe („lesterlike afgoedderye") und Luthers Abendmahlslehre wie bisher überwiegt, so sympathisiert er doch mit den Melchioriten, erwägt H.s Lehre von der Menschwerdung Christi, agitiert in heimlichen Konventikeln und schafft sich eine eigene Winkelpresse (vgl. auch die Anspielungen an die Lehre von der Gütergemeinschaft im „Bekenntnis" Bl. H 3); das Predigtverbot verachtet er, gestützt auf die Gilden, und durch deren Erfolge ermutigt, kehren Mitte Dezember 1533 die verbannten Prediger zurück. Das Erscheinen aber zweier Abgesandten des Johann Matthys Anfang Januar 1534 bringt den Melchioritismus zum Siege (Johann Matthys, ein Bäcker aus Haarlem, beendet von sich aus das H.sche Taufverbot, giebt sich als der verheißene Henoch, treibt, durchdrungen von dem H.schen Gedanken der Ausbreitung des Bundesevangeliums, rege Propaganda, in seiner Dogmatik nicht originell, nur die H.sche Glaubenszuversicht in thatkräftige Initiative umwandelnd und darum weit gefährlicher als dieser). R., Klopriß, Vinne, Roll, Stralen, Staprade werden getauft und setzen als eingesetzte Täufer das Werk jener Abgesandten fort; in R.s Haus wird getauft, und die Liste der Getauften steigt innerhalb acht Tage auf 1400. Ein Versuch des Rates, die Prediger wiederum ausweisen zu lassen, scheitert, und ein scharfes Edikt des Bischofs gegen die Täufer, speziell gegen R. (23. Januar) verschließt diesem den Weg nach Kassel (s. oben) und hält ihn in der Stadt fest, weil be[illegible] er am 25. Januar öffentlich sich zum Bunde der Getauften bekennt, der, unter bestimmten Abzeichen (Kerss. 476) sich konsolidiert, nachdem am 13. Januar Johann v. Leiden [illegible] Gert tom Kloster in Matthys Auftrage eingetroffen sind (Jude Jan Beukels; van [illegible] [Bokelsohn], geb. 1509 als uneheliches Kind eines Schulzen in der Nähe von Leid[illegible] einer Leibeigenen aus dem Münsterlande, Schneider, Kaufmann und Schankwirt, [illegible]

gehend in England, Flandern, Lissabon und Lübeck, eifriges Mitglied des halb litterarischen, halb politischen Klubs der Rederijker, verläßt zerrütteter Vermögensverhältnisse halber die Niederlande, weilt Sommer und Herbst 1533 in Westfalen [vorübergehend auch in M.], wird im November 1533 von Joh. Matthys gewonnen und als Apostel ausgesandt, vgl. die Litteratur über ihn bei Kerss. 639 f.; H. Detmer, Bilder aus den religiösen und soz. Unruhen in M. I, Joh. v. L. 1903).

Nicht sowohl bei den Prädikanten als vielmehr bei den Führern der Demokratie, allen voran Knipperdolling, dem fanatischen Vorkämpfer des Volksregiments (s. über ihn Kerss. 155) finden die Holländer Unterstützung (Johann von Leiden heiratet alsbald Kn.'s Tochter), reißen aber die Prädikanten mit sich fort. Ihre Anhänger werden auf gewisse Glaubenssätze (sogenannte „Münstersche Artikel" s. Kerss. 448 ff.; Detmer in Ztschr. f. westf. Gesch. 1893) verpflichtet (ganz melchioritisch, außer der Polemik gegen Taufe und Abendmahl auch der Satz: Christum humanam naturam a Maria non assumpsisse, aber in der Verweigerung des Gehorsams an die „heidnische" Obrigkeit deutlich den holländischen Typus verratend, vgl. v. d. Linde 349 ff.), und im Februar beginnen Johann v. Leiden und Knipperdolling ihren Aufruf in den Straßen der Stadt zur Aussonderung der Gemeinde der Gerechten vor dem göttlichen Zorngericht. In einem Tumulte gelingt es den Täufern dank der Sympathie des Bürgermeisters Hermann Tilbeck mit ihnen und dank der Angst des Rates vor dem mobilmachenden Bischof endgiltig völlige Glaubensfreiheit sich garantieren zu lassen (11. Februar). Damit ist der Sieg des Anabaptismus über die Ordnungspartei vollendet.

Die Anhänger dieser verlassen scharenweise die Stadt (v. d. Wieck auf der Flucht gefangen und durch den bischöflichen Scharfrichter hingerichtet), während die Täufer, deren Triumpf sich in zügelloser Schwärmerei (Ekstasen, Visionen, Blutregen 2c. s. Kerss. 499 f.) äußert, mit Erfolg lebhafteste Propaganda treiben (Kerss. 509 f.; Keller 113; Rembert 370 ff., 351 ff. Roll wird nach Holland gesandt und September 1534 in Maestricht verbrannt, vgl. J. Habets, De wederd. te Maestr. 1877), M. rückt an die Stelle Straßburgs als Hort der Wiedertäuferei, und der Erfolg scheint den Anspruch, in M. das neue Jerusalem zu besitzen, zu bestätigen. Unmittelbar nach dem 11. Februar siedelt Johann Matthys nach M. über, die Neuwahl der städtischen Obrigkeiten bringt Knipperdolling und seinen Gesinnungsgenossen Kibbenbroick als Bürgermeister an der Spitze der Stadt, das Volk plündert und verwüstet die Klöster und den Dom (Kerss. 520 ff.). Matthys plant die Doktrin von der „Vernichtung der Gottlosen" praktisch zu machen, doch dank dem Eingreifen Knipperdollings und Johanns v. Leiden kommt es am 27. Februar und folgenden Tagen nur zu einer Austreibung aller „Gottlosen" (darunter auch Fabricius, der bis zuletzt hatte vermitteln wollen), während drei Tage lang an den „Bekehrten" die Wiedertaufe vollzogen wird. Bald darauf beginnt Johann Matthys unter Berufung auf AG 2 mit der Einführung der Gütergemeinschaft, deren Durchführung aber erst allmählich gelingt; zur Verwaltung der Güter werden sieben „Diakonen", bestellt. Am 15. März beginnt das Verbrennen sämtlicher Bücher in der Stadt außer der Bibel, die das Gesetzbuch im neuen Jerusalem wird. Eine Opposition der Bürgerschaft wird blutig niedergeschlagen (vgl. für den damaligen Glaubensstand der M.schen das von Cornelius [Geschichtsqu. II, 445 ff.] mitgeteilte Bekenntnis). Inzwischen hat der Bischof seit dem 28. Februar Anstalten zu einer regelrechten Belagerung getroffen, die jedoch sehr langsam fortschreitet, da es an allem Nötigen fehlt. Doch gelingt es die Hilfe der Nachbarfürsten, vor allem Cleve und Köln, späterhin auch Hessen zu gewinnen (über die politischen Verhandlungen, das Interessenspiel zwischen Hessen, das dem drohenden Anschluß M.s an Spanien-Burgund [das sogar mit den Evangelischen in M. Verhandlungen anknüpft, s. ten Cate in Doopsg. Bijdr. 1899] vorbeugen will, M., Cleve und Köln [Fürstentag zu Orsoy 26. März] s. Keller 240 ff. und HZ 1882 S. 429 ff.). Der Zuzug von Anabaptisten in die Stadt kann jedoch zunächst nicht gewehrt werden, und wenn die auf die M.sche Propaganda hin geplanten großartigen Täuferexpeditionen in den Niederlanden, Jülich, der Umgegend von M., scheitern, so liegt das teils an der Wachsamkeit der betr. Lokalbeamten, teils an der unpraktischen, alles Heil von oben erwartenden Planlosigkeit der Schwärmer (s. Cornelius, Die Niederl. Wiedertäufer während der Belagerung M.s, Rembert 351 ff.; Kerss. 567 f.; Keller 152 ff.). Fanatismus und Hoffmannsche Passivität ist es auch, die die Belagerten zunächst keine Organisation treffen läßt und erst allmählich ihnen Hauptleute giebt (Kerss. 533). Und wiederum Fanatismus und Vertrauen auf eine angebliche Offenbarung treibt am 5. April den Johann Matthys

zu einem planlosen Ausfall, bei dem er seinen Tod findet. Nunmehr rückt Joh. v. Leiden in die Führerrolle ein.

Er vollendet jetzt die von Matthys begonnene Organisation des „neuen Jerusalem". Zunächst (wohl Anfang Mai s. Kerss. 571 ff.) wird die alte Stadtverfassung, die formell noch durchaus in Kraft bestanden hatte, abgeschafft als Menschenwerk und ersetzt durch die göttlich offenbarte Verfassung Israels. „12 Älteste der 12 Stämme Israels" übernehmen alle weltliche und geistliche Macht in M., geschickt ausgewählt aus den ehemaligen Ratsbeamten und Gildenführer, der ehemalige Bürgermeister Knipperdolling wird mit der Rolle des Schwertträgers (Henkers) befriedigt, R. sucht in einer Predigt das neue Regiment als göttlichen Willen darzuthun. Die neue Obrigkeit verkündet alsbald eine ordinatio politici regiminis (Kerss. 582 ff., vgl. 579 ff.; Detmer 37 ff.), völlig auf biblischer Grundlage unter Verbot jeglicher Gemeinschaft der Getauften mit den „Fremdlingen". Sprecher der Ältesten wird der „Prophet" Joh. v. Leiden, er leitet ihre Sitzungen, und er ist es auch, der militärische Organisation, Wachtdienst u. dgl. so vortrefflich ausbaut, daß die Belagerten beständige Erfolge über die Belagernden erzielten (Detmer 40 ff.). Nicht zum wenigsten triumphiert hier die sittliche Zucht der Täufer über das lockere Landsknechtsleben. Das Unternehmen einer ekstatischen Friesländerin, als Judith auszuziehen und den Bischof zu töten, scheitert jedoch an der Wachsamkeit der Belagernden und dem Verrat eines M.schen Bürgers (16. Juni). Die glücklichen Ausfälle und die Wirkung von ins Lager geschleuderten Flugschriften führen aber den Belagerten Zuzug selbst aus den Reihen der Belagerer zu.

Mitte Juli proponiert Joh. v. Leiden, sich stützend auf Gen 1, 28, das Exempel der Patriarchen, 1 Ti 3, 2 (s. die Folgerung Krechtings: „daruth solle folgen, de gemeyne man moge wol velle wyver nemen"), veranlaßt aber jedenfalls auch durch den sozialen Notstand eines großen Überschusses an Frauen, den Prädikanten die Vielweiberei, stößt aber auf heftige Opposition, die nach etwa acht Tagen erst der Hinweis auf göttliche Offenbarung und Androhung göttlichen Zornes überwindet. In dreitägiger Predigt wird dem Volke die neue Lehre verkündigt und dann zu ihrem Vollzuge — in rohester Form, die Prophet und Prädikanten vergeblich zu mässigen suchen — geschritten (Keller 211 f.). Diese Einführung der Polygamie treibt die besonnenen Bürger zu einer letzten, gewaltsamen Opposition. Mit etwa 200 Anhängern gelingt dem Schmied Heinrich Mollenbecke die Gefangennahme Joh. v. Leiden, Knipperdollings, R.s, des Klopriß, Vinne und Heinr. Slachtscaef (über ihn, der Sommer 1534 nach M. kam, s. Rembert S. 305 ff.). Aber die Energie der Täufer unter Tilbecks Führung verhindert die geplante Öffnung der Thore und Übergabe der Stadt an den Bischof, befreit die gefangenen Führer und übt an der Opposition blutige Rache. Von dieser Seite ist jetzt nichts mehr zu befürchten, die Herrschaft des Propheten ist schrankenlos (s. bei Kerss. 626 Anm. 3 das Verzeichnis der Zahl der Frauen der Wiedertäuferführer — R. hatte neun Frauen!). Mit der Begründung: spiritus meus appetit carnem tuam (Kerss. 629) werden die tollsten sexuellen Leidenschaften bis herab zur Mädchenschändung befriedigt (Kerss. 626 ff.).

Als am 31. August den Täufern das Abschlagen eines Sturmes der Belagernden glänzend gelingt, wird (ob nach vorheriger Verabredung? s. Kerss. 634) Joh. v. Leiden von dem neuen Propheten Johann Dusentschuer auf Grund einer göttlichen Offenbarung zum Könige über das auserwählte Israel mit dem Anspruch eines Weltherrschers (Jer 23, 2—6; Ez 37, 21 ff.) ausgerufen. Der neue König richtet alsbald seinen Hofstaat ein: Knipperdolling wird Stellvertreter des Königs, R. Hofprediger, Räte, ein Zuchtmeister, Hofmeister, Sekretär, Küchenmeister, Mundschenk, Hofschneider, Kanzler (Heinrich Krechting) u. a. Beamte schließen sich an (vgl. die Flugschrift, des M.schen Königes Hofordnung, Bahlmann 1535 Nr. 17; J. B. Nordhoff in: Bonner Jahrbb. 1895), — das Ganze schlecht stimmend zur eben damals wieder eingeschärften Gütergemeinschaft, die u. a. unentgeltliche Arbeit postulierte. Zur Königin erhebt Johann die majestätisch schöne Witwe des Matthys Divara (über s. Nebenfrauen s. Kerss. 657). Eigene Münzen mit der Aufschrift Jo 1, 14; 3, 5 werden geschlagen (Abbildung bei Kerss. 667; Bahlmann 52 f.; Nordhoff a. a. O.; besondere Münzen gab es in M. übrigens schon unter dem Regiment der Prädikanten), auf besonderem Throne auf dem Marktplatz hält der König Gericht. Der innere Widerspruch dieses immer mehr verweltlichenden „Gottesreiches" aber, verbunden mit der Abneigung des alteingesessenen Bürgers gegen den eingedrungenen Fremdling, und dem Bewußtsein von Joh. v. Leiden an Einfluß überholt zu sein, läßt Knipperdolling den Versuch machen, auf Grund angeblicher Offenbarungen den „König nach dem Fleisch" durch einen „geistlichen" König (d. h. ihn selbst) zu verdrängen und

die Bibel ganz durch den Geist zu ersetzen, aber das rasche Zugreifen Johanns, der Kn. gefangen setzen läßt, befestigt sein Regiment. Am 13. Oktober wird auf dem Domplatze ein großes „Abendmahl" [nach Mt 22, 2 ff., sogar die Ausstoßung dessen, der kein hochzeitlich Kleid hat, fehlt nicht, Kerss. 702 f.] gehalten (ein Picknick, an dessen Schlusse König
5 und Königin Brot und Wein austeilten), Dusentschuer (im Einverständnis mit dem Könige? s. Kerss. 701; die Notiz, daß er damals aufs neue Johann v. Leiden habe zum Könige ausrufen lassen, nur bei Gresbeck [M.sche Geschichtsquellen II, 103 ff.]) verkündet die Aussendung von 27 Aposteln nach der Norm von Mt 10 (die Namen derselben bei Kerss. 704 f. Vinne, Klopriß, Stralen und Stadtscaep sind darunter; über die nach
10 kurzen Erfolgen vollzogene Gefangennahme und Hinrichtung dieser Apostel in Warendorp und Coesfeld s. Kerss. 708 ff.; Keller 161 ff.; über das ähnliche Schicksal derselben in Soest Kerss. 719 ff.; Cornelius I, 270 f.; Keller 177 ff. und ders. in: Ztschr. d. Vereins f. d. Gesch. von Soest 1881/82; über Osnabrück Kerss. 722 ff.; Keller 178 f.). Etwa gleichzeitig druckt R. sein auf Propaganda berechnetes Buch „Restitution rechter und ge-
15 sunder christlicher Lehre", (an dem wohl auch Klopriß beteiligt ist, s. Rembert 243), dem im Dezember als Antwort auf die Hinrichtungen der Apostel das wilde „Büchlein von der Rache" folgt (die Idee „Restitution" stammt von Campanus, s. d. A. Bd III, S. 696, 51, in 18 Punkten sucht R. dem Abfall gegenüber die Restitution zu begründen: sie hat begonnen unter Luther, wird aber vollendet durch Melchior Hoffmann, Matthys und Joh.
20 v. Leiden. Autorität ist einzig und allein die Schrift Alten und Neuen Testamentes, die Menschwerdung Christi ist melchioritisch aufzufassen, das Erlösungswerk Christi schließt die heiligende Arbeit an sich selbst kraft des freien Willens nicht aus, sondern ein, die Taufe ist nur als Taufe unterrichteter Erwachsenen berechtigt, die Gemeinde der Getauften bildet die rechte Kirche, wie in M. z. B., eingerichtet nach apostolischem Vorbild
25 mit Gütergemeinschaft, Diakonen, Brotbrechen zum Gedächtnis des Todes Christi &c., als „Gesetz der Ehe" gilt das Wort: „Seid fruchtbar und mehret euch!", daher Vielweiberei und Verbot des Beischlafs mit sterilen oder schwangeren Frauen, Christi Reich ist ein irdisches, die Obrigkeit ist nur als Dienerin Gottes, wie im M.schen Königreiche, rechte Obrigkeit; am Schlusse der „Restitution" folgt eine kurze Darlegung der M.schen Ereig-
30 nisse. Das Büchlein von der „Wrake" führt im Anschluß an die Restitution [vgl. Knaake S. 97; Bouterwek 316 f.] aus Bibelstellen den Nachweis, daß der Tag der Vernichtung der Gottlosen als Vorbote des Friedensreiches (Jer 31) nunmehr gekommen sei, und fordert in flammenden Worten zum Zuge nach M. auf, woselbst der Thron Davids errichtet sei).

35 Aber die durch diese Schriften, namentlich die letztere, in den Täuferkreisen der umliegenden Länder hervorgerufene Erregung (vgl. Sepp 105 f. 111 f.; Bouterwek 313 ff.; Rembert 384 ff.; Cornelius, Die niederländ. Wiedertäufer 84 ff.; Keller 270 f.) kann doch über die Geringfügigkeit des Zuzugs von auswärts dank der steigenden Wachsamkeit der Belagerer, deren Blockhaussystem (Kerss. 810) seine Wirkung zu thun beginnt, nicht hinwegtäuschen.
40 Die glücklichen kleineren Ausfälle durchbrechen doch nicht den Belagerungsring, und Offenbarungen des Königs oder Predigten R.s u. a. können über die in der Stadt mehr und mehr sich empfindlich machende Hungersnot nicht hinweghelfen. Dem Bischof hingegen ist es gelungen, nicht zum wenigsten Dank der Unterstützung von Cleve, am 13. Dezember Vertreter des niederrheinisch-westfälischen und oberrheinischen Kreises sowie Kursachsen zu
45 Koblenz zusammenzubringen, die Belagerungstruppen unter Leitung des Grafen Wirich von Dhaun und Falkenstein unter Assistenz einiger Räte der Kreisstände neu organisieren zu lassen und für sechs Monate sich Geldunterstützung zu verschaffen, unter der Verpflichtung, daß nach der event. Eroberung der Stadt ein neues Regiment nur unter Zustimmung der beteiligten Fürsten eingerichtet werden soll (in dieser Klausel eine Ab-
50 zielung auf Restitution der kath. Kirche zu sehen [Keller 269] ist irrig; wie die Klausel ausgeführt werden würde, mußte die Zukunft lehren, einstweilen wahrte jeder Stand sich sein Recht. Einig waren alle Stände in Ablehnung der span.-burgund. Pläne auf M., vgl. die diesbez. Verpflichtung des Bischofs bei Kerss. 719; im übrigen zum Koblenzer Tage Keller 261 ff.; Kerss. 711 ff.). Und wenn auch die Koblenzer Bestimmungen nur
55 langsam exekutiert wurden (s. die Gründe bei Keller 269, ebda. über den geplanten Tag von Worms 1535), so scheitert doch auf der andern Seite die im Dezember 1534 und Januar sowie in den folgenden Monaten 1535 aufs neue betriebene täuferische Propaganda zum Zweck der Entsetzung der Stadt völlig (Keller 271 ff.; Cornelius, Die niederländ. Wiedertäufer; speziell über die Niederschlagung der Bewegung in Wesel
60 Bouterwek in: Ztschr. des Berg. Geschichtsver. 1, 360 ff.; ebd. 385 ff.; Kerss. 725 ff.;

Keller 271 ff. über die Beihilfe des M.schen Verräters Heinrich Graes), und die Verhandlungen mit den Belagernden, speziell mit Philipp von Hessen, zerschlagen sich (Kerss. 753 ff.; Hassenkamp, Hess. KG II, 210 f., die Akta des Ant. Corvinus; über die Entsendung des Fabricius im November 1534 nach M. durch Philipp von Hessen zwecks Friedensverhandlungen s. Volbehr, Mitt. a. d. germ. Museum 2, 97 ff.; über einen vom Landgrafen veranlaßten Nachdruck der „Restitution" R.s s. Kerss. 757; über die Widerlegung der „Restitution" durch hess. Theologen Rembert 296). Neue Verordnungen Joh.s v. Leiden (vgl. den Artikelbrief vom 2. Januar 1535 bei Kerss. 763 ff.; Philippi in ZKG 10, 146 ff.), Prophezeiungen des Königs, geweckt durch die immer wieder aufflackernde Hoffnung auf Entsatz aus Holland, und schließlich (Mai 1535) die Einrichtung eines scharfen Stadtregimentes unter Leitung von 12 Herzogen, deren jedem ein Stadtthor anvertraut wird **ad vitandam proditionem** (Kerss. 773), suchen vergeblich das wankende Vertrauen der Bürger auf ihren Herrscher zu befestigen. Die Zahl der Überläufer, angespornt durch Versprechungen des Bischofs (s. Ztschr. des berg. Geschichtsver. Bd 28, 220 ff.), mehrt sich, der Belagerungsring schließt sich allmählich, Vermittelungsversuche der Hansestädte Lübeck und Bremen auf der Basis der Abweisung der Wiedertäuferei scheitern (s. d. A. Wullenweber Kerss. 789 ff.; Keller 187.; HZ Bd 17 S. 135). R.s neue, im Februar erschienene Schrift, „von Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi und dem Tage des Herrn" vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß thatsächlich der „Tag des Herrn" nicht kommt (s. auch die Vertröstung Joh.s v. Leiden, als die sicher auf Ostern verheißene Erlösung nicht eintritt, bei Kerss. 792 ff.; R.s Schrift führt die in den beiden letzten Schriften ausgesprochenen Gedanken weiter aus, geht aber vielfach über sie hinaus, Betonung des vom Geiste auszulegenden AT als der eigentlichen Hauptschrift, Behauptung der Sündlosigkeit der Gläubigen, Antastung der Trinitätslehre, Verheißung der Wiederkunft Christi und Aufrichtung seines irdischen Reiches nach den Tagen der „Restitution"; am Schlusse des Schriftchens eine Übersetzung des 68. Psalms wörtlich nach dem Löwener Humanisten Joh. Campensis bezw. der deutschen Übersetzung von dessen Psalmenparaphrase s. Sepp 124 ff.; Rembert 291). Auf dem Wormser Tage (4. April) gelingt es andererseits auch die Reichsstädte auf der Basis des Koblenzer Abschiedes zur Unterstützung der Belagerungsarmee heranzuziehen (Keller 281 ff.; HZ 1882 131 ff.; Kerss. 795 ff.), so daß nunmehr nahezu das gesamte Reich vor M. vertreten ist. Joh. v. Leiden aber muß um dieselbe Zeit der Hungersnot wegen Greise, Weiber und Kinder aus der Stadt lassen (über die Aufnahme dieser Flüchtlinge Kerss. 815 ff. Wehrhafte Männer bleiben noch etwa 1600 in der Stadt).

Aber doch hätte wohl dank dem Schreckensregimente Johannes und dem bei den Belagernden sich empfindlich geltend machenden Geldmangel die Belagerung sich länger hingezogen, wenn nicht Verrat die Stadt der Cernierungsarmee in die Hände gespielt hätte; Hans Eck von der Langenstraten und Heinrich Gresbeck (s. die Litteraturübersicht), beide M.sche Flüchtlinge, verraten die Anlage der M.schen Befestigungswerke, unter ihrer Leitung, begünstigt durch ein heftiges Unwetter, gelingt in der Nacht vom 24. zum 25. Juni durch die ahnungslosen Wachen hindurch ein Eindringen in die Stadt mit etwa 400 Mann. Aber ein schwerer strategischer Fehler der Eindringenden, die Versäumnis das Thor, durch welches man eindrang, genügend zu decken, läßt die Täufer den Nachschub der Belagerungsarmee verhindern und jene 400 einschließen, die sich nunmehr auf Kapitulationsbedingungen einlassen müssen. Im letzten Momente gelingt jedoch die Wiederherstellung des Konneres mit dem Gros der Belagerungsarmee, durch ein neu geöffnetes Thor dringt diese ein, und ihre Übermacht bringt am Mittag des 25. Juni die Stadt in ihre Hand, unter den schrecklichsten Bluttbaten der Landsknechte. Der König und die Königin, Knipperdolling und Krechting werden, durch Verrat, gefangen genommen, R. scheint (s. die einander widersprechenden Nachrichten über sein Schicksal bei Kerss. 842 f.) den Tod gesucht und gefunden zu haben. Am 29. Juni hält der Bischof seinen Einzug in die Stadt — der Traum des „neuen Jerusalem" war zu Ende.

Wie aber würde die Neuordnung sich vollziehen? Hab und Gut der Wiedertäufer wurden zum Verkaufe ausgeboten (Niesert, U. B. I, 226 ff.), der halbe Anteil an der Beute und sämtliche Geschütze fallen dem Bischof zu, am 13. Juli wird im Dome ein feierlicher Dankgottesdienst gehalten (der noch heute alljährlich wiederholt wird), aber die Hauptfrage war: wie soll der Religionsstand M.s geregelt werden? Jetzt wurde die Koblenz-Wormser Klausel (s. oben) aktuell, die bisher mühsam in der Bekämpfung der Täufer geeinten Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten treten hervor. Die protestantische Partei unter Führung Philipps von Hessen erstrebt Restitution [illegible]

trags vom 14. Februar 1533, der durch die Episode der Wiedertäuferei nicht tangiert sei, und sucht den Bischof durch Versprechung von Geldzahlungen zur Abwickelung seiner Schulden zu gewinnen, auf der anderen Seite aber vereinbaren Hermann von Cöln, Johann von Cleve mit Franz von Münster, der eine Zeit lang zwar den evangelischen Plänen sich geneigt gezeigt hatte, zu Neuß unter dem Druck kaiserl. Gesandten Restitution der Religionsform in M., „welche von Kaiser und Reich gebilligt ist" unter Abstellung einiger Mißbräuche (19. Juli). Domkapitel, Ritterschaft und Städte des Bistums stimmen zu, und infolgedessen beginnt die katholische Geistlichkeit sich in M. wieder einzurichten. Ein Reichstag zu Worms vom 1. November verfügt entgegen den Wünschen der Protestanten Restitution des Katholicismus, Restitution der alten Stadtverfassung (ohne Rücksicht auf das Bekenntnis, für die Evangelischen daher die Möglichkeit bietend, auf Umwegen etwas zu erreichen), Schleifung der Befestigungen M.s und Auslieferung der Hälfte der Beute an das Reich. Eine Reichskommission soll am 13. März 1536 in M. diese Anordnungen exekutieren. Aber der Bischof, unwillig über die gegen den Willen seiner Bevollmächtigten ihm aufgezwungenen Bestimmungen setzt der Kommission entgegen mit seinen Ständen eine neue „Ordnung" der Stadt M. durch, welche die Leitung der Stadt nahezu völlig unter bischöflichen Einfluß bezw. des vom Bischof ernannten Befehlshabers der Citadelle legte (30. April, s. die Ordnung bei Kerss. 881 ff.; Niesert, UB I, 256 ff.). Die Gilden werden aufgelöst. Damit war den Evangelischen die im Reichsabschied vom 1. November noch offen gelassene Möglichkeit der Wiedergewinnung verlorenen Terrains genommen, ihr Protest gegen den Religionspunkt des Abschiedes aber verhallte. Wie einst die Uneinigkeit zwischen Bischof und seinen Ständen das Emporkommen der evangelischen Richtung begünstigt hatte, so war ihre Einigkeit die Hauptursache für den Untergang derselben (vgl. Keller, Die Wiederherstellung der kath. Kirche nach den Wiedertäuferunruhen in M. 1535—37 HZ Bd 47; Kerss. 863 ff.).

Joh. v. Leiden, **„spectaculi vice huc atque illuc"** geführt (Corvinus), wird schließlich in Bevergern, Knipperdolling und Krechting in Horstmar festgesetzt. Auf Veranlassung des Landgrafen werden Ant. Corvinus und Joh. Kymeus zu ihnen deputiert, aber ihre Disputation mit den Gefangenen bleibt ergebnislos (s. die „Akta" darüber in Bd 2 der Wittenberger Ausgabe der deutschen Werke Luthers, Bahlmann 1536 Nr. 3 u. 4; Hassenkamp a. a. O. 211 ff.; berührt wurden in der Disputation alle streitigen Punkte, die Verteidigung ist sehr geschickt seitens der Täufer). Ein schließliches Anerbieten des Königs, gegen Zusicherung des Lebens die Täufer in allen Landen zum Schweigen zu bringen, wird abgelehnt, die Gefangenen werden nach M. geführt, dort verhört (s. die Akten bei Cornelius, M.sche Geschichtsquellen II, 398 ff.) und am 22. Januar 1536 in der Frühe grausam zu Tode gemartert, die Leichname in eisernen Körben am Lambertiturme aufgehängt (die noch jetzt vorhandenen Körbe hingen an dem Turme bis zum Abbruch desselben im Jahre 1881).

Der Fall M.s bedeutet eine Katastrophe für das gesamte Täufertum, indem die M.sche Richtung ohne weiteres allem, was nach Täufertum aussah, imputiert wurde. Die Theologen, ein Luther, Melanchthon (vgl. Haußleiter, Mel. Kompendium 1902 S. 72 ff.), Menius, Urbanus Rhegius, Corvinus so gut wie Cochläus (s. d. Litt. zu den betr. Artikeln u. Bahlmann a. a. O. sowie Rembert 215) u. a. wetteiferten in Bekämpfung teils der Schriften Rothmanns (vgl. hierzu auch Sepp a. a. O., die betr. Schriften fallen z. T. vor den Fall M.s) teils des Täufertums überhaupt, „die M.sche Furie hat den Namen Wiedertäufer zu einem Stichwort gemacht" (Rembert S. 2). Politisch besiegelt der Fall M.s den Untergang der mit dem Täufertum ja Hand in Hand gegangenen demokratischen Bewegungen und festigt die Macht des Landesherrn, der in der Ausbildung der Bekenntniskirche Schutzmaßregeln gegen die Irrlehre trifft (s. die vortreffl. Übersicht in K. Müllers KG § 216; W. Köhler, Ref. u. Ketzerprozeß 1901; auch Rembert 105 ff.). Selbst für Mähren und Hessen (vgl. über die hier durch den Gegensatz gegen die Täufer veranlaßte folgenreiche Entwickelung W. Diehl, Zur Gesch. der Konfirmation 1897) hört jetzt die Toleranz auf. Auf der anderen Seite aber vollzieht sich im Täufertum selbst eine Läuterung, die radikalen, Gewalt fordernden Elemente schwinden, Menno Simons (s. d. A. Bd XII S. 586 ff.), der Regenerator des Täufertums, beginnt mit Bekämpfung des irdischen Königreiches Johanns v. Leiden.

So ungerecht eine Identifikation des gesamten an sich überhaupt nicht einheitlichen Täufertums mit der M.schen Gemeinschaft ist, ebensowenig gerecht ist es, dieselbe ganz von den Rockschößen des Täufertums abschütteln zu wollen, wie das von mennonitischer Seite gerne geschieht. Eine wilde Orgie wahnwitzig verblendeter Menschen ist das M.sche

Täuferreich nicht, so viel auch Eitelkeit und Leidenschaft sowie bewußte Mache mitgespielt haben. Das Herauswachsen der Bewegung aus dem Täufertum der Umgegend (Wassenberg vor allem), die Beeinflussung durch den Melchioritismus, dessen Realisierung es gilt, stehen fest, ganz abgesehen von dem allgemein-politischen Rahmen eines Hand in Handgehens von Demokratie und Täufertum. Und auf die letzten Prinzipien gesehen, vom Luthertume her so gut wie vom Zwinglianismus aus wäre ein M.sches Reich unmöglich gewesen; die strenge Konzentrierung der Offenbarung auf den Heilsprozeß, die daraus hervorgehende Indifferenz gegenüber allen Organisationsformen und die Ablehnung, für sie und für das „Weltliche" überhaupt die Bibelautorität heranzuziehen, verboten das (beim Luthertum freilich konsequenter als beim Zwinglianismus). Die äußerste Hochspannung der Offenbarung, sie zur Grundlage des gesamten, religiösen wie ethischen Lebens machen zu wollen, die rein überweltliche, supranaturale Gottesgemeinde, von ihr getragen, unter Ausscheidung alles Irdischen darstellen zu wollen — die ist eben täuferisch, so gewiß sie ursprünglich in der Konsequenz Lutherschen Denkens gelegen hatte (formula missae, deutsche Messe). In verschiedenster Form, da der Offenbarungsbegriff keineswegs einheitlich ist, tritt dieser extreme Supranaturalismus in die Erscheinung. Von hier aus aber liegt System in dem Reiche Johanns v. Leiden, selbst in den tollsten Orgien. Was nur immer geschieht, das Bewußtsein, im Namen der göttlichen Offenbarung zu handeln, sei es auf Grund persönlicher göttlicher Inspiration, sei es auf Grund der Bibeloffenbarung, leitet alle Handlungen ohne Ausnahme, ein fanatisches Sich-Klammern an die Überweltlichkeit, bei dem das eigene Bewußtsein völlig untergeht in der Inspiration und Offenbarung und darum die tollsten Ausgeburten als Inspiration und Offenbarung ausgeben muß. Das Reich der Wiedertäufer zu M. ist nicht ein dem Täufertum aufgepfropftes wildes Reis, sondern ein legitim am Baume des Täufertums gewachsener Zweig, allerdings von eigenartiger Bildung. **W. Köhler.**

Münter, Friedr. Chr. K. H., dänischer Bischof, gest. 1830. — J. P. Mynster, Bischof Dr. Fr. M., eine biographische Skizze, in StKr 1833; C. L. Mynster, Fra den ældre Tid (Kopenh. 1882); Fr. Nielsen, Dansk biografisk Lexikon XII; B. Münter, Familien M.s Stamtavle (Kopenh. 1901).

Friedrich Christian Karl Hinrich Münter wurde am 14. Oktober 1761 in Gotha geboren, wo sein Vater, Balthasar M., damals Waisenhausprediger und Hofdiakonus war. Vier Jahre alt kam er mit seinem Vater nach Kopenhagen, wo derselbe zum Pastor an der deutschen St. Petri-Kirche gewählt worden war. Der alte M. war der größte Prediger seiner Zeit in der dänischen Hauptstadt und zugleich ein eifriger Förderer des Schulwesens. Sein Heim in der St. Petrigasse war ein Mittelpunkt für die angesehensten deutschen Familien in Kopenhagen. Klopstock, die Brüder Stolberg, Cramer, Gerstenberg, Niebuhr und der Maler A. J. Carstens gehörten zu den Verkehrsfreunden des Hauses. Außerhalb Kopenhagens ist Balthasar M.s Name besonders dadurch bekannt geworden, daß er den Grafen Struensee auf den Tod vorbereitete und seine „Bekehrungsgeschichte des Grafen Struensee" herausgab, die in sechs verschiedenen Sprachen gedruckt wurde und noch 1853 in einer englischen Übersetzung nach einer französischen Bearbeitung erschien. Beim Regierungswechsel im Jahre 1784 war Balthasar M. auch mit beteiligt. Er war in die Pläne des Kronprinzen Friedrich eingeweiht und beförderte durch Cramers Hilfe, der damals in Kiel war, die Briefe des Kronprinzen an den Grafen Bernstorff.

In diesem ästhetisch, künstlerisch und politisch interessierten Heim wuchs Fr. M. heran. Er verriet schon früh eine unersättliche Leselust, zeigte aber anfangs ein größeres Interesse für Mathematik und Naturgeschichte, als für die Wissenschaften, zu denen er später so bedeutende Beiträge liefern sollte. Der ältere Niebuhr war es, der bei einem Besuch im Elternhause den Sinn des Knaben für die Archäologie anregte; der Kupferstecher Preisler öffnete ihm die Augen für die Herrlichkeit der Kunst und erteilte ihm Unterricht im Radieren, was ihm später bei seinen archäologischen Studien zu statten kam. Schon als elfjähriger Knabe übte er sich in der Redekunst auf einer Kanzel, die ihm der Vater im Pfarrhause eingerichtet hatte.

1778 entließ ihn der Vater zur Universität, aber schon vorher hatte er kirchengeschichtliche Vorlesungen gehört und angefangen, auf der Bibliothek zu arbeiten. Der lernbegierige Jüngling träumte auch davon, Dichter zu werden. Klopstock, Fr. v. Stolberg und der dänische Dichter Ewald hatten ihm Lust gemacht, sich einen Platz auf dem Parnaß zu erringen; er schrieb Oden an das Meer und die Sterne und übersetzte Ewalds „Baldurs Tod" ins Deutsche.

1780 unterzog er sich dem philologischen, 1781 dem theologischen Examen. Darauf reiste er nach Göttingen, um die gelehrten Männer kennen zu lernen, welche in der Republik der Wissenschaft die berühmten Namen hatten. Unterwegs traf er, außer mit den alten Freunden, Fr. L. Stolberg, Gerstenberg und Klopstock, mit Matthias Claudius, dem Abt Jerusalem und dem Herrnhuterbischof Spangenberg zusammen. Am Musenhof zu Weimar sah er Wieland und Herder und in dem kleinen Gartenhaus an der Ilm besprach er mit Goethe ästhetische und theologische Probleme. Die ehrwürdige Georgia Augusta stand damals in voller Blüte. M. fühlte sich gleich von C. W. F. Walch angezogen, aber J. D. Michaelis' vielbesprochene auri sacra fames stieß auch ihn ab. Unter Heynes Anleitung vertiefte er sich in die Schätze des klassischen Altertums; Gatterer weihte ihn in die Anfangsgründe der Paläographie und Diplomatik ein; L. T. Spittler wurde sein Ideal eines Kirchenhistorikers. Dieser gab ihm den verständigen Rat, sich einen bestimmten Zeitabschnitt als eigentliches Forschungsgebiet auszuwählen, und der junge Gelehrte, der, wie so viele seiner Zeit, für die Freimaurerloge schwärmte, erwählte sich die ägyptischen Hieroglyphen, den Pythagoräismus, die Mysterien und die Gnostiker. Heyne suchte ihn indessen zu überzeugen, daß bei einer Arbeit in den Mysterien nichts herauskommen würde; ein zweiter Lehrer bezweifelte, daß es jemals glücken würde, die ägyptischen Rätsel zu deuten. So wählte M. sich denn das Mittelalter, namentlich den Kampf zwischen Staat und Kirche, zu seinem Forschungsgebiet und gab als Erstlingsgabe von seinen Studien eine Abhandlung „Über den Fortschritt der Hierarchie unter Innocenz III." heraus.

Bei alledem wurde aber die Poesie keineswegs in Göttingen an den Nagel gehängt. Der erste Dichter, den M. besuchte, war Kästner; später lernte er Bürger kennen. Während seiner ersten Ferien war er in Weimar, wo Herder ihm seine Gedanken über die hebräische Poesie auseinandersetzte und ihn aufforderte, die deutsche metrische Übersetzung der Offenbarung Johannis, die 1784 herauskam (2. Ausg. Kopenhagen 1806), zu Ende zu führen. Gleichzeitig schickte er kleine Gedichte an das „deutsche Museum" und ließ 1782 in Erfurt „Zwei Maurerhymnen" drucken.

In Göttingen traf er auch seinen Landsmann Georg Zoëga; durch diese Begegnung wurde sein archäologisches Interesse wieder rege. Während eines Ferienaufenthalts lernte er in Berlin Nicolai, Spalding und Moses Mendelssohn kennen, und machte in Dresden Studien in der Antikensammlung und dem Münzkabinett.

Nach einem kurzen Aufenthalt in der Heimat reiste er über Wien nach Rom. Der Zweck dieser Reise war zunächst die Untersuchung einiger Handschriften des Neuen Testaments, die sich in Ragusa befinden sollten. Diese fand er nicht; der junge Kirchenhistoriker fand dafür aber anderes, das er nicht gesucht hatte. Sein Aufenthalt in Rom fiel in die Zeit der Ohnmacht des Jesuitismus und Ultramontanismus; der Humanismus herrschte in der Stadt St. Petri und ein jansenistischer Luftzug ging durch die ganze römische Kirche. In Toskana traf er Scipione de' Ricci, Bischof von Prato und Pistoia; in Rom trat er namentlich zu dem gelehrten Stephano Borgia, dem späteren Kardinal, in nähere Beziehungen; dieser war damals Sekretär der Propaganda und Mäcen aller jungen Archäologen, der dänischen nicht am wenigsten. Von Rom ging er nach Neapel und Sizilien; als Frucht dieser Reise gab er nach seiner Heimkehr „Nachrichten über beide Sizilien" heraus, die in dänischer, deutscher, holländischer, schwedischer und italienischer Sprache erschienen.

Nach mehr als dreijähriger Abwesenheit kehrte er 1787 nach Kopenhagen zurück mit vielen Archivfunden, Exzerpten, seltenen Büchern, Altertümern und den „schönen Münzen", um die ihn Goethe beinahe beneidet hätte. Er brachte aber auch tiefe Eindrücke von der Herrlichkeit der römischen Kirche mitten in ihrer Erniedrigung mit sich heim, und in den italienischen Bischöfen mit dem freien Blick und dem offenen Sinn für die Kunst und Litteratur des Altertums, mit ihrer Schlichtheit im täglichen Verkehr und ihrer grandezza in den festlichen Augenblicken hatte er sein bischöfliches Ideal gesehen.

Kurz nach seiner Heimkehr wurde eine neue theologische Professur errichtet, die M. erhielt, nachdem er aus einer Konkurrenz mit dem Bibelforscher A. Birch (II, S. 757,30 f.) als Sieger hervorgegangen war. 1784 hatte er sich in Fulda den philosophischen Doktorgrad erworben, jetzt (1790) errang er in Kopenhagen den theologischen. Mit dieser seiner Anstellung an der Universität begann nun die reiche Verfassertätigkeit, die schon vor Schluß des Jahrhunderts seinen Namen in der ganzen gelehrten Welt bekannt gemacht hatte.

Als Theologe war M. entschieden Historiker, nicht Systematiker. Einen festen theo-

logischen oder philosophischen Standpunkt hatte er nicht. Vielen Streitfragen stand er als ein Mann ohne Meinung gegenüber, mit einem sehr mangelhaften Verständnis für die tiefen und starken Überzeugungen, aber immer von dem lebhaften Wunsch, den Frieden zu bewahren, beseelt. Er glaubte an die „Göttlichkeit des Christentums", aber seine Theologie, insoweit als man von einer solchen reden kann, war von dem Rationalismus seiner Zeit durchsäuert. Als Lehrer war er den wenigen viel, die sein archäologisches Interesse teilen konnten; sein Vortrag zeichnete sich aber weder durch Lebendigkeit noch Anschaulichkeit aus. Er wurde kein Spittler. „M.s trockene kirchenhistorische Notizen ohne Übersichtlichkeit hatten", sagt sein Schwiegersohn J. P. Mynster, „nichts Anziehendes, und seine natürliche Theologie war nur wenig von echter Religionsphilosophie angehaucht." Grundtvig braucht noch stärkere Worte, und Baggesen fällt das ungerechte Urteil: „Nichts als Gedächtnis". Ein großer Teil seiner Schriften machen zwar den Eindruck ziemlich lose verbundener Exzerpte, es sind aber von seiner Hand, außer einer Menge von kleineren Abhandlungen (zum Teil gesammelt in „Miscellanea Hafniensia" I–II, 1816–28), so bedeutende Arbeiten erschienen, wie „Handbuch in der Dogmengeschichte der ältesten christlichen Kirche" (I–II, 1801–4, ins Deutsche übersetzt von A. Harnacks Großvater G. Ewers), welches grundlegende Bedeutung erhielt für diesen neuen Zweig der kirchengeschichtlichen Wissenschaft; ferner „Geschichte der dänischen Reformation" (I–II, 1802), welche viel größeren wissenschaftlichen Wert besitzt als die weitläufige „Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen" (I—III, 1823—33), welche leider noch oft in Deutschland als Quelle benutzt wird zur Darstellung der Geschichte der dänischen und norwegischen Kirche; weiter die scharfsinnige Untersuchung über das Geburtsjahr Christi („Der Stern der Weisen" 1827) und „Primordia ecclesiae Africanae" (1829), welches lange ein Hauptwerk gewesen ist für diejenigen, welche die älteste Geschichte der afrikanischen Kirche studieren wollten. Seine bedeutendste Arbeit ist aber doch vielleicht „Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen" (I–II, 1825), ein Werk, welches noch nicht ganz überflüssig gemacht worden ist. Auch seine „Religion der Karthager" (1816, 2. Aufl. 1821) und seine „Antiquarische Abhandlungen" (1816) sind erwähnenswert. Für die Errichtung des Altertumsmuseums in Kopenhagen ist er sehr thätig gewesen und ein Teil seiner Münzsammlung wurde dem königlichen Münzkabinett in Kopenhagen einverleibt.

Es erregte eine gewisse Verwunderung, daß man 1808, als Balle (s. Bd II, 371) sein Bischofsamt niederlegte, M. zum Bischof von Seeland erwählte. Der gelehrte Mann, der sich am liebsten zwischen seinen Büchern, Altertümern und Münzen bewegte, der wegen seiner Zerstreutheit berüchtigt war, schien für eine aufsichtsführende Thätigkeit wenig geeignet. M. setzte aber alle seine Kräfte ein, um seiner neuen Stellung zu genügen. Prädikant wurde er nie; seinen Predigten fehlte in der Regel Lebendigkeit und eindringende Kraft, seine Haltung auf der Kanzel war nicht günstig, seine Stimme zu dick, und augenblickliche Zerstreutheiten störten manchmal seine Rede. Gelegenheitsreden glückten ihm jedoch oft gut, und wenn er im Bischofsmantel vor dem Altar stand, dann konnte Würde über seiner Gestalt und Wärme in seinen Worten liegen. Seine Gutmütigkeit und Redlichkeit machten ihn beliebt, wenn er in den Pfarrhäusern visitierte, dem Volke aber fiel es schwer, ihn zu verstehen.

Auf seinen Vorschlag wurde (1815) eine Kommission zur Revision des Neuen Testaments gebildet. Trotz seines Rationalismus war er in liturgischer Beziehung recht konservativ, und die Liturgie für die Bischofsweihe, welche 1811 durchgeführt wurde und die erst 1898 von einer neuen abgelöst worden ist, war nach anglikanischen und römischen Vorbildern gemacht.

Während der bischöflichen Amtszeit M.s brausten schwere Stürme über den dänischen Kirchenacker dahin. Daß ein Mann wie er für den Standpunkt Grundtvigs keine Sympathie hatte, wird allen einleuchten; schon „der große Larm", den Grundtvig erregen wollte, mußte ihm zuwider sein. In den beiden Hirtenbriefen, die er mit den andern dänischen Bischöfen aussandte (1817 zum Andenken an die Reformation und 1826 zum Andenken an Ansgars Mission) trat der Rationalismus unverhüllt hervor.

M. starb am 9. April (Charfreitag) 1830. Er war bei seinem Tode Mitglied so gut wie aller Akademien und gelehrten Gesellschaften Europas von Edinburgh an bis zu den jonischen Inseln. Er hinterließ eine Bibliothek von 11000 Bänden, eine Münzsammlung von 10000 Nummern, sowie 600 größere und kleinere Altertümer; ein Teil dieser letzteren sind in die Wände des Thoreingangs und des Treppenhauses im [illegible] eingemauert worden oder auf andere Weise dort aufbewahrt. Sein gelehrter Briefwechsel und sein übriger litterarischer Nachlaß, insoweit er nicht auf Familienangelegenheiten [illegible]

bezieht, sind an die große königliche Bibliothek und an die Universitätsbibliothek in Kopenhagen, an das Reichsarchiv und die Freimaurerloge daselbst abgegeben; ein Teil ist in dem schwedischen Reichsarchiv und in der Loge zu Stockholm gelandet. Nach seinem Tode wurde ihm im Umgang der Frauenkirche ein schönes Denkmal in Gestalt eines Marmor-
5 basreliefs gesetzt. **Fr. Nielsen.**

Münzer, Thomas, gest. 1525. — Das erste Verzeichnis seiner Schriften: Dresdner Gelehrter Anzeiger 1757, S. 490. Ph. Melanchthon (?), Die Histori Thome Müntzers rc., Hagenau 1525 abgedr. in Luthers Werken ed. Walch XVI, S. 199 ff. (als historische Quelle von sehr geringem Wert und mancherlei Märchen enthaltend). G. Th. Strobel, Leben,
10 Schriften und Lehren Thomä Müntzers, Nürnberg u. Altdorf 1791; J. K. Seidemann, Th. M., Dresden u. Leipzig 1842; ders., Zur Gesch. d. Bauernkriegs in Thüringen. Forschungen zur deutschen Geschichte XI, 377; XIV, 511; ders., D. Ende des Bauernkriegs. N. Mitt. aus dem Gebiet hist. antiq. Forschungen, Bd XIV; Holzhausen, Heinrich Pfeifer und Thomas Münzer in Mühlhausen. Allg. Ztsch. f. Gesch. von Schmidt IV, 365; K. E. Förstemann, Neues Ur-
15 kundenbuch zur Gesch. d. ev. Kirchenreformation, Hamb. 1842 I, 228 ff.; ders., Zur Gesch. des Bauernkrieges im Thüringischen und Mansfeldischen. N. Mitt. aus dem Geb. historisch antiq. Forsch., XII. Bd (Nebe, Gesch. des Schlosses und der Stadt Allstedt, Ztsch. d. Harzvereins XX, 18 f.); W. Karstens, Sächsisch-hess. Beziehungen. Ztsch. d. V. Thür. Gesch. N. F., Bd IV, S. 334 ff.; G. Wolfram, Th. M. in Allstedt. Ztsch. f. Thür. Gesch. N. F., V. Bd; W. Falcken-
20 heiner, Philipp d. Großmütige im Bauernkriege, Marburg 1887; O. Merx, Thomas Münzer und Heinrich Pfeiffer 1523–1525, I. T., Göttingen 1889; Jordan, Chronik der Stadt Mühlhausen, Bd I., Mühlhausen 1900; ders., Zur Gesch. der Stadt Mühlhausen, Heft 1 u. 2., ebend. 1901 f.; O. Clemen, Joh. Sylvius Egranus. Mitt. d. Zwickauer Altertumsvereins 1899. 1902; J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe,
25 Göttingen 1896; O. Albrecht in Beitr. z. Ref. Gesch. J. Köstlin gew., Gotha 1896, S. 7 ff.; ders., in Luthers Werke, WA 15, 199 ff.; E. Sehling, Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1902, I. Bd, S. 470 ff. Vereinzelte Briefe Münzers: Unsch. Nachr. 1716, S. 1246; Arch. f. sächs. Gesch. III, 85 f.; Ztsch. d. Harzver. XII, 641; Ztsch. f. hess. Gesch., XI, 356; Beitr. z. bayr. KG, VII, 93.

30 Thomas Münzer, der Mann, der eine so verhängnisvolle Rolle in der Reformationsgeschichte spielen sollte, stammte aus dem Harz. In dem Städtchen Stolberg wurde er vor 1490 als Sohn nicht ganz armer Eltern geboren. Nur wenige Daten werfen einiges Licht auf seine sonst ganz dunklen Anfänge. Im J. 1506 im Wintersemester wurde er als Thomas Munczer de Quedelburgk in die Leipziger Matrikel eingetragen, sechs Jahre
35 später, Wintersemester 1512 finden wir ihn als Studierenden auf der Frankfurter Hochschule (Thomas Müntzer Stolbergensis SS 1512; Frankfurter Matrikel ed. Friedländer I, Leipzig 1887 S. 39). Wenn er sich mit Theologie beschäftigte, dann wäre dort Wimpina, der spätere Gegner Luthers, sein Lehrer gewesen. Aber wir wissen nichts über seine Entwickelung, nicht einmal wo er den später von ihm geführten Titel eines Magisters
40 und eines Baccalaureus der Theologie erworben hat, und wenn er im Jahre 1521 mit vielem Pathos erklärt, daß er, wie alle, die ihn kannten, wüßten, mit hohem Fleiß nach einem höheren Unterricht des heiligen, unüberwindlichen Christenglaubens gestrebt und von keinem Mönche oder Pfaffen die rechte Übung des Glaubens habe erlangen können (Seidemann 122), so wird man schwerlich berechtigt sein, schon für seine
45 damalige Zeit auf eine eigentümliche Richtung zu schließen. Auch war er nur kurze Zeit in Frankfurt, denn spätestens in die erste Hälfte des Jahres 1513 fällt sein Aufenthalt als Colloborator in Halle, wo er nach seiner vor seinem Tode gemachten Angabe mit mehreren untergeordneten Persönlichkeiten einen Bund gegen den Erzbischof Ernst von Magdeburg, der schon am 3. August 1513 zu Halle starb, geschlossen haben will (Seide-
50 mann 151). Was er damit beabsichtigt habe, erfahren wir nicht, aber eins läßt diese Jugendthorheit, — er weist selbst darauf hin, daß es in der Jugend geschehen — schon erkennen, den Mangel an Ehrerbietigkeit wenn nicht mehr gegen die Höherstehenden, und die Neigung zum Bundschließen, um seine Zwecke zu erreichen. Im J. 1515 war er Präpositus in Frohse bei Aschersleben (Seidemann 3), dann scheint er mehrere Jahre lang bald hier
55 bald dort gewesen zu sein, auch in seiner Vaterstadt Stolberg gepredigt zu haben. (Ein früher angenommener Aufenthalt in Braunschweig wird durch einen Brief an ihn in Zeitschr. d. Harzvereins XII, 641 f. nicht begründet). Anfangs 1519 hielt er sich in Leipzig auf und bot von da aus dem Probst von Kemberg, Bartholomäus Feldkirch (Seidemann S. 105) seine Dienste als Kaplan an, wie es scheint vergeblich, denn er war noch zur
60 Zeit der Disputation Luthers in Leipzig und machte damals auch wahrscheinlich bei dem Drucker Melchior Lotther die persönliche Bekanntschaft Luthers. Dieser muß einen guten

Eindruck von ihm erhalten haben, denn er empfahl den Stellenlosen dem M. Johann Silvanus von Eger (Egranus), der damals als Prediger in Zwickau wirkte, was, wenn auch erst später, verhängnisvoll werden sollte (O. Clemen, J. Silv. Egranus a. a. O. S. 36). Am Ende des Jahres 1519 finden wir ihn als Beichtvater der Bernhardinernonnen im Kloster Beutitz vor Weißenfels. Aber wie es ihn nirgends lange litt, kam er auch hier bald in Mißhelligkeiten. Offenbar nahm er es mit seinen Pflichten nicht ernst. Die tägliche Frühmesse für die Nonnen zu lesen, war ihm unbequem. Luther wußte zu erzählen, er habe sich später gerühmt, daß er da oft die Wandlung unterlassen und „wohl bei zweihundert solcher ungeweihter Herrgötter gefressen habe“ (EA 31, 329). Schwerlich geschah dies auf Grund eines schon evangelischen Standpunktes, denn ein Angriff auf die Messe war damals noch nicht erfolgt, vielmehr wird er zu denjenigen Meßpriestern gehört haben, deren Treiben Luther besonders in Rom beobachtet hatte, die in heidnischem Skeptizismus befangen mit dem ihnen zum Spott gereichenden Geschäft so schnell als möglich fertig zu werden suchten. Doch war er nicht bloß Meßpriester. Daneben bahnte sich Neues bei ihm an. Zwar daß es irgendwann in seinem Leben einen Zeitpunkt gegeben hätte, in welchem die Wittenberger für ihn Autorität gewesen wären, ist (trotz Enders III, 435) nicht anzunehmen, dazu war er eine zu herrische selbstständige Natur, die überall ihre eigenen Wege gehen wollte. Aber die neue Bewegung hatte doch auch ihn ergriffen und er hatte damals lebhafte wissenschaftliche Neigungen, die man aus seinen Bücherbestellungen entnehmen kann. Da waren es nicht nur Eusebius, Hieronymus, Augustin, mit denen er sich beschäftigte, auch die Akten des Konstanzer und Basler Konzils wollte er studieren. Daneben verfolgte er den litterarischen Kampf zwischen Luther und Emser (Seidemann 106). In jener Zeit wird wohl auch schon das Studium der von Luther empfohlenen deutschen Theologie, Johann Taulers und anderer mystischer Schriften fallen, die nicht geringen Einfluß auf ihn ausübten. Daß er als Prediger geschätzt wurde und man ihn als Parteigänger Luthers ansah, zeigt der Umstand, daß der Archidiakonus Heinrich von Bünau in Osterwick im Halberstädtischen ihn als Kaplan zu gewinnen suchte, aber er zog es unter des Reformators Billigung vor, einem Rufe nach Zwickau zu folgen (Seidemann S. 107; Enders II, 404).

In dieser gewerbreichen und auch durch den seit 1471 im Erzgebirge aufgekommenen Bergbau wohlhabenden Stadt mit sehr gemischter Bevölkerung, die nahe an der böhmischen Grenze wohl nie ganz ohne taboritische Beziehungen geblieben war, hatte ein humanistisch gebildeter, nicht unbedeutender Mann, der schon oben erwähnte Joh. Wildenauer aus Eger, daher gewöhnlich Egranus genannt, der mit Luther enge Beziehungen unterhielt, schon über Jahr und Tag in reformatorischem Sinne gewirkt, worüber er nicht nur in litterarische Fehden u. a. mit Ochsenfart und Wimpina sondern auch in ernste Händel mit der in ihrem Treiben bloßgestellten Mönchspartei geriet, so daß die Gegensätze sich schroff gegenüberstanden (Clemen a. a. O.). Da Egranus, um eine längst in Aussicht genommene Studienreise nach Süddeutschland und Basel zu unternehmen, Urlaub genommen hatte, sollte Münzer, zunächst bis Michaelis, seine Stelle als Hauptprediger an der Hauptkirche der Stadt, an St. Marien vertreten. Sogleich bei Beginn seiner Predigtthätigkeit zeigte er sich als eifriger Polterer, der sich zugleich darauf verstand, das hervorzuheben, was man im Volke gern hörte. In seiner Antrittspredigt vom 17. Mai 1520 sagte er u. a., was den von ihm angeschlagenen Ton charakterisiert: Die Mönche hätten Mäuler, daß man wohl ein Pfund davon abschneiden könnte und behielten doch Mauls genug. Er geißelte ihre Habsucht und ihre betrügerische, Wohlstand wie wirkliches Seelenheil untergrabende seelsorgerische Thätigkeit. Solche Predigt wurde von der großenteils längst den reich gewordenen Bettelmönchen nicht mehr wohl gesinnten Einwohnerschaft gern gehört. Als die Angegriffenen sich wehrten, kam es zu ärgerlichen Kanzelgezänken. Bald rief man die geistlichen Oberen gegen Münzer auf. Doch dieser hatte den Rat auf seiner Seite, der den Herzog Johann anging, den Mönchen zu verbieten, die Prediger des Evangeliums zu belästigen. Aber auch das bischöfliche Ordinariat muß sich schon mit der Sache beschäftigt haben, denn Münzer bot sich an, dort Rechenschaft von seinem Glauben zu geben und alle seine Predigten vorzulegen. Im Vollgefühle, die Sache Christi zu treiben und um seinetwillen zu leiden, dachte er auch an eine Disputation und auf Veranlassung des Rates wandte er sich schließlich unter Darlegung des Sachverhalts und seiner Pläne an Luther mit der Bitte, ihm das Beste zu raten (13. Juli 1520; Enders II, 435). Was dieser geantwortet hat, wissen wir nicht, auch von offiziellen Schritten gegen ihn hören wir nichts. Aber Münzer wurde immer aggressiver, besonders, als er wegen der Rückkehr des Egranus am 1. Oktober an die Katharinenkirche versetzt wurde

und dort, wo die Tuchmacher, die angesehenste Zunft, ihre Fronleichnamsbruderschaft unterhielten, alsbald einen ihm blind ergebenen Kreis um sich versammelte. Jeden, der ihm widersprach, verunglimpfte er und verdächtigte ihn als Gegner des Evangeliums oder als Böhmen. Ohne daß man nachweisen könnte, welche Einflüsse dabei mitgewirkt haben und es ist nicht ausgeschlossen, daß die um diese Zeit in die Erscheinung tretenden Konventikel in seiner Gemeinde schon vorhanden waren und ihm diese Richtung gaben tritt bei ihm jetzt zweierlei in den Vordergrund, was ihn fortan bestimmte, erstens die Berufung auf die unmittelbare Eingebung des Geistes bei seinem Reden und Handeln (vgl. auch s. Brief an den Rat zu Neustadt N. Arch. f. sächs. Gesch. Bd III, S. 85) und zweitens die Tendenz, unter Ausmerzung aller Ungläubigen, und wäre es mit Gewalt, eine Gemeinde geisterfüllter Gläubiger aufzurichten. Gegen die von ihm verachteten geistlichen Amtsgenossen, in denen er nur sittenlose Mietlinge sieht, ruft er die Laien auf, versammelt die Auserwählten zu Konventikeln und läßt sie, wenn wir recht berichtet sind, zwölf zu Aposteln und zweiundsiebzig zu Jüngern wählen. „Die Laien müssen unsere Prälaten und Pfarrer werden“, verkündet er, und namentlich einen seiner Anhänger, dem Tuchmacher Nikolaus Storch, rühmte er als Bibelkundigen und gab ihm das Zeugnis des Geistesbesitzes (Seidemann S. 110). Darüber kam er natürlich in Streit mit seinen Amtsgenossen in der Stadt, vor allem mit Egranus, aber auch in der Umgegend, und stachelte das Volk zu ihrer gewaltthätigen Verdrängung an. Als ihn dann im Januar 1521 der bischöfliche Offizial nach Zeitz citierte, bedrohte er ihn wie die gottlosen Pfarrer auf dem Lande, die sich nicht bekehren wollten, mit dem Bann: wenn sie nach Zwickau kämen, sollten sie mit Kot und Steinen hinausgeworfen werden, wie er in der That schon im Dezember 1520 einen Priester, der kaum mit dem Leben davon kam, auf solche Weise vertrieben hatte. In Wittenberg wollte man bereits wissen, daß er auf nichts sinne als Mord und Blutvergießen (Agrikola an M. bei Seidemann S. 118) und warnte, aber vergeblich. Das Treiben wurde schließlich derart, daß der kurfürstliche Amtshauptmann eingriff und am 16. April seine Absetzung veranlaßte (Clemen, Egranus S. 26). Nur durch Verhaftung von 55 Tuchknappen glaubte der Rat einem Aufstand seines Anhangs zu seinen Gunsten vorbeugen zu können. Und die Sorge war nicht unbegründet. Erst nach Münzers Entfernung zeigte sich, welchen Umfang die spiritualistische Richtung schon erlangt hatte. Es ist bekannt, wie jetzt Storch die Führung der Auserwählten übernahm und man bei der Betonung des Geistes und der Verachtung alles Äußerlichen bald zur Verwerfung der Kindertaufe kam (ZKG V, 383 ff.), für welche Konsequenz des „Zwickauer Propheten“ Münzer aber nicht verantwortlich zu machen ist.

Dieser dachte nur daran, seine Geisteskirche unter den Böhmen des Hus aufzurichten. In Begleitung von Markus Thomä, einem Badstubenbesitzer (Stübner), der aber in Wittenberg studiert und in Melanchthons Hause verkehrt hatte, begab er sich zuerst nach Saaz, von da nach Prag. Hier predigte er (nach Palacky, Gesch. von Böhmen V, 2, 412) in verschiedenen Kirchen deutsch und lateinisch und gewann auch Anhang unter dem Adel. Ein öffentlicher Anschlag aber (Seidemann S. 122 f. Das Datum **omnium sanctorum** ist, da Münzer nach einem Briefe an Hausmann in Ztsch. d. Harzvereins XII, 644 im Juni Prag schon wieder verlassen hatte, nicht in 1. November aufzulösen, sondern 26. Mai od. Trinitatis, an welchem Tage man in Prag nach dem orientalisch-slavischen Kalender das Allerheiligenfest gefeiert haben wird), indem er mit wüsten Ausfällen gegen die Geistlichen und ihre Berufung auf die Schrift, die vom Geist erfüllten, die Auserwählten, „zur Aufrichtung der neuen Kirche“, die in Prag ihren Anfang nehmen solle, auffordert und unter Berufung auf den in ihm sprechenden Geist den sich dessen weigernden für das nächste Jahr die Vernichtung durch den Türken androht, scheint den Utraquisten die Augen geöffnet zu haben. Man that seinem Treiben Einhalt, er mußte weiterziehen. **Peregrinor in omni orbe propter verbum**, schrieb er an einen Freund (Seidemann 122), ließ aber nicht ab, sein Geistesevangelium unter Hinweis auf das nahe Kommen des Antichrists zu verkündigen. Im Jahre 1522 muß er auch trotz seines späteren Leugnens eine Unterredung mit Luther gehabt haben, bei der es zu scharfen Erörterungen kam (De Wette II, 512 und Schwenkfeld bei Salig, Hist. d. Augsb. Konf. III, 1099). Von Nordhausen aus, wo er sich wenigstens Ende desselben Jahres aufgehalten, kam er, nachdem er zuletzt in großer Not gewesen (Seidemann Beil. 25), unmittelbar vor Ostern 1523 nach Allstedt und wurde vom Rate versuchsweise, ohne daß man die kurfürstliche Bestätigung einholte (N. Mitt. XII, 155), als Prediger an der Johanniskirche angenommen. Wahrscheinlich fand er daselbst schon einen evangelisch gesinnten Geistlichen vor, den „Nebenprediger“ an der Wigbertkirche, den früheren Karmelitermönch Simon Haferitz, der alsbald mit ihm

gemeinschaftliche Sache machte (vgl. Th. Kolde, Beitr. z. bayer. KG VIII, 23 ff.; Clemen, Beitr. zur Reformationsgesch. II, 11 ff.). Sofort begann Münzer mit gottesdienstlichen Reformen, von denen wir hauptsächlich aus seinen drei liturgischen Schriften Kunde haben. 1. „Deutsch kirchen ampt. Vorordnet, aufzuheben den hinterlistigen Deckel, unter welchem das liecht der Welt vorhalten war, welchs jetzt widerümb erscheint, mit disen lobgesengen und göttlichen psalmen, die do erbauen die zunemenden Christenheit, nach gottis unwandelbaren willen, zum untergang aller prechtigen geperde der gottlosen." Alstedt (o. J.). 2. „Deutsch evangelisch messe, etwann durch die bepstischen pfaffen im latein zu großem nachteil des christenglaubens vor ein opfer gehandelt, und itzt vorordnet in dieser ferlichen zeit zu entdecken den greuel aller abgötterei durch solche missbreuche der messen lange zeit getrieben. Thomas Muntzer, Allstedt 1524." 3. Ordnung und berechnunge des teutschen ampts zu Alstadt durch Tomam Müntzer, seelwarters in vorgangen osteren aufgericht. 1523. Alstedt 1524. Gedruckt tzu Eylenburgk durch Nicolaum Widemar." (Alle drei abgedruckt aber ohne Noten bei Sehling, Kirchenordnungen I, 472 ff. Für die Reihenfolge vgl. Smend S. 96). Obwohl mit früheren und späteren Auslassungen verglichen, eine gewisse Mäßigung unverkennbar ist, lassen diese Schriften (vgl. namentlich die Titel und die Vorrede zu 2. u. 3) die Tendenz erkennen, Aufrichtung eines deutschen evangelischen Gottesdienstes im Geiste. Die erste giebt die hergebrachten Metten und Vespern in deutscher selbstständiger Bearbeitung, was ihm die Nachrede eintrug, als wollte er „die alten bäpstischen Geberden, Messen und Vesper widerumb aufrichten und bestätigen helfen", wogegen er sich in der Vorrede zur zweiten Schrift verteidigt. Es handle sich nur darum, was ja die „evangelischen Prediger" selber wollen, die Schwachen zu schonen, daß sie nicht „geschwinde herabgerissen werden oder mit losen unbewußten Liedlein gesättigt", auch soll man sich nach Paulus üben und ergötzen in geistlichen Lobgesängen und Psalmen. Und auf einen volltönenden Gottesdienst legt er allerdings großen Wert: mit der Predigt und gar allein mit der Sonntagspredigt, wie die zarten Pfaffen wollen, die da faullenzen, allein am Sonntag eine Predigt thun und die ganze Woche über Junker sein wollen, ist es nicht geschehen. Man kann die arme grobe Christenheit nicht so bald aufrichten, wo man nicht das grobe unverständige Volk seiner Heuchelei mit deutschen Lobgesängen „entgrobet" rc. So haben wir es denn im „Kirchenamt" und in der „Messe" wesentlich mit gesungenen Ämtern zu thun, nur die Kollekten und Lektionen werden gelesen. Bald war Münzer damit nicht zufrieden. Seine dritte Schrift, die über die Einrichtung des ganzen Gottesdienstes, wie er seine statutarische Gestalt noch im Jahre 1523 gefunden hat, Rechenschaft und vor allem für das einzelne und seine Stellung eine sehr interessante und teilweise sehr originelle Begründung giebt, bedeutet einen wesentlichen Fortschritt. Nicht nur daß sie auch die einzelnen Handlungen beschreibt, während die beiden ersten nur die liturgischen Formeln und Lektionen überlieferten, die ganze Ausgestaltung des Gottesdienstes ist sicher inzwischen eine reichere und eigentümlichere geworden. Als Introitus singt man, „auf das man je klerlich sehe", den ganzen Psalm, ebenso wird immer ein ganzes Kapitel statt der evangelischen und epistolischen Perikopen gelesen. Die Predigt ist dazu da, den Gesang zu erklären, „der im ampt gehört ist, darum David sagt: die erklerung deiner wort gibt verstand den kleinen." Später wollte man auch wissen (Sehling S. 511), was nicht recht verständlich ist, daß er das Läuten zur Predigt abgeschafft habe. Allen drei Arbeiten, die des Verfassers große Begabung wie seine reichen Kenntnisse hervortreten lassen, eignet ein hoher Grad von Originalität, auch wird man ihm künstlerischen Sinn und kirchlichen Geschmack nicht absprechen dürfen. Seine meist selbstständigen Übersetzungen aus dem Missalle entbehren nicht eines gewissen Schwunges, die gereimte Übersetzung des Veni sancte spiritus (Sehling S. 501) kann sogar als eine dichterische Leistung bezeichnet werden. Auch das Streben, aufzubauen und nicht bloß abzureißen, ist unverkennbar. Gleichwohl ist die ablehnende Haltung Luthers (EA 29, 207 f.), die Smend S. 115 wesentlich auf dessen „Erbost sein" über die Schwärmer, die sich nicht vor ihm verantworten wollten und auf seine Empfindlichkeit über Münzers Vorsprung zurückführt, sehr begreiflich. Nicht nur die Rede von der „Entgrobung" und ähnliches, die starke Betonung des Geistes war ihm anstößig, noch mehr die Geringschätzung der Predigt und die damit verbundene Polemik gegen die Wittenberger, wahrscheinlich auch die sicher nicht lutherisch lautenden Aussagen über das Abendmahl (S. 506), besonders auch die Gesetzlichkeit, mit der Münzer die Verdeutschung des ganzen Gottesdienstes fordert. Und wenn Luther, wie Münzer behauptet (Enders, Aus dem Kampf 20) schon den Druck des „ampts" bei seinem Fürsten hintertrieb, was lediglich dadurch gestützt wird, daß dieses in Leipzig erschien, so that er dies ohne Kenntnis des Inhalts bloß

auf Grund dessen, was er von dem Treiben Münzers gehört. Denn schon im Juni 1523 war ihm zu Ohren gekommen, daß Münzer sich auf besondere Eingebungen des Geistes und Visionen berief. Ein uns nicht erhaltenes Schreiben an ihn, das an die alten Beziehungen anknüpfend ihm jedenfalls in freundschaftlicher Weise Vorhalt machte und wohl auch zu einer persönlichen Aussprache aufforderte, wurde von diesem zwar ehrerbietig aber mit großem Selbstgefühl erwidert (Enders IV, 169) und war durch seine unklaren Auslassungen über die unmittelbaren Wirkungen des Geistes nur zu sehr dazu geeignet, Luthers Mißtrauen zu bestärken und ihn zu veranlassen, u. a. den Schösser von Allstedt vor diesem Prophetengeiste, von dem er den Eindruck gewonnen hatte, er sei entweder sinnlos oder trunken, zu warnen. Nimmt man Münzers heimlichen Verkehr mit Carlstadt und seine Polemik gegen die „evangelischen Prediger" in jene Schrift zusammen, so war seine Unterwürfigkeit gegen Luther in jenem Brief wohl geheuchelt.

Und sehr bald konnte man erfahren, welcher Geist ihn beseelte. Als Graf Ernst von Mansfeld, der in Heldrungen residierte, seinen Unterthanen den Besuch von Münzers Predigten verbot, wütete Münzer am 13. September 1523 auf der Kanzel gegen den „ketzerischen Schalk und Schindfessel". Da die Sache Gottes Wort anginge, weigerten sich Schösser und Rat einzuschreiten und wiesen den Grafen letztlich an den Kurfürsten, und Münzer selbst gab in einem Briefe an den Grafen jene Worte nicht nur zu, sondern drohte als ein „verstorer der ungläubigen", wie er sich unterzeichnete,, wenn er bei seinem unsinnigen Verbot beharre, so lange noch ein Äderlein in ihm sich rege, den Grafen in allen Zungen auch vor Türken, Heiden und Juden als einen „vorryssen, unwitzigen Menschen" auszuschreien. Wie sehr er sich in die Rolle des von Gott berufenen und darum verfolgten Propheten hineingelebt hatte, dessen Pflicht es sei, „die lautbaren beweglichen Posaunen zu blasen, daß sie erhallen mit dem Eifer der Kunst Gottes, keinen Menschen auf Erden zu verschonen, der dem Worte Gottes wiederstrebt", zeigt sein Brief an den Kurfürsten vom 4. Oktober 1523, in dem er zugleich sein Vorgehen abschwächt und sich zum Verhör nach göttlichem Recht erbietet. Und dieser, dem „in solche Sachen sich einzulassen beschwerlich" war, begnügte sich, ihn in Eid und Pflicht zu nehmen und versprechen zu lassen, fortan auf dem Predigtstuhl sich solcher Äußerungen zu enthalten, die der Unterweisung des Volkes nicht dienstlich wären (Förstemann, N. Mitt. S. 228 ff.). Damit hatte Münzer gewonnenes Spiel. Ungehindert durfte er seine aufregenden Predigten fortsetzen.

Anfang des Jahres 1524 — denn es soll eine Neujahrsgabe sein — ließ er ausgeben „Protestation oder empietung Tome Müntzers von Stolberg am Hartzs seelwarters zu Allstedt seine leren betreffende vnnd tzum anfang von dem rechten Christen glawben, vnnd der Tawffe 1524" (Eilenb. Druck?). Dieser Schrift folgte bald darauf eine zweite: „Von dem getichten glawben auff necht Protestation außgangen Tome Muntzers Selwerters zu Allstedt 1524". Schon die erstgenannte Schrift, in der er ganz im Tone eines Apostels oder Propheten auftritt (Ich Thomas Müntzer von Stolberg aus dem Hartze ein knecht des lebendigen Gottesson, durch den vnwandelbaren willen und vnvorruckliche Barmhertzickeit Gottes des vaters entbiete 2c.), bedeutet, obwohl Luther nicht genannt wird, einen offenen Angriff gegen die Lehre der Wittenberger. Die Auserwählten sollen christformig werden; man muß Gott die Dornen und Disteln ausrotten lassen, um wirklich glauben zu können, d. h. eben christformig zu werden. Von Christo sei kein Kind getauft worden, wir lesen nicht einmal von der Taufe der Maria oder der Jünger. Daran kanns also nicht liegen, „die rechte Taufe ist nicht verstanden, darumb ist der Eingang zur Christenheit zum viehischen Affenspiel geworden". Es handelt sich um „die Bewegung unseres in Gottes Geist". Die unzüchtige Frau mit ihrem roten Rock, die Blutvergießerin, die Römische Kirche, die ihr Ceremonien und Geberden aus der Heidenwelt zusammengestoppelt, ist Schuld an der Kindertaufe. Mit Entschiedenheit erklärt er sich gegen das Schriftprinzip. Die Schriftgelehrten wähnen, wenn wir die Schrift haben, wäre es genug, wir brauchen der Kraft Gottes nicht gewahr werden. Sie haben keinen andern Glauben noch Geist, denn den sie aus der Schrift gestohlen haben. Aber „ob du auch schon die Biblien gefressen hättest, hilft es dir nichts, du mußt den scharfen Pflugschar leiden. Gott muß den, der sich von allem entblößet hat und verzweifelt, selbst den Glauben lehren. Die Predigt, der Glaube muß uns rechtfertigen — er versteht immer darunter einen historischen Glauben: „du hast nie kein mal gezweifelt" —, ist eine unbescheidene Rede, da wird der Natur nicht vorgehalten, wie der Mensch durch Gottes Werk zum Glauben kommt, welches er muß vor allem und über alle Ding warten, anders ist der Glaube nicht eines Pfifferlings wert. Am Schluß erklärt er: Durch mein Vor=

nehmen will ich der evangelischen Prediger Lehre in ein besser Wesen führen und unsere hinderstelligen langsamen, römischen Brüder auch nicht verachten. Auf der gleichen Linie bewegt sich die Schrift Von dem gedichteten Glauben (abgedr. bei G. Arnold, Unpart. Kirchen und Ketzerhist. IV, S. 200 ff.). Der Christenglaube ist ein Sicherung aufs Wort und Zusage Christi sich zu verlassen. Um das Wort zu fassen, muß das Ohr gefegt sein vom Getön der Sorgen und Buße. Der Unglaube, das Licht der Natur in uns muß getötet werden, und dazu, zu töten, nicht lebendig zu machen, ist die Schrift da. Die Leute müssen in die allerhöchste Unwissenheit und Verwunderung gebracht werden, man muß erst die Hölle erlitten haben, der aus Büchern oder von Menschen gestohlene Glaube muß ausgewurzelt und zerbrochen werden, dann erst kann er des Wortes Gottes an hören und wird er von Gott gelehrt. Angeheftet ist ein Brief an den Schösser Zeiß zu Alstedt, aus dem sich ergiebt, daß Münzer auch mit den Joachitischen Schriften nicht unbekannt war: „Ihr sollt auch wissen, daß sie diese Lehre dem Abt Joachim zuschreiben, und heißen sie ein ewiges Evangelium in großem Spott. Ich habe ihn allein über Jeremiam gelesen. Aber meine Lehre ist hoch droben, ich nehme sie von ihm nicht an, sondern vom Ausreden Gottes". Und sie fand trotz der Dunkelheit seiner Rede über Erwarten großen Anklang. Von allen Seiten strömte man zu den Predigten des geisterfüllten Propheten. Seine Getreuen, die „Auserwählten", die durch Verzweiflung und „Langeweile" sich zur Abkehr von der Welt hindurchgerungen haben, vereinigte er zu Bündnissen unter Berufung 2 Chr 23, 16 (N. Mt XII, 566), auch Fremde wurden aufgenommen, an einem Tage bei 300 (ebenda S. 185). Gewaltsame Unterdrückung alles dessen, was seiner Meinung nach dem Evangelium widerstrebte, war offenbar das Ziel. Im Frühjahr 1524 stürmten Alstedter Bürger die nahegelegene Wallfahrtskapelle Mallerbach und trugen ihre Kostbarkeiten als gute Beute davon. Als die Schuldigen zur Rechenschaft gezogen werden sollten, war man bereits entschlossen, sich zu wehren, und Münzers Predigten wurden immer drohender. Die Fürsten, welche die Kirchen und Klöster, „wolt sagen Mordgruben" gestiftet haben, wollten sie jetzt auch schützen. Geborne Fürsten thun nimmer gut. Man muß den Fürsten absagen. Wenn die Regenten wider den Glauben und das natürlich Recht handeln, so muß man sie erwürgen wie die Hunde. In kurzer Zeit werde die Gewalt an das gemeine Volk gegeben werden, die Veränderung der ganzen Welt stehe vor der Thür (N. Mt XII, 171). Man sieht deutlich, wie er von der ja längst weite Kreise beherrschenden Vorstellung, die für das Jahr 1524 eine große Umwälzung erwartete, ergriffen war. Und sie mit herbeizuführen, fühlte er sich berufen. „Ich sage euch, man muß gar mächtig Achtung haben auf die neue Bewegung der itzigen Welt. Die alten Anschläge werden es ganz und gar nicht mehr thun, wie der Prophet saget: **Faex calicis indignationis non est exinanita, bibent omnes impii terrae. Qui sanguinem sitiverunt, sanguinem bibent,** schrieb er dem kurfürstlichen Schösser Zeiß (N. Mt XII, 171), der eine Zeit lang mit ihm sympathisierte, und als er nachdrücklich an seine Pflicht erinnert, dagegen auftreten wollte, der Bewegung nicht mehr Herr werden konnte. Schultheiß und Rat weigerten ihm den Gehorsam. Unzufriedene von auswärts, namentlich Bergleute aus dem Mansfeldischen, fanden sich in der Stadt ein, um zu erkunden, ob Münzer oder die Alstedter „um des Evangeliums betrübt würden". Als wegen Teilnahme an jenem Kapellensturm ein Mitglied des Rats verhaftet worden war, ließ Münzer die Sturmglocke läuten. Das Volk rottete sich zusammen, alles griff zur Wehr, Weiber griffen zu Mistgabeln, um Rat und Prediger vor einem etwaigen Anschlage zu schützen. Trotz alledem schritten die Fürsten nicht ein. Man schrieb hin und her, ermahnte und verwarnte, that aber nichts, außer daß man die von Münzer eingerichtete Winkeldruckerei unterdrückte, was dieser, der Luthers Einfluß dahinter vermutete, nur immer mehr gegen den Wittenberger Reformator aufbrachte. Immer schärfer wandte er sich gegen Luthers Schriftprinzip und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. „Es ist soweit gekommen, daß man vor Gott nicht mehr handeln kann, als was man aus dem Buche gestohlen hat". Man ist gesättigt von der Schrift, man will keiner Offenbarung glauben (Förstemann 241 f.). Deshalb kämpft er gegen die falschen Propheten und Hirten, die das Wort stehlen: Niemals hat der Herr zu ihnen gesprochen und sie maßen sich seine Worte an. O meine Liebsten schaffet, daß ihr weissagt, sonst wird eure Theologie nicht einen Heller wert sein, schrieb er an Melanchthon (Bindseil 21 f.). „Der Auserwählte muß die Kunst Gottes, den rechten heiligen Christenglauben überkommen aus dem Munde Gottes, er muß seinen erstohlenen, erdichteten christlichen Glauben wegthun durch hohe Betrübnis und Verwundern!" Erst wenn die Kräfte der Seele entblößt sind und der Abgrund der Seele erscheint, kann der [illegible]

ihm wirken: „indem wir Christo gleichförmig werden im Leiden und Leben, durch Umschattung des heiligen Geistes erlangen wir den rechten Christenglauben". Wie noch alle Schwärmer fordert er eine Gemeinde der Heiligen, in der die Auserwählten angeben können, wie sie zum Glauben gekommen sind, „das macht alsdann eine rechte christliche Kirche, 5 den Gottlosen von den Auserwählten zu erkennen" (Förstemann 275ff.). Und mit der scharfen Sonderung der Guten und Bösen unter Vernichtung alles Entgegenstehenden war es ihm furchtbarer Ernst. Als die Leute von Sangerhausen an dem Besuch seiner Predigten von ihrem Amtmann gehindert wurden, mahnte er offen zum Aufruhr gegen die Tyrannen und verwies auf die mehr denn dreißig Anschläge und Bündnisse der Aus- 10 erwählten, die schon vorhanden seien. „In allen Landen will sich das Spiel machen" (Förstemann 237f.). In furchtbaren Drohungen erging sich seine Rede gegen die Fürsten. Aus Hosea 13, 11 entnahm er die Weissagung: Gott hat die Herren und Fürsten in seinem Grimm der Welt gegeben und er will sie in der Erbitterung wieder wegthun. Immer weiter zog er seine Fäden, freilich nicht überall mit Erfolg. Carlstadt wollte von 15 Anwendung von Gewalt nichts wissen und ließ dies in einem offenen Briefe „der von Orlamünde an die von Alstedt, wie man christlich predigen solle" erklären (Jäger, Carlstadt 155). Aber wie mußte es sein Selbstgefühl erhöhen, als Kurfürst Friedrich und Herzog Johann am 13. Juli (vgl. Th. Kolde, ZgA 1902 S. 762f.) nach Alstedt kamen und Münzer eine Predigt vor ihnen halten durfte, in der er mit den schärfsten 20 Worten die Anwendung von Gewalt wider die Gottlosen und diejenigen, die Abgötterei trieben, forderte und mit Selbsthilfe drohte: „Die bösen faulen Christen soll man ausrotten, wenn es die Fürsten nicht thun wollen" (Außlegung des andern unterschyds Danielis 2c., Alstedt 1524. Hierin auch klarer als sonst seine Lehre vom innerlichen Wort, vgl. R. Grützmacher, Wort und Geist, Leipzig 1902 S. 155). Zwar ließ Herzog Jo- 25 hann ihn bei dieser Gelegenheit durch den Kanzler Brück (N. Mt XII, 169, und Kapp, Kl. Nachlese II, 612f.) verpflichten, seine Schriften der Censur zu unterwerfen, aber die andere Verpflichtung, die man ihm auflegen wollte, sich von den Wittenbergern verhören zu lassen, wies er mit Entrüstung zurück, und blieb trotzdem unbehelligt. Und die Erregung in der Stadt wuchs, als das Gerücht sich verbreitete, Leute, die angeblich um des 30 Evangeliums willen aus dem herzoglichen Sangerhausen geflüchtet waren, und die Unterthanen des benachbarten Ritters Friedrich von Witzleben, die, weil sie trotz seinem Verbote die Predigten Münzers besuchten, von dem Ritter überfallen und gebrandschatzt worden waren, bei Münzer Schutz suchten, sollten ausgeliefert werden. Wenn die Gewalt das Schwert ziehe, predigte er am 24. Juli, müssen wir ihr mit dem Schwerte begegnen. 35 Und schon waren seine Gläubigen überzeugt, daß ihnen in einem etwaigen Kampfe nichts widerfahren könne (N. Mt XII, 180f.).

Inzwischen hatte Luther jene vor den Fürsten gehaltene Predigt zu Gesicht bekommen und in der Erkenntnis, daß es sich um Aufruhr handle und die Obrigkeit in sichtlicher Unklarheit darüber, wie weit ihre Pflicht gehe, zögerte, griff er ein und schrieb Ende Juli 40 (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 147 f. u. Anm.) seinen berühmten „Sendbrief an den Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist" (WA 15, 210). Das hatte zur Folge, daß Münzer am 1. August vor Herzog Johann und seinen Räten zu Weimar verhört wurde. Obwohl er vieles leugnete, wurde er doch seines aufrührerischen Treibens überführt. Man entließ ihn mit dem Bescheide, daß der Kurfürst, dem berichtet werden solle, 45 weiteres verfügen werde. Darauf erbot er sich behufs Verteidigung seiner Lehre gegen den „verlognen Luther" (Förstemann S. 248) zu einem Verhör „vor der Christenheit", zu dem aus allen Nationen diejenigen entboten werden sollten, „die im Glauben unüberwindliche Anfechtung erduldet und zur Verzweiflung ihres Herzens gekommen sind" (Förstemann S. 248; vgl. N. Mt XII, 169ff.). Die kurfürstliche Antwort wartete er jedoch 50 nicht ab. Zurückgekehrt mußte er, als er endlich Ernst machen wollte oder, wie er sich ausdrückte, das ernste Wort Gottes zu predigen gedachte, erfahren, daß der Alstedter Rat ihm widerstrebte. „Sie achten ihren Eid und Pflicht höher als Gottes Wort", klagte er. Und obwohl er zu bleiben gelobt hatte, machte er sich bereits am 7. August heimlich davon (vgl. Merx S. 39ff.). Kurz vorher hatte er eine neue (oben schon benutzte) Schrift 55 geschrieben: „Außgetrückte emplößung des falschen Glaubens der vngetrewen welt, durchs gezeugnus des Euangelions Luce 2c. (nach der zur Censur übergebenen Handschrift in Weimar bei Förstemann S. 238, der vielfach veränderte Druck jetzt als Neudruck herausgeg. von Jordan, Mühlhausen 1901), die den besten Einblick in seine Lehre gewährt. (Ein Versuch, eine gewisse Einheitlichkeit darin zu finden bei K. Müller, KG., Tüb. und 60 Leipz. 1902 II, 310f.) Übrigens hat er auch eine von den Zeitgenossen viel besprochene

eigentümliche Ehelehre vorgetragen (vgl. den Brief an Melanchthon, Bindseil 21, Strobel S. 187. 189).

Von Allstedt begab sich Münzer nach Mühlhausen. In dieser kleinen, aber wohlhabenden und gewerbreichen Reichsstadt hatten evangelische Prädikanten schon seit längerer Zeit ihr Wesen. Namentlich entfaltete ein Mühlhäuser Kind, der früher Mönch im Kloster Reiffenstein auf dem Eichsfelde gewesen war, ein Mann von großer Thatkraft und zündender, volkstümlicher Beredsamkeit, Heinrich Pfeiffer, seit Anfang 1523 eine lebhafte Thätigkeit. Seine und seiner Genossen Predigt, die sich mehr gegen die verhaßten Pfaffen und Mönche richtete, als auf Verkündigung des Evangeliums bedacht war, fiel in der Bürgerschaft, in der über die Aussaugung durch die Geistlichkeit, ihr unsittliches Leben und über die autokratische Willkürherrschaft des Rates längst große Unzufriedenheit herrschte, auf guten Boden. Es kam zu Plünderungen von Pfaffenhäusern, aber auch zu einem Aufstand gegen den Rat, der sich eine Mitregierung der Bürgerschaft gefallen lassen mußte. In den von der Gemeinde ertrotzten Artikeln war auch die freie Predigt des Evangeliums in allen Kirchen gefordert worden. Aber als man größere politische Freiheit erlangt, zeigte sich, wie wenig noch die kirchliche Frage im Vordergrund stand. Die vorgekommenen Ausschreitungen mochten auch manche stutzig gemacht haben, denn die Gemeinde willigte ein, als der Rat am 24. August 1523 auch unter Hinweis auf ein kaiserliches Mandat (?), welches die Abschaffung der Prediger fordere (Jordan S. 175), „nicht daß man dem Worte Gottes und der Predigt entgegen sei, sondern zu vermeiden großes Unglück und Gefahr", die Ausweisung von Pfeiffer und seiner Predigtgenossen beantragte (Holzhausen, Ztschr. f. Geschichtswiss. 1845, IV. Bd S. 366 ff.; Merx S. 57–61). Aber gegen Ende des Jahres war Pfeiffer wieder in der Stadt und fand viele Anhänger, und obwohl diese um Ostern in der Nacht in die Predigerkirche eindrangen und die Bilder abbrachen, wagte der Rat nicht einzuschreiten und begnügte sich mit einem Verbote, den Prediger zu beherbergen. In dieser Stadt glaubte Münzer zu finden, was er suchte. Ein warnender Brief Luthers an den Rat vom 21. Aug. 1524 (Enders IV, 377; EA XV, 230) kam zu spät.

Zwar hatte man anfangs Bedenken, Münzer predigen zu lassen, aber ließ ihn doch schließlich gewähren. Er schloß sich aufs engste an Pfeiffer an, und immer mehr verquickten sich die Interessen der Gegner des bisherigen Stadtregiments mit denen der religiösen Neuerer. Kirchen und Klöster wurden beraubt, die Bilder entfernt, die Reliquien herausgerissen und geschändet. Schon umgaben sich die Prediger mit bewaffneten Haufen. Münzer unterwies das Volk, daß sie keiner Obrigkeit gehorsam zu sein, niemandem Zinsen noch Renten zu geben schuldig seien und verkündigte rückhaltsloser als je die Pflicht, alle geistliche Stände zu verfolgen und auszutreiben. Die Verwirrung stieg, als mit anderen fremden Predigern ein dem Namen nach unbekannter Geistlicher (vielleicht Köler, vgl. Merx S. 71), den Luther geschickt hatte und der sich übrigens später der radikalen Bewegung anschloß (Seidemann, Forsch. XI, 378 f. 382), gegen Münzer predigte. Eine ganze Anzahl Ratsherren entzog sich der Verantwortung durch die Flucht. Den Radikalen schien jetzt die Zeit gekommen zu sein, ihre Forderungen durchzusetzen. Von Münzer und Pfeiffer wurden zwölf Artikel aufgesetzt, in denen die Absetzung des alten Rates und die Einführung eines neuen immerwährenden, nach dem Worte Gottes befehlenden und urteilenden Rates gefordert wurde. Sie wurden ebenso wie ein von Münzer an die „Kirche zu Mühlhausen" gerichteter Brief vom 22. September, in dem er mit heftigen Anklagen gegen das bisherige Regiment dazu auffordert, „aus Pflicht göttlichen Worts alle die Mißhandlung, Gebrechen und alle ihre Bosheit" im Drucke ausgehen zu lassen, auch in den umliegenden Dörfern verbreitet (Förstemann, N. Urk. 251–257), fanden aber dort noch keinen Anklang. Und dem hierdurch ermutigten und durch dringende Mahnungen von auswärts bestärkten Rat gelang es noch einmal, das Heft in die Hand zu bekommen, worauf Münzer und Pfeiffer am 28. September 1524 vertrieben wurden (Holzhausen 376).

Beide wandten sich nach Süden (über Münzers Aufenthalt in Bebra bei dem Wiedertäufer Hut, der seine Bücher vertrieb, Jahresb. d. hist. Vereins für Schwaben Neuburg I 213–219) und tauchen zuerst wieder in Nürnberg auf, wo Münzer, auch wenn er sich mit Gleichgesinnten in Verbindung gesetzt haben mag, sich ruhig verhielt, aber, was ihm offenbar die Hauptsache war, einen Drucker für seine Schrift fand, mit der er sich an Luther für seine Vertreibung aus Sachsen rächen wollte, denn hier erschien seine berüchtigte Schmähschrift gegen Luther: „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat"

(abgedr. von L. Enders in Niemeyers Neudrucken Nr. 118). Neben einem maßlosen Haß gegen Luther treten hier seine aufrührerischen Tendenzen offen zu Tage. Die Fürsten sind nach ihm die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei, die alle Kreaturen als Eigentum in Anspruch nehmen, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft und die Gewächse auf Erden, und dann lassen sie Gebote ausgehen: Gott hat geboten, du sollst nicht stehlen u. s. w. (Enders 25f.). Noch ehe der Nürnberger Rat auf ihn aufmerksam geworden, war Münzer auf und davon (Th. Kolde, Hans Denck ꝛc., Beitr. bayr. KG VIII, 9f.). Er zog weiter südwärts, sicherlich um neue Bundesgenossen zu werben. Und seine Schriften über die unverstandene Taufe und den erdichteten Glauben wie die Gegnerschaft Luthers hatte sogar in Zürich in den Kreisen der sich dort zusammenschließenden Täufer die Aufmerksamkeit auf den neuen Propheten gelenkt. Ein gemeinsames Sendschreiben an ihn vom 5. September 1524, das ihn noch in Allstedt vermutete, ermunterte ihn, mutig mit seiner Predigt fortzufahren, dagegen mahnte es sehr bestimmt ab, das weltliche Schwert zu gebrauchen. Kriege und Töten sei bei Christen abgethan; auch sonst tadelte es manches, namentlich daß Münzer, obwohl er ihre Unchristlichkeit längst erwiesen, mit dem Abthun der Kindertaufe nicht Ernst mache. (Cornelius, Gesch. des Münst. Aufruhrs II, 241; vgl. Th. Kolde, M. L. II, 177.) Dieser Brief hat Münzer schwerlich erreicht, aber in Grießen, einem zwischen Waldshut und Schaffhausen gelegenen Orte, wo er sich angeblich acht Wochen lang aufhielt, aber frühestens Mitte Oktober (gegen R. Stähelin, Zwingli I, 72) angelangt sein kann, haben die Züricher Freunde mit dem „reinsten Verkündiger der göttlichen Wahrheit", wie sie ihn in jenem Sendschreiben nannten, sicher mündlich verkehrt, und nicht ohne Grund wird man die seitdem bei ihnen zu Tage tretenden kommunistischen Tendenzen auf seinen Einfluß zurückführen dürfen. Nach Bullingers Zeugnis (Reformationsgesch. I, 224–237; vgl. J. Loserth, Balth. Hubmaier, Brünn 1893 S. 73) hätte er auch auf Balthasar Hubmaier in Waldshut schlimmen Einfluß geübt. Sicher ist, daß er zu agitatorischen Zwecken in weitem Umkreis im Klettgau und Hegau und in der Stuhlinger Landschaft, wo alles schon in Gärung war, sein Wesen trieb und durch seine Predigt, „wo ungläubige Regenten, da wäre auch ein ungläubiges Volk", und durch seine „Artikel wie man herrschen soll aus dem Evangelium angegeben", den Boden immer mehr unterwühlte. Auch bei Oekolampad in Basel wußte er sich als armer Exulant einzuführen, wurde von diesem, was ihm später viel üble Nachrede einbrachte, freundlich aufgenommen, und machte auch bei ihm den Versuch, ihn für das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen die Obrigkeit zu gewinnen (J. J. Herzog, Oekolampad I [1843] S. 302).

Aber Münzer trieb es wieder nach Mühlhausen zurück, wo sein Weib, Ottilie, geb. von Gersen, geblieben war und die Weiber zu allerlei Unfug anstiftete (Seidemann, Forsch. XI, 382, sonst über sie noch ZhTh 1847 S. 639). Wann er wieder nach einem unfreiwilligen Aufenthalte in Fulda (Tentzel, Nützl. Urkunden ed. Cyprian II, 339ff.) in Mühlhausen war, ist nicht sicher, aber schwerlich vor Anfang des Jahres 1525 oder erst später (vgl. Merx S. 100 Anm.). Dort hatte sich Pfeiffer, den man schon Ende Oktober (nach Münzers Abzug) aus Nürnberg ausgewiesen hatte (vgl. Th. Kolde, Beitr. z. bayr. KG VIII S. 10f.) seit Mitte Dezember, und zwar jetzt mit Hilfe seiner Anhänger in den Dörfern, so weit war die Gärung fortgeschritten, wieder festsetzen können, und schürte weiter. Ein großer Erfolg war die Einziehung der Klöster, die Vertreibung der Mönche und die mit großem Vandalismus vorgenommene Reinigung der Kirchen und Kapellen von allem abgottischen Wesen, was in der Umgegend Nachahmung fand (Holzhausen S. 378). Natürlich verfolgten auch die benachbarten sächsischen Fürsten diese Dinge, aber bei den verschiedenen Interessen — Herzog Georg wünschte die Wiedereinführung der alten Stadtverfassung und der katholischen Kultusformen —, kam es nur zu resultatlosen Verhandlungen zwischen den beiderseitigen Räten. Als infolge einer Klage der ausgetriebenen Mönche das kaiserliche Regiment zu Eßlingen Georg und Johann von Sachsen unter dem 21. März zu Kommissarien in dieser Sache ernannte, dachte man doch daran, Rat und Bürgerschaft zur Verantwortung zu ziehen (Merx S. 68ff.). Ehe es dazu kam, hatte die Sache eine andere Wendung genommen. Um Fastnacht wurde Münzer durch seine Anhänger, ohne daß der Rat es hindern konnte, zum Prediger an unserer lieben Frauen ernannt. Die Deutschherren mußten als die letzten Vertreter der römischen Geistlichkeit das Feld räumen. Immer offener predigte jetzt Münzer in Verbindung mit Pfeiffer, der übrigens die führende Stellung einnahm und ganz der Mann dazu war, Münzers Theorien in Wirklichkeit umzusetzen, die Notwendigkeit des Aufruhrs: Niemand werde zum Herrscher geboren, bei der Gemeinde ruhe die Gewalt des Schwertes, die

Obrigkeit, Fürsten und Herren seien nur Diener derselben. Wollte die Obrigkeit in die Abstellung der offenbaren Mißbräuche nicht willigen, so müßte sie vertrieben werden. Auch sein Kommunismus trat immer mehr zu Tage: Mit dem Abthun der Bilder und Altäre in den Kirchen sei es nicht genug, „wollt ihr nun selig werden, so müßt ihr auch die Abgötter in Häusern und Kasten, sonderlich das schöne zinnerne Geschirr von den Wänden, Kleinod, Silberwerk und baar Geld aus den Kasten auch wegthun, denn dieweil ihr das liebet, wird der Geist Gottes nicht bei euch wohnen" (Seidemann, Forschungen S. 382 nach dem 16. März). Solche Mahnungen wurden bei dem gierigen Pöbel gern gehört und vergrößerten den ohnehin durch von auswärts gekommene Flüchtlinge und Abenteurer verstärkten Anhang der Radikalen. Wohl unterrichtet darüber, welche Gefahr von auswärts drohe, und unter Hinweis darauf, daß Kaiser und Fürsten der Stadt das Evangelium nehmen wollen, betrieb man umfängliche Rüstungen und übte die Mannschaft. Unter Führung Pfeiffers wurde endlich in der Liebfrauenkirche am 16. März die Absetzung des bisherigen Rats beschlossen und nach den von den Predigern ¾ Jahre früher festgelegten Grundsätzen ein neuer ewiger Rat eingesetzt. Daß Münzer und Pfeiffer in demselben gesessen (Mel. bei Walch XVI, 201), wie man behauptet, ist unrichtig. Es schien auch, als wollte er wirklich größere Ordnung schaffen. Aber es war schon zu spät. Es mag zuviel gesagt sein, wenn Luther am 11. April schreibt: Munzer Mulhusii rex et imperator est, non solum doctor (De Wette 2, 611), aber daß er trotz vieler Gegner und noch mehrerer, die sein Treiben mit Schrecken beobachteten, die große Masse hinter sich hatte, war richtig, freilich noch größeren Einfluß hatte er in Thüringen und im Harz durch seine aufreizenden, im Prophetenton geschriebenen Briefe und die von ihm angezettelten Bündnisse der Auserwählten. Die lange ausgestreute Saat ging jetzt auf. Von Süden her, alles mit sich fortreißend, rückte die Bauernbewegung heran. Ihr wollte Münzer die Hand reichen. Und bald war ganz Thüringen, das Eichsfeld bis tief in den Ober- und Unterharz, vom Aufruhr ergriffen. Der geistige Mittelpunkt war Mühlhausen mit seinen Predigern, aber nicht so, als ob Münzer der eigentliche Anführer gewesen wäre. Er schürte überall durch seine Pamphlete („Laßt Euer Schwert nicht kalt werden vom Blut", schrieb er an die Mannsfelder Bergleute, bei Luther EA. 65, 150), durch die von ihm eingeleiteten, jetzt auch durch Aufnahme von Adeligen erweiterten Bündnisse, aber außerhalb Mühlhausens war man wenig geneigt, sich ihm geradezu unterzuordnen und auch mit dem rasch vordringenden, auf schnellen Erfolg ausgehenden Pfeiffer, der sich in Grausamkeit und Raubsucht als richtiger Bauernführer erwies, kam es zu Zerwürfnissen, welche ein einheitliches Vorgehen verhinderten. Während Pfeiffers Raubzüge ins Eichsfeld einen Teil der Aufständischen beschäftigten und überallhin Verwüstung und Brand trugen, rückte Philipp von Hessen, der bereits die Bauern um Hersfeld und Fulda niedergeschlagen hatte, heran, und zugleich wurden die bei Frankenhausen sich sammelnden Bauern von Herzog Georg und besonders von dem Grafen Ernst von Mansfeld in Heldrungen bedroht. Sehnlichst bat man Münzer und die Mühlhäuser um Hilfe. Am 10. Mai brach Münzer, „der Knecht Gottes wider die Gottlosen", der noch vor seinem Abzuge den Rat um Bestrafung von „Aufrührern" in der Stadt ersuchen mußte (Falckenheiner S. 126), nach Frankenhausen auf, wo man inzwischen mit dem Grafen Albrecht von Mansfeld Unterhandlungen angeknüpft hatte. Auf seine Veranlassung wurden sie abgebrochen. In der rohesten Sprache schrieb er — Thomas Münzer mit dem Schwerte Gideons, unterschrieb er sich — an die Mansfelder Grafen, die er am meisten haßte, rachschnaubende Drohbriefe (EA 65, 16 ff.). Von allen Seiten rief er die Verbündeten zusammen, ja war kühn genug, um die Hilfe des Kurfürsten gegen Ernst von Mansfeld zu erlangen, zwei adlige Unterhändler, die er in seiner Gewalt hatte, mit Hinrichtung zu bedrohen, wenn er sie nicht erhielte, und ließ diese wirklich am 13. Mai hinrichten. Angesichts der fürstlichen Übermacht begannen die bei Frankenhausen umringten Bauern neue Unterhandlungen. Die Fürsten verlangten die Niederlegung der Waffen und die Auslieferung Münzers und seines engeren Anhangs. Durch falsche Siegesgerüchte von auswärts, mit allen Mitteln seiner Beredsamkeit, durch seine Siegeszuversicht und den Hinweis auf die ihm von Gott gewordenen Zeichen (vgl. den Bericht des Augenzeugen Hans Hut, Jahrb. d. hist. V[illegible] Schwaben und Neuburg I, 241) verstand der Prophet noch einmal, die Zagenden zu [illegible]thören. Die blutige Schlacht von Frankenhausen brachte am 15. Mai die Entscheidung. Am folgenden Tage wurde Münzer in seinem Versteck aufgefunden, gefangen genommen und dem Grafen Ernst von Mansfeld nach Heldrungen überliefert (Falckenheiner S. [illegible]). Auf der Folter wurde ihm ein hier mehrfach benutztes Bekenntnis abgepreßt (Seidemann [illegible] 152 und S. 157). In einem angesichts des Todes geschriebenen Briefe, in dem [illegible]

offenbar hauptsächlich darauf ankommt, für sein Weib und seine Habe zu deren Gunsten zu sorgen, mahnt er, ohne sonderliche Reue, die Obrigkeit nicht mehr zu erbittern (Seidemann S. 146; vgl. Enders S. 180). Georg von Sachsen und Philipp von Hessen bemühten sich jeder in seiner Weise ihn zu bekehren (Rommel, Gesch. Hessens III, Anm S. 222 f.). Als Mühlhausen sich ergeben hatte, wurde Münzer dorthin gebracht und mit Pfeiffer (über dessen Ausgang vgl. Förstemann, Urkundenb. S. 284; Falckenheiner S. 59) am 27. Mai hingerichtet. Wie Herzog Georg es verlangte, nahm er vor seinem Ende das Sakrament nach römischem Ritus (Enders V, 177), auch soll er die Fürsten ermahnt haben, die Bücher Samuelis und der Könige zu lesen. Cochläus rühmt seinen reuevollen Tod (Vita Lutheri S. 111), den gleichen Eindruck hatte Landgraf Philipp (ZKG IV, 118). Merkwürdig bleibt, daß trotzdem, daß Münzer seit seinem tragischen Ende den Zeitgenossen als der verruchteste aller Schwärmer galt, seine Meßordnung nicht nur in Braunschweig noch nach 1543 in Gebrauch war, sondern wenn die neuerdings darüber aufgestellten Vermutungen richtig sind, unter Luthers Zustimmung in wenig umgearbeiteter Form durch Joh. Lang in Erfurt eingeführt wurde (Smend S. 119 ff.; C. Martens, Die Erfurter Evangelischen deutschen Messen, Mit d. V. f. Gesch. u. Altertumsk. v. Erfurt XVIII, 191 ff.).

Theodor Kolde.

Mulberg, Johannes, gest. 1414. — Johannes Nider, Formicarius Lib. II cap. 1 (Argent. 1517 Bl. XX f.); Nik. Gerung, Chronik-Auszüge, in F. J. Mones Quellensammlung z. badischen Landesgeschichte, Teil II (Karlsruhe 1854) S. 151; Johannis liber de illustribus viris ordinis fratrum predicatorum, ebenda S. 158; G. Epp, De illustribus viris . . . s. ordinis predicatorum (1506) Bl. 10; Ch. Wurstisen, Baßler Chronick, Basel 1580, S. 201 220; M. Stettler, Schweizer Chronik (Annales oder Nüchtländ. Gesch.) I, Bern 1627, S. 102; Frid. Steill, Ephemerides Dominicano-sacrae, Dillingen 1691, Juni S. 171, Juli S. 87, August S. 149; P. Ochs, Gesch. der Stadt u. Landschaft Basel, Bd 3, Basel 1819, S. 26—35; J. L. v. Mosheim, De beghardis et beguinabus, Lips. 1790, S. 455, 554 ff.; ders., Institut. hist. eccl. (1755) S. 602; J. F. Hautz, Gesch. d. Universität Heidelberg, Mannh. 1862—64, Bd I S. 240 f., Bd II, S. 364 ff.; W. Boehm, Friedr. Reisers Reformation des K. Sigmund, Lpz. 1876 S. 145 ff.; K. Schieler, Magister Johannes Nider, Mainz 1885, S. 13, 164 ff.; Eubel, Die Provisiones praelatorum durch Gregor XII., in der RQS f. christl. Alterth.-Wiss. u. KG X (1896) S. 102; Reichert, Zur Geschichte der deutschen Dominikaner, ebenda XIV (1900) S. 84, 95, XV (1901) S. 128, 129, 139, 148; H. Haupt, Beiträge z. Gesch. d. Sekte v. freien Geiste u. des Beghardentums, in ZKG Bd VII (1885) S. 511; Gust. Hänel, Catalogi librorum mss., qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae . . . asservantur, Lips. 1830, Sp. 637.

Um die Mitte des 15. Jahrhunderts als Sohn eines in Klein-Basel ansässigen, wohl aus dem Dorfe Maulburg (zwischen Lörrach und Schopfheim, nahe bei Basel) stammenden Schuhflickers geboren, hatte sich Johann von Mulberg (auch Joh. von Maulburg, Muelberg, Muellberger genannt) bis zu seinem zwanzigsten Jahre dem Handwerk des Vaters gewidmet. Erst dann besuchte er die Schule, um bald darauf in den Predigerorden zu treten. Nachdem er an der Universität Prag studiert hatte, wurde er Mitglied des Konventes zu Colmar im Elsaß, von dem aus damals die Reformierung des Dominikanerordens in Deutschland ins Werk gesetzt wurde. Er ward einer der eifrigsten Genossen des Colmarer Priors Konrad von Preußen und hat in einer Reihe von süddeutschen Dominikanerklöstern die Reform, nicht ohne heftige Kämpfe, durchgeführt. Im Jahre 1391 begegnen wir ihm als Kursor (Lehrer des theologischen Kursus) im Colmarer Konvent, 1395 als Prior in Würzburg, wo ihn die der Reform widerstrebende Partei aus dem Kloster vertreibt, 1399 als Prior des Colmarer Konventes. Er hatte sich inzwischen zu einem gewaltigen Volksprediger entwickelt, wie Deutschland nach dem Zeugnisse Niders zu jener Zeit keinen zweiten besaß. Seit dem Jahre 1400 finden wir ihn wieder in Basel, wo er gegen die dort massenhaft vertretenen Beginen und Begharden in überaus heftiger Weise vorging. Er vertrat dabei den Standpunkt, daß deren Stand von der Kirche aufgehoben, und das Zusammenleben in Konventen ihnen deshalb untersagt sei, daß ferner nur die eigentlichen Orden, nicht aber die dem Laienstande angehörenden Beginen und Begharden vom Bettel leben dürften. Die Franziskaner, deren drittem Orden der größte Teil der oberdeutschen Beginen und Begharden-Konvente angehörte, nahmen für diese entschieden Partei, so daß in Basel ein mehr als zehnjähriger leidenschaftlicher Kampf um das Fortbestehen jener Konvente sich entspann, der auch in die benachbarten Diöcesen (Konstanz, Straßburg, Lausanne, Speier) übergriff.

Im Jahre 1405 setzte Mulberg, damals Lektor des Colmarer Dominikanerklosters, nach einer Aufsehen erregenden Disputation im Baseler Münster unter dem Beistande des

Bischofs Humbert die Schließung der Baseler Beginen und Begharden-Konvente durch. Nachdem die Franziskaner hiergegen an den Papst appelliert hatten, begab sich Mulberg im Auftrag des Bischofs und von der Heidelberger Universität warm empfohlen im Herbst 1405 an den päpstlichen Hof, wo er bis 1411 verweilte. Neben der Beginen-Angelegenheit mag ihn in Italien wohl auch die Sache der von seinem Ordensgenossen Kardinal Joh. Dominici dort eifrig geförderten Ordensreform beschäftigt haben. Auch nach dem Pisaner Konzil blieb Mulberg der Obedienz Gregors XII. treu; dieser beauftragte ihn 1411, in den Kirchenprovinzen Mainz und Köln als Prediger für die Beseitigung des Schismas zu wirken. In Basel hatten schon früher Mulbergs Predigten gegen die herrschenden Volkslaster den Rat zum Erlasse von strengen Sittenmandaten veranlaßt. Nach seiner Rückkehr aus Italien wendeten sich seine Predigten mit besonderer Schärfe gegen die sittlichen Gebrechen des Klerus, dem er in prophetischen Gesichten ein großes Strafgericht ankündigte; werde der geistliche Stand die Reformierung der Kirche nicht in Gang bringen, so würden die Steine predigen, bis eine Reform geschehe. Da man in Basel Johann XXIII. als Papst anerkannte, so wurde es Mulbergs Gegnern leicht, ihm als Schismatiker und Ketzer den Prozeß zu machen und aus Basel zu verjagen; im Jahre 1414 starb er im Kloster Maulbronn in der Verbannung, in weiten Kreisen als gottgesandter Prophet und Martyrer betrauert. Eine Anzahl von M.s Schriften und Predigten (über die 7 Todsünden, die 10 Gebote, die 7 Sakramente u. s. w.) sind in zwei Handschriften der Baseler Universitätsbibliothek (vgl. Hänel a. a. O.) erhalten, Auszüge aus seinen deutschen Predigten in der Würzburger Handschrift M. ch. f. 20 Bl. 127. In Baseler Handschriften finden sich ferner Disputationen und Streitschriften von ihm bezüglich des Baseler Beginenstreites. Eine von Mulberg zusammengestellte Sammlung von Traktaten und päpstlichen und bischöflichen Verordnungen gegen die Beginen und Begharden hat der Unterzeichnete (ZKG VII S. 511 ff.) im Auszuge mitgeteilt; dieselbe ist verschieden von dem unter dem Namen M.s gehenden „Liber contra beginas et beghardos", den G. H. Martini (bei Mosheim a. a. O. 554 ff.) beschrieben und ausgezogen hat.

Herman Haupt.

Munoz, Ägid. s. Clemens VIII. Bd IV S. 146, 55.

Muratori, Ludov. Ant., gest. 1750. Litteratur: Vita di L. A. M. descritta da Gian-Francesco Soli Muratori suo nipote, Venez. 1756 (2. ed. Nap. 1758; wieder in den Opere I, Arezzo 1767); A. Fabronius, Vitae Italorum X, 89–391; Alfr. Dove, M.s Bedeutung (Im neuen Reich 1872, II, 654 = Ausgew. Schriftchen 341–353, eine trotz ihrer Kürze ganz vortreffliche Biographie des M. und Charakteristik seiner Schriften); G. Carducci, Bozzetti (Liv. 1876) 265—296 (=Opere III, 99—139); A. v. Reumont, Magliabechi, Mur. und Leibniz (Beiträge z. ital. Gesch. III, 215–270); M. Landau, Gesch. d. ital. Litteratur im 18. Jahrh. (Berl. 1899; sehr ausführlich, s. d. Reg.). — Opere minori, Nap. 1757 bis 1764: der Schlußband XXII giebt S. 206–255 ein vollst. Verzeichnis von M.s Schriften. — Scritti inediti, Mod. 1872. — Epistolario s. u.

L. A. Muratori, Italiens größter Geschichtsforscher, geboren 21. Oktober 1672 zu Vignola, studierte in Modena Theologie, Philosophie und die Rechte, wurde 1694 Diakon, folgte 1695 einem Rufe der Borromeer an die Ambrosianische Bibliothek in Mailand, wurde aber 1700 von seinem Souverän, dem Herzog Rinaldo, nach Modena als Archivar und Bibliothekar zurückberufen und starb als solcher am 23. Januar 1750. Von 1716–1733 war M. auch Propst von Santa Maria della Pomposa, wo er alle Pflichten eines Pfarramtes mit gewissenhafter Treue und unermüdlichem Eifer als Seelsorger, als Tröster und Wohlthäter der Armen, in Schulen und Gefängnissen erfüllte; seine Statue wurde 1853 in der Hauptstraße von Modena errichtet. — Als Frucht seiner bibliothekarischen Thätigkeit publizierte er Anecdota ex Ambrosianae bibliothecae codicibus (I. II. Mediol. 1697–98, III. IV. Patav. 1713), hauptsächlich Beiträge zur Patristik, Kirchengeschichte und Liturgik enthaltend, und Anecdota graeca, Patav. 1709. Ein kostbares Anekdoton war auch das seitdem unter dem Namen Muratorisches Fragment bekannte, um das Jahr 200 verfaßte Verzeichnis der Schriften des NT, das M. in einer Handschrift der Ambrosiana gefunden hatte und im Jahre 1740 im 3. Bande, Sp. 851–54, seiner unten zu nennenden Antiquitates italicae (Übersetzung II, 615—619) veröffentlichte; s. darüber den erschöpfenden, von Th. Zahn verfaßten Artikel Kanon Muratori oben Bd IX, 796–806. — Aus dem Streite, welcher 1708 zwischen dem Kaiser und dem Papste über Staat und Gebiet von Comacchio ausbrach und an welchem sich M. als historisch-publizistischer Anwalt seines Souveräns [illegible]

Ansprüche des Hauses Este mit einer Reihe gelehrter und geschickter Schriften gegen die Päpstlichen beteiligte, erwachsen, als erstes unter den historischen Hauptwerken M.s, die **Antichità Estensi ed Italiane** (2 Bde, Mod. 1717—1740), das Muster einer vollständigen urkundlichen Dynastengeschichte. Danach ging er daran, in umfassendster Weise Material für die wissenschaftliche Erforschung der mittelalterlichen Geschichte von ganz Italien vom 5.—16. Jahrhundert zu sammeln. Unter der Ägide der **Società palatina** in Mailand veröffentlichte er **Rerum Italicarum Scriptores ab a.** 500—1500 (28 Foliobände, Mailand 1723—1738, der letzte Band 1751; neue, kritische Ausgabe unter der Direktion von Carducci und Fiorini, Città di Castello 1900ff.); eine Ergänzung dazu bilden 75 Abhandlungen über Italiens mittelalterliche Verfassungs-, Staats- und Sitten-, Kirchen-, Litteratur- und Sprachgeschichte unter dem Titel **Antiquitates Italicae medii aevi** (6 Foliobände, Mil. 1738—1742; von M. selbst, um dieses Werk dem großen Publikum zugänglicher zu machen, mit Zusätzen und Verbesserungen ins Italienische übersetzt: **Dissertazioni sopra le Antichità Italiane**, 3 Bde, Mil. 1751) und der **Novus Thesaurus veterum inscriptionum** (Mil. 1739—43, vier Foliobände; der vierte enthält die christlichen Inschriften). Alle diese Quellenstudien und -Sammlungen verarbeitete er schließlich zu einer auf schlichte Darstellung des Thatsächlichen beschränkten, in der lebendigen Landessprache geschriebenen Geschichte Italiens in streng chronologischer Ordnung vom Beginn der christlichen Ära bis zum Jahre 1749: **Annali d'Italia**, 12 Quartbände, 1744—1749. Hierher gehört auch die **Liturgia romana vetus tria sacramentaria complectens** (1748). — Die weitere überaus fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit M.s — der sich dabei sehr häufig des übrigens allgemein bekannt gewesenen Pseudonyms Lamindo Pritanio bediente — bezog sich entweder auf die litterarischen und schöngeistigen Bestrebungen seiner Zeit, wie er 1703 in den **primi disegni della repubblica letteraria d'Italia** den Plan zu einer allgemeinen italienischen Gelehrtenrepublik entwarf, 1706 in **della perfetta poesia italiana** eine zweibändige, anerkannt treffliche Poetik verfaßte, 1708 in den **Riflessioni sopra il buon gusto intorno le scienze e le arti** den guten Geschmack, allerdings mehr in ethischer als in ästhetischer Richtung, präzisierte; oder auf die Philosophie (1735 **Filosofia morale esposta**, 1723 **della carità cristiana**, 1745 **delle forze dell' intendimento umano** und **della forza della fantasia**) oder auf Staatsverfassung und -verwaltung, wie sein berühmtes **governo della peste politico, medico ed ecclesiastico** (1714), die **defetti della giurisprudenza** (1741) und sein Fürstenspiegel **della pubblica felicità** (1749). Aber noch weitaus wichtiger war seine Teilnahme an der theologischen Litteratur und an den kirchlichen Tagesfragen, z. B. in dem viel Streit erregenden, fast encyklopädischen Buch **de ingeniorum moderatione in religionis negotio** (Par. 1714) — von den Vertretern des Hermesianismus (Koblenz 1837) ins Deutsche übersetzt: „Über den rechten Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion" —, worin M. (als Lam. Pritanius) lib. II, c. 6 das von den Jesuiten in Sizilien sehr in Schwang gebrachte Gelübde, Blut und Leben für die Verteidigung der frommen Meinung von der unbefleckten Empfängnis hinzugeben, für unerlaubt erklärt; auf die gegen ihn deshalb erfolgten Angriffe antwortete er 1740 als Antonius Lampridius mit der Schrift **de superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii**, und 1743 noch mit dem pseudonymen Nachtrag **Ferd. Valdesii epistolae**. 1747 bekämpfte er in dem (1770 auch deutsch erschienenen) Werk **della regolata divozione de' cristiani** (wieder als Lam. Prit.) unter anderen vermeintlichen kirchlichen Mißbräuchen und Schäden die übertriebene Heiligenverehrung und trat besonders energisch (cap. 21) für die Verminderung der Feiertage ein: darüber, sowie über die ganze weitere Entwickelung der Kontroverse und M.s Schlußwort s. Reusch, Index 844—846. Daß solche Schriften, wie schon früher viele Äußerungen M.s in seinen Erläuterungen zu den **Scriptores**, in den **Antiquitates** und **Annali** über weltliche und geistliche Einrichtungen des Kirchenstaates, der Kirche und des Papsttums in Rom Anstoß erregten und von seinen Gegnern und Rivalen denunziert wurden, läßt sich denken. Es ist somit mehr als begreiflich, daß Papst Benedikt XIV. in dem bekannten Brief an den spanischen Generalinquisitor (31. Juli 1748, s. Hurter, Nomenclator II^{2}, 1107[1] und Reusch, Index der verbot. Bücher II, 839—847) neben anderen Schriftstellern, deren Werke man auf den Index hätte setzen können, wenn man dies nicht aus besonderer Rücksicht auf die übrigen bedeutenden Verdienste der betreffenden Männer unterlassen hätte, auch Muratori nennt; um so ehrenvoller war es für diesen, daß der Papst ihm auf seine bestürzte Anfrage vom 16. September am 25. September 1748 in freundlichem Wohlwollen die beruhigende Antwort gab, er habe dabei nur an dessen von der welt-

lichen Jurisdiktion des Papstes in seinen Staaten handelnde, nicht an seine theologischen Schriften gedacht, und seine, des Papstes, Äußerung beziehe sich nicht auf M.s Teilnahme an dem Streit über die Feiertage, überhaupt nicht auf Sachen des Glaubens und der Disziplin. — M.s Briefe, die z. T. in einer großen Anzahl von Einzel-Publikationen ediert wurden, z. T. noch ungedruckt sind, erscheinen jetzt in einer wahrhaft nationalen monumentalen Ausgabe: Epistolario di L. A. Muratori, edito e curato da Matteo Càmpori, begonnen Modena 1901; die bis April 1903 herausgekommenen Bände I–V enthalten die Briefe aus den Jahren 1691–1721 mit reichhaltiger Bibliographie, jeder Band auch eine den betr. Zeitraum erschöpfend darstellende Cronobiografia Muratoriana und treffliche Register. **G. Laubmann.**

Muratorisches Fragment s. Kanon Muratori Bd IX S. 796.

Murner, Thomas, gest. 1537. — Murners sämtliche Schriften, 59 an der Zahl, finden sich zusammengestellt in Karl Gödekes Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, II² S. 215–220, woselbst auch die gegen Murner gerichteten Schmähschriften, wie der Karsthans, Murnarus Leviathan Vulgo dictus Geltner oder Genß Prediger, Triumphus veritatis, Der gestrifft Schwitzer Baur, Die fünfzehn Bundesgenossen des Joh. Eberlin von Günzburg &c., S. 220 ff. verzeichnet sind. Vgl. auch G. E. Waldau, Nachrichten von Thomas Murners Leben u. Schriften als ein kleiner Beitrag zur Reformationsgeschichte, Nürnberg 1775 (wieder abgedruckt in Scheibles „Kloster"); Deutsches Museum, 1779; Panzer, Annalen der deutschen Litteratur, S. 347 ff.; Haller, Bibliothek der Schweizergeschichte, Band II und III; Hottinger, Gesch. der Eidgenossen während der Zeiten der Kirchentrennung (Fortsetzung von Joh. v. Müller), Band II S. 154; Ruchat, Histoire de la Réform. de la Suisse, Buch III; August Jung, Geschichte der Reformation in Straßburg, S. 238 ff.; Röhrig, Reform. im Elsaß, I. 1 S. 228; Hagen, Karl, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1843, Bd II, S. 61 u. 183 ff. — Neuere Schriften, Ausgaben und Artikel sind: Friedrich v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation (Onckensche Sammlung III, 1) in dem Kapitel: Der Wormser Reichstag und die ersten Siege der Reformation; Waldemar Kawerau, Thomas Murner und die Kirche des Mittelalters, Halle, Niemeyer 1890; Th. M. und die deutsche Reformation. Ebenda 1891; Dr. Balke, Thomas Murner u. Ulrich v. Hutten, Stuttgart, Union; E. Matthias, Thomas Murners Schelmenzunft, Halle, Niemeyer; W. Uhl, Thomas Murners Gäuchmatt, Leipzig, Teubner; M. Spanier, Thom. Murners Narrenbeschwörung, Halle, Niemeyer; F. H. von Funk, Thomas Murner, WWKL 8, S. 2024; R. M. Werner, Murner in Krakau, VLG 6, S. 319 f.; K. Ott, Ueber Murners Verhältnis z. Geiler, Alamannia 23, S. 144–188 und 231–288; M. Spanier, Thom. Murners Uebersetzungen aus dem Hebräischen, JbG Elf.-Lothr. S. 63–75; W. Kawerau, Lob und Schimpf des Ehestandes in der Litteratur des 16. Jahrh. PJ 69, S. 760–781. Die Litterarhistoriker Ludwig Wachler, H. Kurtz und Vilmar erkennen M.s schriftstellerische Bedeutung an; Karl Gödeke stimmt ihnen in seiner Einleitung zu der von ihm 1879 bei Brockhaus herausgegebenen Narrenbeschwörung in diesem Punkte nicht nur bei, sondern ist auch der erste, der M.s Leben gegen die Verunglimpfungen der Jahrhunderte in Schutz nimmt. Indes ist er in seiner Rettung M.s zu weit gegangen.

Murner, Thomas, wahrscheinlich am 24. Dezember 1475 zu Oberehnheim (nicht zu Straßburg) geboren, war der Sohn wohlhabender, frommer Eltern, welche 1481 nach Straßburg übersiedelten, und wurde von denselben, weil er als Knabe, angeblich von einer Freundin seiner Mutter verhext, ein Jahr lang an einer Gliederlähmung darniederlag und noch lange kränklich und schwächlich blieb, für den geistlichen Stand bestimmt. 15 Jahre alt trat er in das Barfüßerkloster zu Straßburg und erhielt nach einer Angabe Wimphelings schon mit 19 Jahren die Priesterweihe. Als fahrender Schüler durchzog er dann zwischen 1495 und 1500 Frankreich, Deutschland und Polen und studierte in Paris, wo er Magister der freien Künste wurde, vorzugsweise Theologie, in Freiburg Rechtswissenschaft und in Krakau Philosophie, Philologie und Mathematik. An letzterer Universität im Wintersemester 1499/1500 als Frater Thomas Murner ordinis Sancti Francisci de Argentina immatrikuliert, schloß er sich enge an den Philosophen und Mathematiker Johannes von Glogau an und erwarb sich das theologische Baccalaureat. Nachher setzte er als Begleiter eines jungen Adeligen seine Studien in Freiburg fort und wurde daselbst bei einem späteren Aufenthalt (vor 1509) zum Doktor der Theologie promoviert. Doktor beider Rechte wurde er 1519 in Basel, obwohl sich der Jurist Ulrich Zasius alle Mühe gab, diese Promotion zu hintertreiben. Nach Freiburg (also etwa vom Herbst 1500 oder vom Frühjar 1501 an) soll sich Murner, um die Schweizer Klöster kennen zu lernen, längere Zeit in Solothurn aufgehalten haben. Nach Straßburg kehrte er erst 1502 zurück. Dort wollte Jakob Wimpheling gerade ein von der Bürgerschule

unabhängiges Gymnasium gründen und hatte, um sich dem Rate der Stadt zu empfehlen, eine „Germania“ geschrieben, in der er die von dem Dauphin Ludwig von Frankreich 1444 im Armegeckenkrieg aufgestellte Behauptung, daß die Grenzen Galliens sich bis zum Rhein erstreckten, durch die Gegenbehauptung zu widerlegen suchte, Straßburg und die andern Städte des Oberrheins seien nie unter gallischer Herrschaft gestanden. Jedenfalls von der seiner Klosterschule drohenden Konkurrenz mitbeeinflußt, wies Murner in einer „Germania nova“ Wimphelings Behauptung als irrtümlich zurück, kam aber damit sehr übel an; denn Wimphelings Freunde und Schüler, voran Peter Günther und der jüngere Thomas Wolf, fielen aufs heftigste über ihn her, stellten ihn als einen Feind gelehrter Bildung hin und beschuldigten ihn geradezu des Landesverrats; worauf der Rat die Germania nova unterdrückte. Ein einziges Exemplar derselben blieb auf der Bibliothek zu Zürich erhalten und wurde 1875 von K. Schmidt zu Genf mit Wimphelings Germania wieder abgedruckt. Murner verteidigte sich gegen die angeführten Beschuldigungen in seiner Honestorum poematum condigna laudatio und erbot sich, zur Klarstellung der Sache vor jedem wissenschaftlichen Richterstuhl Rede zu stehen, fand aber nirgends Gehör und hatte sich nutzlos die sämtlichen Wimphelingianer zu Feinden gemacht. Es war daher ein nur geringer Ersatz, daß ihn der Kaiser Maximilian, der sich auch später noch sehr für seine Dichtungen interessierte, 1506 zu Worms mit dem Dichterlorbeer schmückte. Wahrscheinlich im gleichen Jahre befand sich Murner zum zweiten Mal in Krakau, wo er mit seinem „Logischen Kartenspiel“ (chartiludium logicae), das 1507 daselbst bei Haller im Druck erschien, die größten Erfolge erzielte. Als man sich überzeugt hatte, daß er mit dieser mechanischen Methode, die Logik zu lehren, keine Zauberei trieb, schenkte man ihm zur Belohnung 24 ungarische Gulden. Auf gleiche Art soll er schon 1501 das römische Recht zu lehren versucht, aber keinen Anklang gefunden haben. Läßt man die auf Kartenblättern vorgeführten Formeln und Zeichen weg, so bleibt nichts als eine genaue Inhaltsübersicht, wie sich solche oft vor gelehrten Werken finden, übrig.

Ob Murner Pfingsten 1506 einem Generalkapitel seines Ordens in Rom beiwohnte, ist nicht ganz sicher. Als er nachher, wahrscheinlich im Winter 1508, in Freiburg mit dem Humanisten Jakob Locher, der über Horaz und Lukan las und die klassische Bildung gegenüber den kirchlichen Anschauungen aufs freimütigste vertrat, eifrig verkehrte, verdarb er es gründlich mit dem einflußreichen Juristen Ulrich Zasius, der Locher geradezu aus Freiburg wegbiß und Murner heftig tadelte, weil er seinen Ordensbrüdern die Äneide erklärte. Murner behauptete dagegen, die Beschäftigung mit der alten Litteratur vertrage sich recht gut mit einem frommen und züchtigen Leben, und klassische Bildung sei auch für Ordensgeistliche, die mit der Welt zu verkehren hätten, notwendig. In seinem ludus studentum Friburgensium, der 1511 in Frankfurt erschien, lehrte er darauf sogar Prosodie in bildlicher Weise. Der pseudonyme Utz Eckstein und andere schoben ihm gleichzeitig unziemliche Reden über Christus, die er in Predigten gethan haben sollte, unter, wogegen er sich wiederholt, zuletzt im „großen lutherischen Narren“ (1522), den Heinrich Kurtz 1848 in Zürich herausgab, energisch verwahrte. Trotzdem war ihm Spottsucht fast ein Lebenselement, und dieselbe artete unter Umständen vielleicht manchmal sogar in Spötterei aus.

Wegen des Jetzerhandels von seinen Oberen 1509 nach Bern gesandt, schrieb er die gereimte Erzählung: „Von den fier ketzeren Prediger ordens der observantz zu Bern im Schweytzer land verbrennt“ (am 31. Mai 1509); seine erste Arbeit in deutscher Sprache. Ihr folgten die zwischen 1509 und 1512 entstandene Narrenbeschwörung, 1512 von Matthis Hupfuff in Straßburg gedruckt, und die 1512 nach der Narrenbeschwörung verfaßte und im gleichen Jahr in Frankfurt erschienene Schelmenzunft. Die Narrenbeschwörung ist durch das Narrenschiff Sebastian Brants beeinflußt, hat aber dadurch ihren Charakter als selbstständige Dichtung nicht eingebüßt. Viel größeren Einfluß als Brant übte in Bezug auf Technik, Inhalt und Darstellungsmittel Geiler von Kaisersberg auf Murner, der sich in die Art und Denkweise desselben förmlich hineingebildet hatte. Die Schelmenzunft ist keine Skizze, auch kein Auszug, sondern einfach die Narrenbeschwörung in abgekürzter Form. In beiden Dichtungen werden die Gebrechen aller Stände, die Völlerei und der aufrührerische Sinn der Bauern, die Überhebung, die Selbstsucht und die Knickerei der Städter, sowie die Putz- und Genußsucht ihrer Frauen, die Raublust, Schwelgerei und Roheit des Adels, die Unbotmäßigkeit und der Eigennutz der Reichsfürsten, ganz besonders aber die Unwissenheit, Leichtfertigkeit, Unzucht, Geldgier und Gewissenlosigkeit der Geistlichen gegeißelt. Über den Tadel kirchlicher Mißbräuche geht jedoch

Murner nie hinaus; die Verfassung und die Lehrsätze der Kirche tastet er nirgends an. Ja selbst zur Abstellung der Mißbräuche ist in seinen Augen kein einzelner berechtigt, dazu hat nur der Kaiser, der Papst oder ein Konzil Beruf. Der Zweck seiner Satire ist, Geistlichen und Laien einen Sündenspiegel vorzuhalten. Dabei ist es ihm, wie es scheint, um die Sache, nicht um Personen zu thun. Doch geht man zu weit, wenn man ihn neuerdings den Schmähungen des „grobianischen" Zeitalters gegenüber einen „umsichtigen, unbefangenen und freimütigen" Ordensgeistlichen genannt hat. Seine zersetzende und schonungslose pfäffische Selbstkritik ist ohne jedes positive Ideal, und dabei ist in dem Wesen und der Bildung des Mannes alles unstet und sprunghaft. Die Parteikämpfe, in die er sich durch seine Streitlust hineinziehen ließ, schadeten übrigens schon seinem Ruf wie bei den Zeitgenossen, so auch bei seinen Ordensbrüdern, so daß ihn dieselben, nachdem er 1513 auf einem Ordenskapitel zu Nördlingen zum Guardian gewählt worden war, 1514 auch wieder absetzten.

Murners hebräische Kenntnisse schätzt ein neuerer Kenner sehr gering ein und nennt seine Übersetzungen, wie das Passahbuch, mit denen er obendrein bei dem Interesse der Zeit für das Hebräische nur ein Geschäft habe machen wollen, leichtfertige Arbeiten des federflinken Mönchs.

1514 erschien sein Gedicht: „Ein andechtig geistliche Badenfahrt" und 1515 „Die Mülle von Schwyndelßheym und Gredt Müllerin Jahrzeit"; letzteres eine Abkürzung der Geuchmatt, deren Druck die Barfüßer selbst bei dem Rat hintertrieben. „Die geuchmat zu Straf allen wybschen mannen" erschien anstandslos erst 1519 in Basel und ist gegen alle Gäuche und Gäuchinnen (Verliebte, Weibernarren &c.) gerichtet und eine reiche Quelle für die Geschichte der Sitten, namentlich der Moden. Nach Art der Satiriker macht sich Murner selbst zum ersten aller Gäuche. In der Mühle von Schwindelsheim sind die einzelnen Thätigkeiten des Müllerhandwerks benützt, um Männern und Frauen, die am Schwindel, d. h. an sittlichen Gebrechen aller Art, leiden, den Text zu lesen. Besonders interessant ist des Müllers Klage um seinen verlorenen Esel, der bei allen Ständen, vom Kaiser an, der ihn zum Rat erhoben hat, bis zu den Mönchen, die ihn zum Guardian und Prior erwählt, und den Bauern, die ihn zum Doktor gemacht haben, herunter, im höchsten Ansehen steht.

Als Murner im November 1515 in Trier juristische Vorlesungen nach seinem erst 1518 im Druck erschienenen **Chartiludium institute summarie** ankündigte, geriet er wegen seiner früheren Parteinahme für Reuchlin gegen die Kölner mit den Trierer Domherren in Kollission und mußte als „Apostat des Glaubens und Freund der Wissenschaften" vor seinen Gegnern aus der Stadt weichen.

1519 erschien seine Übersetzung der Institutionen, die 1521 unter dem Titel „Der keyserlichen statrechten ein ingang und wares fundament" erneuert wurde. Popularisierung der Rechtskunde war Bedürfnis der Zeit; aber Murner und seine Zeitgenossen irrten gar sehr, wenn sie mit dem deutschen statt des lateinischen Worts auch den wirklichen Rechtsbegriff zu haben glaubten.

Das Verhältnis Murners zu Luther ist nach den grundverschiedenen Anschauungen der beiden Männer über die Berechtigung zum Reformieren von vornherein ein feindliches, und diese Feindschaft kam zunächst in der anonymen Übersetzung Murners von Luthers „Babylonischer gefengnuß der Kirche" 1520 zum Ausdruck. Luther nennt Murner seinen giftigen Feind, gesteht ihm aber zu, daß er nicht wie Emser lüge. Von den 32 Büchlein (Ein christliche und briederliche Ermanung zu dem hochgelerten doctor Martino luter, 1520; Von Doctor Martinus luters leren und predigen, das sie arg wenig seint, 1520; Von dem babstenthum . . . wyder Doctor Martinum Luther, 1520; Ain new lied von dem undergang des Christlichen Glaubens in Bruder Veiten thon, 1521; Ob der Kunig uß engelland ein lügner sey oder der Luther, 1522), die Murner gegen Luther richtete, ist nicht viel mehr als ein Fünftel im Druck erschienen. Luthers Auslegung der Schrift bekämpfte er mit der Auslegung der Kirche und bemerkte in der „Protestation D. Th. Murner Das er wider Doc. Mar. Luther nichtz unrechts gehandlet hab" (1521), nur seine Pflicht, sein Gelübde und sein Eid als christlicher Prediger und Ordensmann habe ihn gegen Luther zu schreiben gezwungen; Mißbrauche verantworte er nicht. Warum erntete nun aber der „behendeste, witzigste und gröbste" Gegner Luthers selbst im eigenen Lager keinen Dank, geschweige denn, daß er auf die Gegner auch nur die geringste Wirkung erzielt hätte? Der Satiriker war ein Eiferer geworden, aber ohne echte religiöse Begeisterung und ohne untadelige Lauterkeit der Gesinnung. Auf die Flut von Schmähschriften, insonderheit des Raphael Musaus und des Augustiners Matthias Gnidius, die [illegible]

alsbald über Murner ergoß, antwortete er in seiner besten Schrift: „Von dem großen lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat“ (1522), welches Gedicht indes der Straßburger Rat sofort verbot, wie er überhaupt Murner fortan das Druckenlassen untersagte. Eine klare, positiv religiöse Stellung weist auch diese Dichtung nicht auf; auch ihr fehlt eine große, leitende, begeisternde Idee. 1523 war Murner bei Heinrich VIII. von England, dessen „Bekennung der siben sakramenten wider Martinum Lutherum gemacht von dem König zu Engelland“ er 1522 übersetzt hatte. Nach seiner Heimkehr fand er die Reformation in Straßburg siegreich durchgedrungen, und sein Bischof schickte ihn 1524 vergebens auf den Reichstag nach Nürnberg, um darüber bei dem Kardinal Campeggio Klage zu führen. Während des Sturms auf sein Kloster (5. September 1524 war M. in Oberehnheim, von wo ihn nach längerem Aufenthalte 1525 der Bauernkrieg verscheuchte. In Luzern, wohin er floh, wurde er das Haupt der katholischen Partei in der Schweiz und der entschiedenste Gegner Zwinglis. Auf der Badener Disputation (1526) spielte er übrigens neben Dr. Eck nur eine untergeordnete Rolle und mußte sich mit der Herausgabe einer Geschichte der Disputation begnügen; auf der Berner Disputation (1528) erschien er gar nicht. Als Luzern (1529) im ersten Cappelerkrieg unterlegen war, sollte M. ausgeliefert werden. Er entkam jedoch in das Wallis, begab sich dann zu Kurfürst Friedrich II. in die Pfalz und kehrte um 1530 nach Oberehnheim zurück, wo er eine Sinekure erhielt und, wie ein aus seinem Nachlaß auf der Nürnberger Stadtbibliothek befindliches Buch dartut, vor dem 23. August 1537 starb. Dr. **List.**

Musäus, Johann, lutherischer Theolog in Jena, † 1681. — Litteratur: V. Velthein, Programma in funere Joann. Musaei bei H. Witten, Memor. theolog. decas XVI, 7, p. 2069—79; Theoph. Colerus, Abbildung eines rechtschaffenen Lehrers, Jena 1681; (G. Frank, Gesch. der prot. Theol. II, 31 erwähnt noch eine Leichenrede von G. Titius); Adr. Beier, Syllabus Rectorum et Professorum Jenae 1659, S. 492. Aus diesen Quellen schöpfen Joh. Kasp. Zeumer, Vitae professorum — qui in ill. academia Jenensi vixerunt, Jena 1711; Joh. Heinr. Gelbke, Herzog Ernst der Fromme, Bd 2, Gotha 1810; F. W. Buck, De Joanne Musaeo theologo Jenensi, Jena 1862, sorgfältig, mit einem vollständigen Verzeichnis seiner Schriften; C. Stange, Die systematischen Prinzipien in der Theologie des Joh. Musäus, Halle (Diss.) 1895; (dasselbe u. d. T. Zur Theologie des Musäus, 1. Heft 1897). Hierüber sind zu vergleichen Abr. Calov, Historia syncretistica, 1682 bezw. 1685 passim; J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten von der Reformation an, 2. Aufl. 1733, I—III; Hist. und theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche 1739, IV. V; H. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten, 1846, S. 400—420; Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, 1853. 60, 2 Bde; G. Frank, Die Jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1856; A. Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus, I. II, 1853—62; W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, II, 1857, S. 202—12. Jo. Fabricius, Hist. biblioth. suae Bd 4 (s. Reg.) 1721 macht Angaben über die wichtigsten seiner Schriften.

Johann Musäus war ein Urenkel von Simon Musäus, welcher zu Flacius Zeit von 1558—1562 ebenfalls in Jena Professor der Theologie und Superintendent gewesen und 1576 gestorben war (über ihn vgl. F. A. Ranitzsch, De Simone Musaeo, Joannis Musaei — proavo Diss. Jena 1863) und wurde am 7. Februar 1613 in dem thüringischen Orte Langenwiesen, wo sein Vater Pfarrer war, geboren. Zuerst von diesem, dann auf der Schule zu Arnstadt unterrichtet, studierte er zuerst sieben Jahre lang Philosophie und Humaniora, in Erfurt unter Meyfart, Großhain u. a., in Jena unter Daniel Stahl und Paul Slevoigt, von welchen besonders der erstere dort seit 1623 neben den damaligen streng lutherischen Lehrern Gerhard, Major und Himmel die freiere humanistische Richtung vertrat. Erst später wandte er sich auch dem theologischen Studium zu, und hier wurden neben den drei genannten strengeren Theologen auch Joh. Dilherr und Salomo Glassius seine Lehrer. Nach Dilherrs Abgange, 1643, wurde ihm die Professur der Geschichte übertragen; 1646 wurde er ordentlicher Professor der Theologie und erwarb sich alsbald durch eine Disputation de aeterno dei decreto an absolutum sit necne die theologische Doktorwürde. Gleichzeitig vermählte er sich mit Anna Margaretha Förster, Bürgermeisterstochter aus Erfurt, nach deren Tode nochmals mit der Witwe eines Kollegen Anna Elisabeth Schenk geb. Sörgel. 38 Jahre blieb er in jenem Amte, sechsmal Rektor, bis er am 3. Mai 1681 starb.

Von Gegnern und Freunden wurde Musäus eine ungewöhnliche philosophische Ausbildung und Schärfe zugeschrieben, von jenen als Vorwurf, von diesen als Vorzug. Was jene beklagten und diese schätzten, schloß die Bereitwilligkeit aus, sich in der Theologie auf das Nachsprechen der rezipierten Tradition zu beschränken und für solche Armut als

für höchstes Verdienst der Treue preisen zu lassen. Für Unterscheidung von Bekenntnis und Theologie, gegen bekenntnisartige Normierung auch aller Theologie und insofern für Freiheit und Fortgang theologischer Forschung nach besten Kräften, nicht unter Zurückhaltung dieser, zu streiten, wurde in Jena zuerst von Musäus versucht, gemäßigter und ängstlicher freilich als es früher von Calixtus geschehen war, und ohne daß Musäus, wie jener, von der ungleichen Dignität der Lehrdissense Nutzanwendungen für wieder herzustellende größere Kirchengemeinschaft hergenommen hätte. In dem, was zur Erklärung der Glaubenslehre nötig sei, in „philosophischen Fragen, die etwa eine Verwandtnis haben mit einigen Glaubensartikeln, da können", schrieb Musäus noch ein Jahr vor seinem Tode, „auch rechtgläubige reine Theologi nicht alleweg einig seyn, sonderlich die auf hohen Schulen; denn sie sind nicht bestellet, daß sie ohne weiter Nachsinnen ihren **auditoribus** nur fürtragen oder **in calamum** diktiren sollen, was sie von ihren **praeceptoribus** gehöret oder bei andern Theologen gelesen haben, sondern daß sie auch für sich alles wohl erwägen, wo Diffikultäten stecken, dieselbige so viel als geschehen kann deutlich zu erklären sich bemühen sollen, damit sie für sich je länger je mehr wachsen in der Erkenntnis und auch ihre **discipulos** zu gründlicher Erkenntnis anleiten mögen; wenn gewissenhafte Theologi und Professores ihr Amt mit gebührender Sorgfalt führen, wie sie durch fleißiges Nachsinnen in Theologia je länger je mehr perfektionieren und ihren anbefohlenen Zuhörern die Theologiam aufs gründlichst beibringen mögen, so kann es nicht anders sein, es müssen bisweilen **dissensiones in modo docendi, declarandi, defendendi doctrinam fidei** zwischen sonst rechtgläubigen und reinen Theologen entstehen" u. s. f. (Bedenken vom April 1680 bei Calov, **Historia syncret.** S. 1009 ff.). Besonders war er bemüht, jede Frage auf die letzten Prinzipien zurückzuführen, und hat zum Zwecke methodischer Bearbeitung der Theologie die Scholastiker fleißig studiert und benutzt. Viel hat er auch von Calixt gelernt, obgleich er keine persönliche Beziehung zu ihm hatte. Öfters freilich vermeidet er es ihn zu nennen, wo er sich mit ihm auseinandersetzt. Seine philosophische Schulung und die Energie seines Denkens befähigten ihn dazu, auf den Streit mit Gegnern nicht nur des lutherischen Lehrbegriffs, sondern auch des Christentums und der Religion überhaupt einzugehen. So schrieb er gegen Herbert von Cherbury eine Disputation **de luminis naturae insufficientia ad salutem** (1667 gehalten, 1668 gedruckt als Anhang zu der Neubearbeitung seiner Dissertation **de aeterno electionis decreto**). Der Grundgedanke ist, daß die natürliche Theologie für Sünder nicht ausreiche, weil sie von der für jene notwendigen **satisfactio pro peccatis** nichts wisse. Minder bedeutend ist die nach dem Vorwort nur unter seinem Präsidium gehaltene, von Chr. Fr. Knorr verfaßte Disputation gegen Spinozas **tractatus theologico-politicus – ad veritatis lancem examinatus** 1674, welche gegenüber jener 1670 erschienenen Schrift die Gedanken vertritt, daß eine Freiheit zu glauben und zu lehren, welche die Schrift nicht zugestehe, auch von der Obrigkeit **salva pietate** nicht zugelassen werden könne, und daß jeder von dem Rechte, in religiösen Sachen unrichtig zu denken, nach Forderung göttlichen und menschlichen Rechts weichen, in zweifelhaften Fällen aber der von der Kirche für schriftgemäß erklärten Lehre folgen müsse; die Obrigkeit sei daher auch berechtigt, dies durch Gesetze und Strafen zu erzwingen. Gegen Matthias Knutzen und seine Agitation schrieb er 1674 eine „Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung, ob wäre in der fürstl. Sächsischen Residenz und gesambten Universität Jena eine neue Secte der sogenannten Gewissener entstanden und derselben eine nicht geringe Anzahl von Studiosis und Bürgern beygethan" u. s. w. 1674, 2. vermehrte Aufl. 1675. Von katholischen Theologen wechselte er mit drei Jesuiten Schriften, mit Veit Erbermann über das Bibelwerk seines Herzogs Ernst des Frommen (**biblia Lutheri auspiciis Ernesti ducis etc. glossis ac interpretationibus illustrata — a Viti Erbermanni, iterata maledicentia vindicata etc.** Jena 1663) und über die Kirche (**tractatus de ecclesia, quo duae eius antehac habitae disputationes: una de natura et definitione ecclesiae, altera de eiusdem distinctione in universalem et particularem uberius deducuntur et ab adversariorum, imprimus Viti Erbermanni, objectionibus et exceptionibus vindicantur,** Jena 1671, 2. Aufl. 1675); gegen Jodocus Kedde, der verlangt hatte, daß die Lutheraner allwege zu ihrem Beweis „ein besonder Fundament (sc. explizierter Lehre außer der Schrift) anwenden sollen, dessen keine mit uns streitige Partei zur Behauptung ihrer falschen Lehre sich anmaßen könne", um sie mittelst dieser neuen Art Präskription von vornherein ins Unrecht zu setzen, schrieb er eine „Verteidigung des unbeweglichen Grundes, dessen der Augsburgischen Konfession verwandte Lehrer zum Beweis ihrer Kirchen sich gebrauchen, ...

zuvörderst Jodoci Kedden Jesuitens Sophistereien entgegengesetzt, worin auch von der allgemeinen Kirche, derselben wahren Gliedmaßen und dero Vereinigung gehandelt wird", Jena 1654, indem er als solch unbeweglichen Grund die heilige Schrift hinstellt; gegen die Schrift des Jakob Masenius meditata concordia protestantium cum catholicis in una confessione fidei ex S. S. 1661 richtete er zwei disputat. theolog. 1663. Von diesen Schriften ist die bedeutendste die de ecclesia, worin er die Grundfragen der evangelischen Glaubensgewißheit im Gegensatz zum Katholicismus behandelt. Ferner gehört hierher sein ebenfalls sehr gehaltreicher tractatus theolog. de conversione hominis peccatoris ad deum, quo de conversionis appellationibus, natura, actibus et speciatim de actibus fidei, neque fidei obiecto formali contra pontificios fuse agitur et detectis fraudibus, quas hac in re sophistae moderni committunt, in fidei, et religionis pontificiae principia et causas solicitius inquiritur 1661, 2. etwas erweiterte Auflage 1662. Mit Arminianern wie Curcelläus stritt er über die Frage nach der Seligkeit der Heiden (dissert. theol. de quaestione: an Gentiles absque fide in Christum per extraordinariam Dei gratiam ad salutem pertingere aut minimum ignis aeterni supplicium declinare possint? 1670 u. ö.). Seine Bestreitung der Socinianer zeigte noch das aus seinem Nachlaß 1701 veröffentlichte collegium controversiarum etc. Vorzüglich viel Mühe wandte er an Beurteilung reformierter Lehren und Traditionen. Eine seiner frühesten Schriften gegen den niederländischen Theologen Nik. Vedelius richtete sich gegen Überschätzung des Gebrauchs der Philosophie in der Theologie bei den Reformierten, aber doch auch gegen den Vorwurf dieser gegen die lutherischen Theologen, als seien sie den Arianern, Donatisten und Monophysiten in Ausweisung aller Philosophie aus der Theologie gleich und dadurch gegen die Angriffe der Katholiken gefährlich bloßgestellt; dazu kamen Anhänge gegen Keckermann und Dumoulin (de usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis libri tres, Jena 1644 u. ö.). Ein umfangreicheres Werk über die Prädestinationslehre schrieb er zur Verteidigung seiner Inauguraldissertation (s. o.) gegen einen Marburger Theologen (nach Budde, isagoge S. 1240: Samuel Andreä) und zugleich gegen M. Fr. Wendelin in Zerbst (de aeterno electionis decreto an eius aliqua extra deum causa impulsiva detur necne, 1668 u. ö.), ferner de sacra coena sintne corpus et sanguis Christi in ea realiter praesentia? dissert., qua partis affirmativae probatio ex verbis institutionis deducta a Joannis Vorstii obiectionibus et exceptionibus vindicatur 1664. Auch solche Lutheraner, welche ihm ungerechtfertigt von der herrschenden Lehre abzuweichen schienen, suchte er mit Milde und Geduld umzustimmen, wie J. Melch. Stenger in Erfurt, welcher es den Sündern etwas zweifelhaft machen zu müssen glaubte, daß sich ohne Verlust der Seligkeit Buße und Rückfall öfter bei ihnen wiederholen können (vgl. J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche IV. V, S. 919 ff.) und welchem er die Schrift entgegensetzte: „Bericht, welchergestalt die Lehre von der Buße nützlich mit gutem Bestande nach Gottes Wort müsse vorgetragen und nach denselben mit den Zuhörern verfahren werden — auch erheischende Gelegenheit neu entstandener Schwärmereyen an den Tag gegeben, samt historischer Erzehlung derselben und was deswegen gehandelt worden" 1672 vermehrt 1675 (1676). Auch hat er, allerdings erst nach den darüber ihm entstandenen Anfechtungen, den Synkretismus Calixts öffentlich angegriffen (quaestiones theologicae inter nostrates hactenus agitatae de Syncretismo et Scriptura sacra 1679), doch ist dies ein acht Jahre früher gehaltenes Kolleg und sein Kollege Valent. Veltheim rühmt ihm nach: contra Syncretismum, ecclesiae hodiernae pestem, auditores suos optime instruxit (bei Witten l. c. p. 2071). Doch hatte er in früherer Zeit für Hornejus Dringen auf gute Werke im rechten Sinne sich schon deshalb mit erklärt, weil gerade in einer Zeit dies so not thue, wo neben anspruchsvoller Orthodoxie grobe Sittenlosigkeit etwas so alltägliches sei (vgl. Johann D. Musäus Bedenken über der unlängst entstandenen Kontrovers: „Ob gute Werke nötig seien zur Seligkeit" 1650 von ihm selbst für seinen Vater verfaßt, aber nicht durch ihn zum Druck befördert, vgl. darüber die Vorrede seiner Schrift gegen Stenger und J. G. Walch l. c. IV. V, p. 718 ff.). Schärfer tritt er gegen Paradoxieen, wie gegen Joh. Lysers (vgl. Bd XI S. 127) Verteidigung der Polygamie auf (vgl. theses de coniugio theologicae 1675). Sonst aber war er jedem vermeidbaren Streite unter den Lutheranern selbst um so mehr abgeneigt, je mehr er gerade durchschaute, daß Rechtgläubigkeit der Erkenntnis und Christlichkeit in der Gesinnung durchaus nicht notwendig verbunden seien, und daß jene ohne diese nicht in voller Integrität bestehen könne, diese aber das Wichtigste sei. Der jenaische Theolog

J. G. Walch betrachtet ihn geradezu als Vorgänger Speners, denn er habe „beständig gelehret, man könne die Theologie eines Unwiedergeborenen für keinen wahren Habitum halten, und insoweit wäre auch ein solcher, der unwidergeboren und gottlos lebte, wenn er gleich dabei orthodox wäre, kein eigentlicher Theologus und sei sein Habitus bloß natürlich" (l. c. II, S. 77). Dieselbe Gesinnung verpflichtete ihn aber auch zum Widerstand gegen die immer weiter getriebene Fixierung der lutherischen Theologie und darum gegen die Einführung des Calovschen Consensus repetitus fidei vere Lutheranae. An der ersten Admonition der sächsischen Theologen an die Helmstädtischen vom 29. Dezember 1646 hatten auch die Jenaischen noch teilgenommen (vgl. Henke a. a. O. II, 2, S. 118); als aber dann die kursächsischen in den Jahren 1650 und 1651 einen neuen sächsischen Theologentag, wie den jenaischen vom Jahre 1621, zur Aburteilung Calixts und wohl auch zur Annahme eines neuen Bekenntnisses verlangten, ließen die jenaischen Theologen es durch ihre Herzöge als billig vorstellen, daß auch nichtsächsische lutherische Theologen, „so sich der Sachen nicht teilhaftig gemacht", mit zugezogen oder doch über das neue Bekenntnis gehört werden müßten. Dadurch wurde der Theologenkonvent verhindert (vgl. Henke a. a. O. II, 2, 233 ff.). Als dann 1655 der Konsensus in geschärfterer Form von den kursächsischen Theologen vollendet und unterschrieben war, weigerten sich Musäus und die Jenenser beizutreten, da er „andern lutherischen Kirchenständen, collegiis theologicis und ministeriis gar nicht kommuniziert worden", da zwischen nötigen Glaubenslehren und Nebenfragen darin nicht unterschieden, sondern alles als fundamental behandelt sei, und da man nicht nur Lehren, sondern auch Personen verdammt habe (vgl.: Der Theologischen Fakultät zu Jehn Bedenken — vom consensu repetito und: Von dem Calixtinischen Syncretismo April 1680, abgedruckt bei Calov, Histor. syncret. p. 999–1089). Auf ihrem Widerspruch beharrten sie auch in den von 1670—72 durch Herzog Ernst den Frommen betriebenen Friedensverhandlungen. Nach dem Tode des Herzogs (gest. 1675) verbreitete man von Wittenberg aus „theologorum Ienensium errores", deren in dieser Flugschrift 93 von Joh. Reinhard zusammengestellt waren, die meisten aus Musäus' Vorlesungen. Dieser setzte ihnen auf einhelligen Beschluß der Fakultät als derzeitiger Dekan „Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen oder Kontroversien wie, was und aus was Motiven und Gründen sie — gelehret oder nicht gelehret haben, auf Veranlassung einer verleumderischen Chartecke u. s. f., 1677 (Vorwort vom 1. Sept. 1676) entgegen. (Am Anfange ein Bild des Musäus, am Schlusse Reinhards Flugschrift.) 1677 trat Calov selbst in der Fortsetzung seines systema locorum (tom. 8) gegen Musäus, den Dr. Mediator, auf. 1678 und 79 folgten noch zwei anonyme Quartbände, worin Calov den Jenensern Abfall von ihren rechtgläubigen Vorgängern vorhalten ließ oder selbst vorhielt, im Jahre 1679 auch des Musäus oben erwähnte Veröffentlichung gegen den Synkretismus, aber im September desselben Jahres ließen die jungen Herzöge eine außerordentliche Visitation über die Universität Jena ergehen, bei welcher den sämtlichen Professoren derselben, 19 an der Zahl, eine neue Verpflichtungsformel aufgezwungen wurde, durch welche sie den Satz des Kasseler Kolloquiums von 1661, der Dissens mit den calvinischen Lehrern gehe das Fundament des Glaubens nicht an, und diese könnten „ungeachtet des vorhandenen Dissensus in die Brüderschaft mit diesseitigen Theologen aufgenommen werden", als besonders „verdammlichen Synkretismus" mit jedem anderen Synkretismus abschwören mußten. (Die Verpflichtungsformel bei Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts I, S. 6 f.) Musäus, damals Rektor der Universität, soll vergebens für sich um sechs Wochen Bedenkzeit gebeten haben (Gelbke l. c. II, 56), er reagierte noch gegen diesen Sieg Calovs in einem Bedenken von 1680 (s. o.), wogegen ihm dieser schon höhnisch seine neue Verpflichtung vorhalten konnte (hist. syncret. S. 111). Als eine seiner letzten wissenschaftlichen Schriften und als zusammenfassende Darstellung seiner theologischen Prinzipienlehre ist zu nennen seine introductio in theologiam, qua de natura theologiae naturalis et revelatae, itemque de theologiae revelatae principio cognoscendi primo, scriptura sacra, agitur, Jena 1679. Er starb am 1. Mai 1681. Von Schriften, die aus seinem Nachlaß erschienen, sind noch erwähnenswert seine praelectiones in epitomen Formulae Concordiae 1701. Das [illegible] (nach Buddeus isagoge, S. 1212 von Joh. Wilh. Baier d. J., einem Enkel des Mus., Prof. in Altorf) nimmt Musäus' Gedächtnis gegen die Verdächtigungen seiner Ortho[illegible], wie sie Andreas Carolus in seinen Memorabil. ecclesiast. saec. XVII an drei Stellen ausgesprochen hatte, in Schutz. Die Schrift selbst ist deshalb wertvoll, weil sie neben der „Ausführlichen Erklärung" die einzige ist, die über des Musäus dogmatische Ansichten einen

Gesamtüberblick gewährt. Viel leistet für den gleichen Zweck auch das compendium theologiae positivae, das sein Schwiegersohn J. W. Baier d. Ä. (s. den Art.) aus gedruckten und handschriftlichen Werken des Musäus zusammengestellt hat, allerdings mit der Tendenz, seine Orthodoxie als unanfechtbar hinzustellen.

5 Das aber ist sie im Grunde auch gewesen. Zwar wird gern angeführt, er habe das Inspirationsdogma ermäßigt. Allerdings hat er als junger Mag. philos. und stud. theol. 1641 in einer disquisitio philologica de stylo novi testamenti gegen einen Hamburger M. Jak. Groß, der die Annahme von Barbarismen und Solöcismen in der heiligen Schrift für eine Blasphemie des heiligen Geistes erklärt hatte, den Satz aus-10 gesprochen: videtur autem ad argumentum ab adversario responderi posse, quod nitatur hypothesi, nondum concessa, nec satis probata, scilicet spiritum sanctum apostolis non solum res, sed ipsa etiam verba inspirasse, und es hatte sich an seine Schrift eine Polemik gegen ihn angeschlossen (vgl. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. I, S. 77 ff.). Indessen will er ausdrücklich mit jenem Ein-15 wande nicht die eigene Meinung sagen, sondern nur die Argumente allseitig erwägen, und nie hat er als Professor der Theologie anders gelehrt, „als daß die ganze heilige Schrift nicht allein der Meinung und Lehren nach, sondern auch den Worten nach vom heiligen Geist eingegeben sei" (vgl. Ausführliche Erklärung S. 29—32). Daß aber Joh. Major in Jena (gest. 1655) an Calov geschrieben habe, Musaeum magis philo-20 sophari, quam quod loquatur eloquia dei (so noch Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrh. II, 67 nach Andreas Carolus) hat schon J. W. Baier d. J. a. a. O. berichtigt und gezeigt, daß diese Bemerkung von Calov oder seinem anonymen Helfer stamme. Mit mehr Recht ist darauf hinzuweisen, daß Musäus die natürliche Theologie zu einem vollen Systeme ausgestaltet (vgl. Bd II S. 361) und sich bemüht hat, die 25 religiös-sittliche Befähigung des natürlichen Menschen positiver zu fassen und den Verlauf der conversio dementsprechend zu bestimmen. Er lehrte nämlich, daß sich der natürliche Wille in wirksamer Weise auf das geistliche Gute, aber nur als unklar erfaßtes, richten könne (Röm 9, 30 f. 10, 2) und mit Bezug auf das klar erkannte geistlich Gute wenigstens einen actus simplicis complacentiae, der sich ja auch auf Unmög-30 liches, Unerreichbares beziehen kann, zu leisten vermöge (näheres bei Luthardt, Lehre vom freien Willen 1863). Aber damit wurde doch die orthodoxe Lehre vom servum arbitrium nicht aufgegeben, sondern Ansätze bei Chemnitz sind nur weiter ausgeführt. Man mag etwa mit Tholuck (akad. Leben 2c. II, 66) vermuten: „wohl dürfte er (Musäus) auch in mancher Hinsicht sich freier geäußert haben, hätte nicht gerade die damalige Re-35 gierung so enge Schranken zu ziehen für gut befunden"; indessen darf man sich doch nicht unter Musäus einen heimlichen Aufklärer vorstellen, der seine ketzerischen Ansichten klug verborgen hätte. Was des Musäus theologische Eigenart bezeichnet, ist wesentlich dies, daß er nicht so schnell fertig ist mit der Vertretung aller Sätze des orthodoxen Systems, wie die Wittenberger, sondern daß er, mit einem feinen wissenschaftlichen Gewissen aus-40 gestattet, sich erst zufrieden giebt, wenn eine Lehre scharf begrenzt, methodisch begründet und insbesondere auf feste Grundsätze zurückgeführt ist. Daß ihm bei diesem Verfahren manche schnellfertige Verketzerung der Wittenberger mißfiel, daß er manche Differenzen für geringer ansah als sie und sich lieber bemühte, solche Gegner wissenschaftlich zu berichtigen, als sie durch kirchenpolitische Gewaltakte mundtot zu machen, ist leicht zu be-45 greifen, nicht minder aber, daß er damit den leidenschaftlichen Zorn eines Calov erregte. Das aber ist gerade das bedeutendste geschichtliche Verdienst des Musäus, daß er ohne Verleugnung oder Verkehrung des lutherischen Bekenntnisses eine Alleinherrschaft der Wittenberger Orthodoxie in der lutherischen Kirche zu verhindern gewußt hat.

(Henke †) **Johannes Kunze.**

50 **Musäus**, Peter, lutherischer Theolog, zuletzt Professor in Kiel, gest. 1671. — Litteratur: Leichenprogramm von Joh. Nik. Pechlin bei H. Witten, Memor. theolog. p. 1840—52 mit Verzeichnis seiner Schriften (erwähnt wird daselbst die Leichenpredigt, die Fr. Jessen auf ihn gehalten hat). Joh. Moller, Cimbria literata 1744, T. II, S. 565—73; W. Chr. J. Chrysander, Diptycha professorum theologiae qui in academia Julia etc. 1748, 55 p. 187—93; C. A. Dolle, Lebensbeschreibung aller Professorum Theologiä zu Rinteln 1752, Teil I, S. 275—96; F. W. Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte Bd 9 (1794) S. 321—28.

Peter Musäus, Bruder des vorigen, geboren am 7. Februar 1620, hatte zuerst, ähnlich wie sein Bruder, sechs Jahre in Jena unter Stahl u. a., dann in Helmstädt studiert und war als Schüler Georg Calixts 1648 in Rinteln angestellt, wo man damals

gemäßigte Lutheraner aus dessen Schule allen vorzog, zuerst als Professor der Philosophie, seit 1653 als ordentlicher Professor der Theologie. Als solcher nahmen er und sein Kollege Joh. Heniden als lutherische Theologen an dem Kolloquium zu Kassel 1661 teil und wurden darum für ihre Zugeständnisse vor anderen getroffen von dem ganzen Unwillen aller derer, welche, was im westfälischen Frieden politisch für die Gleichstellung und Einigung aller deutschen Protestanten trotz Kursachsens Gegenbemühungen glücklich vollendet war, durch Erhaltung und Steigerung der theologischen Differenz noch möglichst wieder zu vereiteln, sich für verpflichtet hielten. Später soll Musäus selbst durch die Übergriffe der Reformierten infolge des Kasseler Kolloquiums verletzt und dadurch Rinteln zu verlassen bestimmt worden sein. Von 1663–1665 war er Professor in Helmstedt, und 1665 ließ er sich an die neue Universität Kiel berufen, bei deren Eröffnung er als erster Prorektor die Einweihungsrede hielt. In dieser späteren Zeit äußerte er sich ungünstiger als früher über Synkretismus und Union, besonders in einem **liber I de fugiendo syncretismo iussu Christiani Alberti Ducis Holsatiae scriptus etc.** Kiel 1670. Mag ihn nun dazu weitere Erfahrung oder Anbequemung bestimmt haben, jedenfalls befriedigte er dadurch weder Reformierte noch Lutheraner, deren einer urteilte: **Musaeum in libro hoc syncretismum non impugnasse sed defendisse** (s. Moller l. c.). Von Krankheit die ganze Kieler Zeit hindurch geplagt, aber der ärztlichen Mahnung, sich zu schonen, mit dem Worte widerstehend: **professorem oportet laborantem mori**, starb er am 20. Dezember 1674. Calov sah in diesem frühen und qualvollen Tode eine verdiente Strafe für seinen Synkretismus (hist. syncret. S. 610). Seine vielseitige philosophische Bildung und Gelehrsamkeit wurde der seines Bruders sogar überlegen geachtet; die theologische Richtung beider stimmt im ganzen überein. Über seine sonstigen Schriften vgl. besonders Moller und Strieder. Zwei Briefe von ihm, das Kasseler Kolloquium betreffend, stehen in: Gel. aus alten Nachrichten gezogene Neuigkeiten, Nürnberg 1737, S. 3 ff. 11 ff.

(Henke †) **Johannes Kunze.**

Musaph s. d. A. Gottesdienst, synagog. Bd VII S. 11,31 ff.

Musculus, Andreas, gest. 1581. — Christ. W. Spieker, Beschreibung u. Gesch. d. Marien- oder Oberkirche zu Frankf. a. O., Frankf. 1835; ders., Lebensgesch. des A. M., Frankfurt a. O. 1858 (unübersichtlich u. nicht immer zuverlässig, dabei voreingenommen); L. Grote, Zur Charakteristik des A. M., ZhTh 1869, 377 ff.; G. Kawerau, Joh. Agricola, Berlin 1881; M. Osborn, Die Teufelslitteratur des 16. Jahrh., Berlin 1893; ders., Neudruck der Schrift d. M. Vom Hosenteufel (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. u. 17. Jahrh. Nr. 125); die Schriften über die Frankf. Univ., bes. Beemann, Notitia Univ. Francof. 1707, S. 88 ff., und die Schriften über die Konk.-Formel; Döllinger, Die Reformation II, 393 ff. Nach Spieker zeichnete H. Weingarten in der 2. Aufl. dieser Encykl. sein Bild, dessen Aufsatz im folgenden einzelnes entlehnt ist.

Der streitfertige Theologe aus dem Kreise der Gnesiolutheraner wurde 1514 zu Schneeberg in Sachsen geboren, von seinem Vater Johannes Meusel, Bürger und Ratsherrn der Stadt, streng und kirchlich fromm erzogen und auf der Lateinschule der Vaterstadt, an der bis 1525 der bekannte Hieron. Weller unterrichtete, vorgebildet. In Schneeberg hatte, dank der gemeinsamen Regierung der Ernestiner und Albertiner, Herzog Georg das Aufkommen evangelischer Anschauungen nicht zurückdrängen können, und seit den Verhandlungen zu Grimma, Juli 1531, leistete er auf die Mitregierung förmlich Verzicht. Gleichwohl wendete sich A. M. im SS. 1531 nach Leipzig, nicht nach Wittenberg, wo er als **Andreas Meusel Snebergensis** immatrikuliert wurde und am 21. Februar 1534 als dritter unter 8 Bewerbern die Baccalaureatsprüfung bestand. Er verdiente sich dann etliche Jahre sein Brot als Lehrer junger Edelleute in Amberg, bezog aber im SS. 1538 wieder die Universitat, und zwar jetzt Wittenberg, wo er am 18. September 1539 Magister wurde und sich bei Melanchthon wie bei Luther zum evang. Theologen vorbildete. „Ich sage es für meine Person ohne Scheu", schreibt er 1561, „daß von der Apostel Zeit her kein größerer Mann gelebt oder auf Erden gekommen sei, . . . als eben Lutherus, und wohl zu sagen, daß Gott alle seine Gaben in diesem einigen ausgegossen habe. Wer da will, der halte der alten Lehrer und des Luthers Gaben, Licht Verstand und Erkenntnis in geistlichen Sachen gegeneinander, so wird er augenscheinlich befinden, daß so großer Unterschied sei zwischen den lieben alten Lehrern und Luther, als zwischen der Sonne und des Mondes Scheine" (Spieker, A. M. S. 7). Als Magister verheiratete er sich, wohl mit der Schwester von Joh. Agricolas Frau, als dessen „affinis" er in den Quellen mehrfach bezeichnet wird (CR IV 865; VI 111; Spieker S. 310). Da jem

hatte er es auch zu danken, daß er im WS. 1541 an der Frankfurter Universität Beschäftigung fand; zugleich bekam er einen Predigerposten an der Franziskaner- (Unter-) Kirche daselbst. Er stand hier auf Seite des Alesius in dem ärgerlichen Streit mit Christoph v. d. Straßen, der den accessus ad publicas meretrices in Schutz genommen hatte. Als Alesius über dieser Sache Frankfurt verließ, da wünschte auch M. fortzugehen, und jener empfahl ihn warm für ein Predigtamt in Nürnberg: er habe außer der Schwägerschaft nichts „Islebianum" an sich, sei ein nicht nur stimmbegabter, sondern auch beredter Prediger, affert meditatas conciones (Spieker S. 319); und auch Melanchthon empfahl ihn als den ingeniosus Mysnensis, quem concionibus idoneum arbitrarer (CR IV 865). Aber Agricolas Einfluß hielt ihn in Frankfurt fest. Es stand traurig um die theol. Fakultät daselbst. Drei Lehrstühle sollten besetzt sein durch den Ordinarius, einen zweiten Doct. Theol. und einen dazu geeigneten Geistlichen (Visitation der Univ. vom 9. Sept. 1540); es waren aber nur der Pfarrer Joh. Ludecus und M. vorhanden, und keiner von beiden war Doct. theol. Joachim II. forderte daher zu Anfang des Jahres 1546 Konr. Cordatus in Stendal, der Wittenberger Doktor war, dringend auf, nach Frankfurt zu fahren, um dort diese beiden zu promovieren. Melanchthon redete ihm zu, der Bitte zu folgen, und setzte ihm sogar die Thesen auf, über die er die Doktoranden disputieren lassen könne (CR VI 25. XII 539, vgl. VI 107). Cordatus trat auch die Reise an, erkrankte aber unterwegs über der Kälte des Winters, konnte nicht weiterfahren und starb bald darauf (Bindseil, Supplementa S. 363). Da mußte der Zerbster Superintendent Theodor Fabricius, gleichfalls Wittenberger Doktor, eintreten und die Promotion vollziehen (bei Becmann, Notitia p. 88 ist der Name entstellt: Theod. Franciscus, „cujus tamen nulla hactenus alia vestigia videre licuit"). Inzwischen war aber M. durch Thesen, die er selbst aufgesetzt hatte, mit Ludecus in Streit geraten und hatte zugleich Melanchthon und die ganze Wittenberger Theologie angegriffen: über die Lehre vom Fasten, über die Taufe Johannis und über den Begriff der Buße (gegen These 10 CR XII, 540). Melanchthon verdroß dies Vorgehen seines Schülers sehr; er suchte ihn in längerem Schreiben (12. April 1546) zu belehren und zu beschwichtigen, sendete auch der Frankfurter Universität eine Darlegung de vocabulo poenitentiae ein (CR VI 104 ff. 108 ff.). Das Verhältnis des M. zu Melanchthon blieb seitdem getrübt. Ludecus wurde als Nachfolger des Cordatus nach Stendal berufen, M. rückte in seine Ämter als Pfarrer an der Oberkirche und als Ordinarius der theol. Fakultät ein, wurde jetzt auch zum Rektor der Universität gewählt. Lange Zeit hindurch war er der einzige theolog. Docent; erst 1564 wurde Christoph Körner (Cornerus) neben ihm zum Professor der Theologie bestellt und auch die dritte Professur wieder in Erwägung genommen (P. Reh, Die allgem. Statuten der Univ. Frankfurt, Breslau 1898 S. 87). So war M. ein wichtiges, hochangesehenes Glied der Universität; 1572 wurde er bei der Reformation der Universität zu einem der Inspektoren ernannt, welche die übrigen Professoren in der Absolvierung der vorgeschriebenen Lektionen zu überwachen hatten (Reh, Die Fakultätsstatuten, Bresl. 1900 S. 85). Auf seine Anregung wurde das Konvikt der Studenten, die Mensa communis, aufgerichtet, vgl. seine Oratio de dignitate et necessitate Academiarum, 1573. Kurfürst Johann Georg ernannte ihn noch kurz vor seinem Tode zu einem der Visitatoren der Ökonomie der Universität (Akten der Frankf. Univ. im Breslauer Univ.-Archiv). Auch in der Kirche stieg er zu höheren Würden auf, indem er nach Agricolas Tode Generalsuperintendent der ganzen Mark wurde (Solemnia anni secularis. Francof. 1606 L 2[b]).

Sein Leben war ein unablässiger Kampf; das lag in den Verhältnissen — und auch in seiner Natur. Sein Amt verwickelte ihn in fortgesetzten Streit: erst mit einem katholisch gesinnten Gegner Paul Crenäus, dann (s. oben) mit Ludecus. Dann erregte ihn das Interim, das er trotz Agricola bekämpfte. In dem nun folgenden Kampf um die Osiandersche Lehre von der Rechtfertigung fand er sich mit Agricola wieder zusammen — doch scheint nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, M. der Verfasser der märkischen Konfession von 1552 wider Osiander gewesen zu sein, sondern Agricola selbst (vgl. Kawerau, Agr. S. 301; Festschrift für Köstlin S. 80; StKr 1901, 137). Als ferner der in Königsberg unleidlich gewordene Stancaro jetzt nach Frankfurt kam, geriet M. sofort mit ihm in Konflikt; beide mußten vor Joachim in Berlin im Herbst 1552 über Christi Mittleramt disputieren, Agricola fungierte als Schiedsrichter und gab M. Recht. (Vgl. Kawerau, Agr. 306 ff. dazu auch den Brief Bindseil, Suppl. p. 151, der von 1552, nicht 1556 ist.) Als Friedrich Staphylus, der einst mit M. zusammen in Wittenberg studiert hatte, nach seinem Abfall zur katholischen Kirche sein Aufsehen erregendes, gehässiges Buch

Theologiae M. Lutheri trimembris epitome, Coloniae 1558, ausgehen ließ, und in diesem Bl. G 3ᵇ auch M. angriff als Vertreter „valentinianischen“ Irrtums, weil er „ex sententia Lutheri“ im Streit mit Stancaro gelehrt habe, quod Christus etiam passus sit secundum divinam naturam, so antwortete M. flugs: Responsio ad virolentum et maledicum scriptum Frid. Staphyli (1558): es sei erlogen, weder Luther noch er hätten so gelehrt; und er formulierte jetzt seine Meinung folgendermaßen: Hoc crucifixum est, quod incarnatum est . . . divinitatem vero servavit impassibilem. Aber Staphylus replizierte in seiner Defensio pro trimembri theologia M. Lutheri (2. Aufl. Meißen 1560) und fertigte ihn hier scharf (Bl. K 6ᵇ bis M 6) durch den Nachweis ab, daß M. 1553 selbst ein Schriftchen hatte drucken lassen, das als Luthers Lehre den Satz enthielt: non tantum humanam naturam, sed etiam divinam, seu verum Deum pro nobis passum et mortuum. Auch plauderte Staphylus hier aus, M. habe sich vergeblich bemüht, von der Frankfurter Universität das Zeugnis zu erhalten, daß er nicht so gelehrt habe, wie ihm St. jetzt vorgerückt hatte. So verlief diese Kontroverse unglücklich für M., und nur der allgemeine Unwille der Evangelischen gegen den Konvertiten, gegen den jetzt alle Richtungen vereint zu kämpfen hatten, kam ihm zu Hilfe. Gegen St. hatte M. noch Melanchthon emphatisch als das unicum Germaniae et ecclesiae Christi lumen in Schutz genommen, und ihn mit Luther vereint als die viri pietate et vera coelestis doctrinae cognitione praestantissimi gepriesen.

Aber daß Melanchthons Judicium in der Sache des Stancaro nicht unein geschränkt M. und Agricola Recht gegeben, und daß jener abgelehnt hatte, nach Berlin zu kommen und selber neben Agricola das Schiedsrichteramt zu üben, hatte doch hier verstimmt und half den mehrere Jahre andauernden Kampf von Agricola und M. gegen den Philippismus in der Mark vorbereiten. Hatte Agricola diesen vor allem gegen seinen Berliner Kollegen Propst Buchholzer, zu führen, so M. gegen den begeisterten Philippisten Abdias (Gottschalk) Prätorius in Frankfurt, der ein um so gefährlicherer Gegner war, als er durch seine Gewandtheit die Zuneigung Joachims sich erwarb und um seiner Sprachkenntnisse willen diesem auch für diplomatische Sendungen sehr nützlich war. Streitgegenstand wurde die Formel des Frankfurter Rezesses: Nova obedientia est necessaria, das „Muß“ der guten Werke (vgl. Bd I S. 253, Bd XII S. 90). 1558 brach der Streit aus, von M. in Heftigkeit auf der Kanzel begonnen und dann auch in Streitschriften, die in den nächsten Jahren hin und her flogen, eifernd fortgesetzt. Schien der Kurfürst 1560 Lust zu haben, durch ein Friedensmandat die Gegner zur Ruhe zu verweisen, so brachte doch der bald neu entbrannte Kampf noch heftige Schwankungen mit sich: im Februar 1562 gab Prätorius seine Sache verloren und entwich aus der Mark, aber Buchholzer führte so kräftig seine Sache weiter und wußte namentlich Agricola so wirksam anzuklagen, daß momentan der Philippismus bei Joachim siegte und Prätorius triumphierend nach Frankfurt zurückkehren konnte (April 1562). Aber ein Jahr darauf war völliger Stimmungswechsel bei Hofe eingetreten, der Philippismus war definitiv erlegen (April 1563). Als dann Agricola starb (1566), fiel M. die Führung im Lande im Sinne eines scharfgespannten antimelanchthonischen und anticalvinistischen Luthertums zu. In den Jahren 1571 und 75 läßt M. drei Schriften über das Abendmahl ausgehen — seine Antwort in den kryptocalvinistischen Wirren, 1577 folgt eine „Widerlegung der Calvinisten“. Schon 1552 hatte er in seinem „Enchiridion sententiarum ac dictorum“ Zeugnisse aus den Schriften der Alten zu Gunsten der lutherischen Lehre gesammelt, und ebenso 1555 in seinem „Catechismus . . . der heil. alten Lehrer nach Ordnung der Hauptstücke des Katechismus“ den Nachweis versucht, daß Luthers Lehre alt, die römische aber zwischeneingekommen sei. Joachim II. beauftragte ihn, für ein brandenburgisches Corpus doctrinae aus Luthers Werken ein Lehrbekenntnis zusammenzustellen. Noch kurz vor seinem Ende hatte jener im Dezember 1570 M. zu sich nach Berlin entboten, um mit ihm und den Hofpredigern Georg Cölestin und Paul Musculus (einem jüngeren Bruder des A. M.) über diese Arbeit zu beraten; M. wurde so Zeuge der letzten Lebenstage des Kurfürsten, hielt ihm auch am 26. Januar 1571 die Leichenpredigt im Berliner Dom. Johann Georg nahm die Arbeit wieder auf: sie erschien 1572, neben der Conf. Aug. und dem kl. Katechismus jene große Lehrschrift enthaltend (vgl. Bd IV S. 296, 30). M. ließ dann noch 1577 unter dem Titel „Thesaurus. Hochnützlicher teurer Schatz und Gülden Kleinod . . . aus den Büchern . . . Lutheri zusammengebracht“ einen Auszug aus Luthers Schriften folgen, der besonders „in allen Anfechtungen, Streit und Kampf des Gewissens“ Trost und Belehrung bieten sollte, aber

doch nach des M. Sinn auch der kräftigen Polemik gegen allerlei Ketzerei nicht entbehrt. Wir finden M. ferner im Juni 1576 mit seinem Kollegen Körner (Cornerus) auf dem Torgauer Konvent bei den Beratungen über das Torgische Buch und im Frühjahr 1577, wieder zusammen mit Cornerus, in Kloster Bergen bei der endgiltigen Redaktion der Konkordienformel als Vertreter der kurbrandenburgischen Kirche beteiligt (Bd X S. 741 f.), die nunmehr fest auf dem Boden der hier fixierten lutherischen Lehre stand.

Auch in der eignen Gemeinde gab es für ihn manchen Kampf. Vor allem mit dem Magistrat, über das Recht, die Diakonen (Kapläne) anzustellen und zu entlassen, das beide Teile für sich beanspruchten, über Änderungen in der Liturgie und an der Ausstattung der Kirche; Schule und Hospital gaben gleichfalls Anlaß zu Kompetenzstreitigkeiten. Wiederholt mußte der Kurfürst eingreifen und diese Streitigkeiten schlichten. M. verbitterte diese Kämpfe, bei denen er oft gute kirchliche Interessen (bessere Besoldung der Geistlichen, Verwendung des Kirchengutes für kirchliche Zwecke u. dgl.) wahrnahm, durch seine Heftigkeit und durch die Gewohnheit, seine Klagen alsbald auf die Kanzel vor die Gemeinde zu bringen. Kämpfte er dabei auch oft für seine eigne materielle Lage und zur Befriedigung seiner Baulust, unter Berufung auf seine alten treuen Dienste, und daß er sich in jungen Jahren bei ihnen abgearbeitet, so gab er doch von dem, was er so erlangte, gern und reichlich den Armen und den Studierenden, die er oft über Vermögen unterstützte; seine Witwe — seine zweite Frau — hinterließ er in Armut. Vor allem aber war es die Not der Kirche und derer, deren Mutter die Kirche sein soll, deren er sich eifrig, freilich nicht ohne Leidenschaftlichkeit, angenommen hat. Der Magistrat dagegen klagte über das herrische Wesen des Pfarrers, der gern mit einem Fuß in der Kirche, mit dem andern im Rathaus stehen wolle, und beschwerte sich über zahlreiche Äußerungen in M.s Predigten, in denen er ihn beleidigt habe: „Der Teufel hausieret überall, ganz besonders aber auf dem Rathause"; die Bürgermeister sollten zum Teufel gehn, und die Gemeinde solle Gott bitten, daß dies Regiment bald ein Ende nehme u. dgl. Aber M. fand an Joachim sicheren Rückhalt und einen Verteidiger, der schließlich durchsetzte, was M. beanspruchte. Dies Vertrauen seines Landesherrn benutzte M. aber auch zur Förderung wohlthätiger Institute, zur Stiftung von Stipendien und zur Unterstützung armer Studenten. In seinem Amte schonte er sich nie; er predigte in der Regel wöchentlich zweimal, und nie unter 2 Stunden. Er machte häufige Inspektionsreisen, nicht selten zu Fuß. Nach Luthers Vorbild ist er geneigt, in jedem Gegner gleich den bösen Feind selbst zu sehen, der ihn zum Kampf herausfordert. In allen Sünden und Unsitten der Zeit treten ihm die verschiedenen Teufel vor Augen, die das Christenvolk verführen und verderben. Mächtig erhebt er sich als Vertreter alter einfacher Sitte 1555 gegen die von den Landsknechten verbreitete Mode der geschlitzten Pluderhosen in der Schrift: „Wider den Hosenteufel", der aus dem allerhintersten Ort der Hölle, aus dem Hofgesinde des Teufels komme (vgl. über diese Schrift auch eine Augsburger Flugschrift von 1558, in Bibl. d. Stuttgarter litt. Vereins 217, 173 f.). Wenige Jahre vorher (1551) hatte ein Schlesier, Matthäus Friedrich, „wider den Saufteufel" geschrieben und damit einen neuen Litteraturzweig geschaffen, in dem sich kraftvoller Predigtton mit volkstümlicher drastischer Sittenschilderung und anschaulicher Erzählung abschreckender Beispiele verband; diese Art fand großen Beifall. M. nahm diesen Gedanken auf. 1556 nahm er in der Schrift „Vom Gotslestern" den „Fluchteufel" und 1556 (neue Aufl. 1561) auch den „Eheteufel" aufs Korn. Es folgte 1561 die Schrift „Von des Teufels Tyranney in den letzten Tagen". Besonders gern schildert er sonst die letzten Dinge, Tod und Gericht, ewige Verdammnis und ewige Seligkeit: „Vom Himmel und der Hellen" 1559, mit scharfem Kampfe wider den rohen und sicheren Haufen, der die ewige Pein für Märlein erklärt und einwendet, es wäre wider Gottes Gerechtigkeit, Zeitliches mit Ewigem zu bestrafen; ferner „Vom jüngsten Tage" 1557, „Bedenke das Ende" 1572. Aber auch dem Wucher und Geiz gilt seine Strafpredigt (1579), dem „itzt regierenden Epicuro" (1569); er schreibt aber auch ein lateinisches Gebetbuch, Passionsbetrachtungen, über rechten Gebrauch des Abendmahls u. dgl. Spieker hat 16 Schriften aufgezählt; das Verzeichnis ist aber nicht vollständig. Einzelne derselben fanden noch im 17. Jahrhundert neue Auflagen; seine Leichenpredigt auf Joachim II. hat Spieker S. 111 ff. wieder abgedruckt. Seine praktischen Arbeiten zeigen neben seinem heiligen, aber leicht maßlosen Eifer eine derbe und drastische, dabei nicht geistlose Volkstümlichkeit.

Nachdem er schon 1576 schwer erkrankt war, aber noch einmal wieder seine Geschäfte, auch seine Dienstreisen, hatte aufnehmen können, kehrte er im Juni 1581 von einer Synode in Nauen krank nach Frankfurt zurück, und kam nicht wieder zu Kräften; am

29. September ging er heim. Sein Sohn Johannes, den der Vater als Prediger in der Lebuser Vorstadt angestellt hatte, wurde ein Opfer des katholisierenden Konsekrationsbegriffs Joachims (vgl. ZhTh 1849, 168 ff.). Er hatte 1568 bei der Austeilung des Abendmahls Wein verschüttet und mit dem Fuße den vergossenen Wein am Boden zu verdecken gesucht: vergeblich hatte M. schriftlich für seinen Sohn bei dem erzürnten Kurfürsten Fürbitte eingelegt, vergeblich auch persönlich ihn zu entschuldigen gesucht: Joachim fürchtete das „geschändete Blut" Christi und meinte noch sehr gnädig zu sein, als er den Missethäter nur Landes verwies. Eine Tochter heiratete erst den Frankfurter Professor Andreas Prätorius, dann den Professor, späteren Superintendenten in Soran Joachim Garcäus. — Ein Bild des A. M. findet man in Fortges. Sammlung 1741 und bei Spieker.

G. Kawerau.

Musculus, Wolfgang — (Müßlin, Meußlin), 1497—1563. — Als Quellen sind zu betrachten: Seine eigenen Schriften, 9 Fol.-Bände (Verzeichnis bei Leu, Helvet. Lexikon); Sammlung seiner Briefe auf den Stadtbibl. von Zofingen, Bern und wohl auch Straßburg. Gedruckte Briefsammlungen aus der Reform.-Zeit, u. a. im Corp. Ref.; W. Musculus Dusanus, Diarium itineris, Originalhandschr. auf der Berner Stadtbibl., abgedruckt bei Kolde, Analecta Lutherana, welche auch noch andere Dokum. u. Nachrichten enthält. Historia vitae et obitus Dr. W. Musculi per Abrahamum Musculum filium, enthalten in Synopsis festal. concionum, ed. 1595 zu Basel durch einen Sohn des letztern. Auszüge aus allerlei gedruckten Büchern, Noten zum Leben des W. Musc. aus den MSS des Sohnes Abrah., Berner Stadtbibl. MSS XII, 96. — An Litteratur ist zu vergleichen: 1. Biographien (außer der bereits erwähnten Historia vitae): Helvetiens berühmte Männer, v. Pfenninger u. Meister I, 144—156; Adam, vitae, 367—389; L. Grote, W. Musc. ein biogr. Versuch, Hamb. 1853; W. Th. Streuber, W. Musc., ein Lebensbild im Bern. Taschenbch. 1860 (woselbst genaue Litteraturangaben bis 1860). ADB Bd 23, S. 95, 96. S. Bern. Biogr. II S. 491 ff. 2. Werke und Schriften zur Reformationsgeschichte, insbes.: Fischer, Disput. und Reform. in Bern S. 549 ff. Be. 1828; Heß, Lebensgeschichte des Hch. Bullinger, 1828/29; Tillier, Gesch. des Freistaates Bern; die Haller-Müslin Chronik; Ad. Fluri, Die Bern. Schulordnung von 1548, in Mt der Gesellsch. für deutsche Erziehungs- und Schulgesch. v. Kehrbach, Jahrgang XI, Heft 3; E. B. Hundeshagen, Konflikte des Zwinglianismus, Luthertum und Calvinismus in der Berner Landeskirche v. 1532—1588. Bern 1842; Stieve, Die Einführung der Reform. in der Reichsstadt Donauwörth, SMA, hist. Klasse, 1884, S. 387, 415 ff.; Gindeln, Quellen zur Gesch. d. Böhm. Brüder: fontes rer. Austriacarum. Dipl. c. acta Bd XIX (giebt über die Beziehungen des Musc. zu den Protestanten in Böhmen und Polen Auskunft); Blösch, Geschichte der Schweiz. Reform. Kirchen, Bd I; Fluri, Bern. Taschenbuch 1897, S. 239 ff.

I. Wolfgang Musculus Dusanus, wie er sich nannte, wurde am 8. September 1497 als Sohn eines Küfers in Dieuze in Lothringen geboren. Obschon seine Eltern arm waren, thaten sie ihr möglichstes, dem begabten und lernbegierigen Knaben in der Stadtschule und den bessern Schulen der Nachbarschaft eine ordentliche Bildung zu teil werden zu lassen. Als fahrender Schüler durchstreifte er, wie viele Zeitgenossen, singend und bettelnd die Welt, wobei es ihm gelang, seine Bildung zu vervollkommnen. Längere Zeit verweilte er in Rappoltsweiler, Colmar und Schlettstadt, an welch letzterem Orte er namentlich von dem deutschen Humanismus mächtig angeregt wurde. Mit 15 Jahren wurde Musculus um seiner schönen Stimme willen in das Benediktinerkloster bei Lixheim gelockt. Hier fand er die heißersehnte Gelegenheit, sich in die Schriften der Alten, insonderheit Ovids, zu vertiefen und sich der Pflege der Musik auf der Orgel hinzugeben. Mit dem 20. Jahre begann er das Studium der Theologie. Da er eine besondere Gabe der Beredsamkeit verriet, übertrug man ihm bald die Predigt im Kloster und den zum Kloster gehörenden Parochialkirchen. Die Mahnung, die ihm ein älterer Mönch hierfür ans Herz legte: Si bonus vis fieri concionator, da operam ut bonus fias biblicus, hat er zeitlebens treulich befolgt. Im Jahre 1518 lernte er im Kloster Luthers Schriften kennen, und wurde alsbald ein entschiedener Verteidiger der neuen Lehre. Dadurch zog er sich, obschon sein Eintreten für Luther nicht ohne Eindruck blieb, die Feindschaft einflußreicher Persönlichkeiten zu, so daß sein Verweilen im Kloster je länger je mehr zur Unmöglichkeit wurde. Trotzdem wählte man den lutherisch Gesinnten zum Prior, aber gerade diese Wahl zeitigte in ihm den Entschluß, das Kloster zu verlassen. Er entfloh, mit Vorwissen des Priors, 1527, nachdem er 15 Jahre im Kloster zugebracht hatte, und heiratete die Nichte seines Priors, Margaretha Barth. Damit hatte er seinen Bruch mit Kloster und Kirche dokumentiert. Freilich hatte er damit auch seine sorgenfreie Existenz mit einer unsicheren sorgenvollen vertauscht. Seine Frau mußte sich als Magd im Hause des Stuar-

burger Pfarrers Theobald Niger verdingen, und er selbst arbeitete als Weber. Endlich fand er Verwendung als Hilfsprediger im Dorf Dorlitzheim und nachher 1529 in Straßburg als Diakon am Münster unter Matth. Zell. Die Straßburger Zeit war für ihn von größter Bedeutung. Nicht nur konnte er hier durch die Erlernung des Hebräischen und durch den Besuch der Vorlesungen seine theologische Ausrüstung vervollständigen, er trat auch den beiden Reformatoren Capito und Bucer näher, wodurch er später, ganz abgesehen von dem persönlichen Gewinn des Umganges, in besonderem Maße befähigt wurde, derjenigen Kirche zu dienen, auf welche diese beiden Männer einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hatten, der Kirche Berns. Als reformierter Geistlicher wirkte er auch in der Umgebung von Straßburg. Im Dorf Dossenheim gelang ihm die Abschaffung der Messe und die Einführung des reformierten Gottesdienstes.

II. Im Jahr 1531 wurde Musculus durch Vermittelung des Rates von Straßburg als Nachfolger des Urban. Rhegius an die Heilig-Kreuz-Kirche in Augsburg berufen, aber da ihm die Last des Amtes und die Schwierigkeit der Aufgabe mitten in den noch nicht völlig entschiedenen Kampf um die Einführung der Reformation einzutreten, fast unüberwindliche Bedenken einflößten, so ging er mehr gezwungen als freiwillig. In stiller bescheidener Weise wirkte er nun für die Reformation, und er durfte es nicht nur erleben, daß schon nach 6 Jahren auch die Domkirche den Protestanten übergeben wurde und der Sieg der Reformation gesichert war, sondern es gelang ihm auch, durch seine Milde und Versöhnlichkeit die ultraradikalen baptistischen Schwärmer, von denen einzelne verhaftet worden waren, zu gewinnen. 1537 wurde er zum ersten Pfarrer am Dom befördert. Mit seiner Hauptaufgabe, der Predigt, nahm er es äußerst gewissenhaft, indem er den Text zuerst aufs gründlichste exegetisch bearbeitete, und dann im engen Anschluß an diese Vorbereitung das aus der Schrift herausgegrabene Edelmetall in eine klassisch vollendete Form goß. Aus diesen Studien gingen verschiedene Kommentare zu einzelnen Büchern des AT und NT hervor. — Weit wichtiger und kirchengeschichtlich bedeutsam ist nun seine intensive Teilnahme am Unionswerk und den Verhandlungen zwischen den Wittenbergern und den Oberdeutschen, wozu er vom Magistrat von Augsburg abgeordnet worden war. Er war aber auch durch seine bisherige Entwickelung und sein persönliches Interesse der gegebene Vertreter Augsburgs und der oberdeutschen Anschauungen. Am eifrigsten hatte Bucer von jeher die Anbahnung einer Versöhnung zwischen den streitenden Brüdern betrieben, freilich ohne dauernden Erfolg. Luther konnte ein tiefes Mißtrauen gegen Zwingli nicht los werden, und deshalb war ihm alles verdächtig, was von dieser Seite kam, selbst auch diejenigen, welche nur ihre persönliche Hochachtung für den Zürcher Reformator ausdrückten. Um so mehr sahen sich die Oberdeutschen genötigt, bei aller Geneigtheit zur Union, Zwinglis Person vor Verunglimpfung und seine Anschauungen vor Mißverständnis zu schützen. Als Luther 1534 in diesem Sinne an die Frankfurter geschrieben, und Zwingli, weil „er seine Glaubenslehre nicht auf die klaren Aussagen der hl. Schrift, sondern auf eigene Einbildungen gegründet habe", unter die Schwarmgeister gezählt hatte, traten Bucer, Musculus, Frecht (Ulm) und Myconius offen für Zwingli auf, während Osiander, Amsdorf und Brenz ebenso entschieden, nur weniger maßvoll, Luthern zustimmten. Bucer und Capito setzten ihre Einigungsversuche fort. Sie baten 1535 die Zürcher, Luther nicht zu reizen, und in der That zeigte sich in der Schweiz Bereitwilligkeit zu einem Entgegenkommen. Die I. helvet. Konfession von 1536 sollte den lutherischen Glaubensbrüdern den Beweis bringen, daß die Schweizer weder Wiedertäufer noch Schismatiker, sondern gute Christen seien, mit denen man ohne Gewissensbedenken übereinkommen könne. Auf Grund derselben veranstaltete Bucer 1536 eine Zusammenkunft nach Eisenach zur Besprechung der Streitpunkte, aber die Schweizer Städte lehnten im letzten Augenblicke ab und sandten statt der Abgeordneten ihre Bekenntnisschrift. Die süddeutschen zwinglisch gesinnten Städte beteiligten sich hingegen, und Musculus nahm als Vertreter von Augsburg an der Besprechung teil, welche statt in Eisenach in Wittenberg stattfand und deren Ergebnis die Witt. Konkordie war. Des Musculus oben erwähntes Tagebuch giebt über die Verhandlungen genaue Auskunft. Er und sein Begleiter Bonifacius Lycosthenes (Wolfhardt) hatten vom Rat Auftrag, alles zu vermeiden, was eine Einigung erschweren könnte, und obschon Musculus seinerzeit den Bucer vor einer Einigung um jeden Preis gewarnt hatte, suchte er soweit als möglich entgegen zu kommen und gab des Friedens halber seine tetrapolitan. Ansichten vom Abendmahl auf. Nach Beendigung der Verhandlungen (29. Mai) besuchte er den Luc. Kranach und zog dann heim, wo er die Annahme der Konkordie ohne Mühe durchsetzte.

Aber der Kompromiß befriedigte niemanden. Die Äußerung Bucers, die Zwing-

lianer seien einverstanden, machte Luthern das Abkommen verdächtig, und diese nahmen es auch nicht an, trotz der Empfehlung des Myconius. Mußte dieser doch auch zugestehen, „die Wahrheit werde hier mit seltsamen Worten gelehrt“! Musculus hielt sich zunächst gewissenhaft an die Konkordie, aber als er sie von allen preisgegeben sah, nahm auch er seine frühere Position wieder auf, die er dann später in seiner „Confessio de sacramento corporis et sanguinis dominici begründete. Ebenso erfolglos war seine Teilnahme an dem 1540 in Worms begonnenen und 1541 in Regensburg fortgesetzten „Religionsgespräch“ evangelischer und katholischer Theologen. Das von Musculus als einem der bezeichneten Notarien geführte Protokoll ist noch in Bern vorhanden. Zwei Predigten, die er hier über die Messe hielt (später gedruckt), verursachten eine Fehde mit Dr. Cochläus, aus der 1545 die Gegenschrift „Anticochlaeus“ hervorging. Im Jahr vorher hatte er, von Augsburg auf die Bitte der Donauwörther um einen Lehrer abgeordnet, in dieser Stadt die Reformation eingeführt, und in dieser Zeit für sie einen lateinischen Katechismus geschrieben.

Trotz dieser intensiven kirchlichen Thätigkeit fand Musculus genügend Zeit zu theologischer Beschäftigung. Er erlernte jetzt noch das Griechische und das Arabische, und veröffentlichte Übersetzungen von Schriften und einzelnen Stücken der griechischen Väter, u. a. Kommentare des Chrysost. zu den paulin. Briefen, Schriften des Basilius und Gregor von Nazianz und des Athanasius. Ohne es zu ahnen hatte er damit die Grundlagen für seine spätere umfassende Wirksamkeit in Kirche und Schule von Bern gelegt.

Unerwartet rasch nahm seine gesegnete Thätigkeit in Augsburg ein Ende. Das Augsburger Interim von 1548 wurde vom Kaiser auch der Stadt Augsburg aufgenötigt. So lange noch evangelischer Gottesdienst bestand, und die evangelische Bevölkerung täglich Trost und Stärkung begehrte, harrte Musculus unerschrocken auf seinem Posten aus, obschon seit dem Einzug des Kaisers der evang. Kultus nur noch geduldet wurde, und Musculus den ärgsten Beschimpfungen, ja thätlichen Beleidigungen ausgesetzt war. Am 26. Juni wurde der Widerstand des Rates gegen das verhaßte Interim gebrochen, und an demselben Tage legte Musculus, nachdem er erfolglos schriftlich und mündlich protestiert hatte, sein Amt nieder. Als heimatloser Mann verließ er noch am gleichen Abend die Stadt, sein Weib und seine 8 Kinder, um in der Fremde Asyl und Brot zu suchen.

Über Lindau und Konstanz reiste er dahin, wo der Arm des Kaisers nicht mehr hinreichte, in die Schweiz, und zwar zunächst zu seinem Verleger, Buchdrucker Herwagen in Basel. Mittlerweile war ihm seine Familie nach Konstanz nachgereist und Musculus eilte ihr dorthin entgegen. Hier predigte er noch am Tage vor dem verräterischen Überfall der Stadt durch spanische Truppen über Jo 6, 66–69, im Blick auf das Interim. Natürlich war hier seines Bleibens nicht. Noch während des Sturmes verließ er die Stadt und floh nach St. Gallen zu Vadian, und von da weiter nach Zürich, wo sich Bullinger und Pellikan des schwergeprüften Mannes in der edelsten Weise annahmen. Im Hause des nach Bern berufenen Joh. Haller, der sich eben zur Abreise rüstete, fand er vorübergehend eine Heimat. Durch Ochin ließ ihn Erzbischof Cranmer, wie andere vertriebene Pfarrer, nach England einladen, aber er lehnte ab. Mit Korrekturen für die Buchhändler Herwagen und Froben suchte er sich etwas zu verdienen, um nicht ganz seinen Zürcher Freunden zur Last zu fallen. Die übrige Zeit verwendete er auf Privatstudien. Endlich, nachdem er dreiviertel Jahre lang ohne Anstellung gewesen war, verschaffte ihm sein in Bern hochangesehener Freund Haller, der während 1545–47 sein Kollege in Augsburg gewesen war, die Stelle eines Professors der Theologie in Bern, Februar 1549. Freilich erschien es dem Rat nicht ganz unbedenklich, ihn kommen zu lassen. Trotz des kleinen Gehaltes von kaum 150 Gulden nahm Musculus den Ruf mit Freuden an.

III. Joh. Haller war nach Bern berufen worden, um die Rekonstituierung der durch Parteikämpfe zwischen zwinglisch und lutherisch Gesinnten und später zwischen Zwinglianern und Calvinisten geschwächten und zerrissenen Berner Kirche durchzuführen. Innerhalb eines Jahrzehnts hatte diese Kirche zwei Krisen erlebt. Der Anschluß der bernischen Theologen an Zwingli war naturgemäß gewesen, aber durch die Unionsbestrebungen unter den Protestanten, denen die politisch weitsichtige Regierung Berns ein großes Interesse entgegenbrachte, und den starken Einfluß Bucers in Bern erhielt eine lutherische Strömung so sehr Oberwasser, daß das friedliche Verhältnis zu den übrigen reformierten Schwesterkirchen gefährdet war. Freilich zögerte die Regierung, sobald sie zur Einsicht gelangte, nicht, diesen Fremdkörper auszustoßen, und die Anhänger der lutherischen Abendmahlslehre, soweit sie sich nicht freiwillig unterzogen, zum Teil sogar zu vertreiben. Aber nun drohte ihr ein weit gefährlicherer Konflikt mit dem der Bernischen Kirchenwesen direkt an

zuwiderlaufenden Calvinismus, und nur mit unendlicher Mühe konnte ein offener Bruch verhindert werden. Am meisten zur Versöhnung dieser Gegensätze zwischen Zwinglischer und Calvinischer Auffassung in der Schweiz trug Heinrich Bullinger und seine Schule bei, und zu diesem Bullingerschen Kreise darf man auch Haller und Musculus zählen. 5 Haller sollte eben nach den Intentionen der Regierung in diesem vermittelnden Sinne wirken, und er wählte sich als Mitarbeiter den Musculus, dem er seiner Zeit das Versprechen abgenommen hatte, daß er, falls er einmal weichen müsse, nirgends anders als bei ihm seine Zuflucht suchen wolle. Die Dankbarkeit gegen Haller und die in Bern gefundene Hilfe veranlaßten ihn ehrenvolle Berufungen (im August 1551 nach England zur 10 Ersetzung Bucers, nach Straßburg, nach Neustadt an der Donau durch den Pfalzgrafen Ottheinrich, an die Universitäten Marburg und Heidelberg, und schließlich wieder nach Augsburg) abzulehnen und Bern treu zu sein bis zu seinem Tode (30. August 1563).

Musculus war in der That besonders geeignet, die ihm übertragene Aufgabe als Professor der Theologie und mit Haller gewissermaßen als Leiter der Kirche zu lösen. Obschon er 15 an schöpferischer Originalität nicht an die älteren Reformatoren heranreichte, so befähigten ihn dafür seine außerordentlichen Kenntnisse der Sprachen und der Theologie sowie namentlich seine klare tiefgründige Exegese in hohem Maße dazu, als Lehrer die heranwachsenden Geistlichen in die Wahrheit einzuführen und ihnen das Erbe der Reformatoren zu übermitteln. Und durch seine in rascher Folge erschienenen Kommentare (vgl. Leu, Helv. Lexik. und AdB 20 Bd 23 S. 96) wirkte er nachhaltig auf seine Zeitgenossen ein, so daß ihm die allgemeine Achtung zu teil wurde. Die Berner nannten ihn um seiner Verdienste willen den venerandus senex. Diese Verdienste erwarb er sich nicht nur als theologischer Lehrer, sondern vor allem auch als Mann der Kirche und Schule. Er war nichts weniger als ein Parteimann, vielmehr hat er zeitlebens die Unterschiede zwischen den reformatorischen 25 Richtungen für unwesentlich und das Streiten und Zanken der Theologen für ein Unrecht gehalten. Wie er aus Friedensliebe einst der Wittenberger Konkordie zugestimmt hatte, so suchte er auch in Bern zwischen den Gegensätzen zu vermitteln, was ihm bei seinem milden auch dogmatisch vermittelndem Standpunkt, der im allgemeinen derjenige der Straßburger war, vortrefflich gelang. Auch in den Streitigkeiten der Waadtländer 30 Geistlichkeit wegen Einführung der calvinischen Kirchenordnung mußte Musculus (1558 bis 1559) eingreifen, wobei er öfters mit Calvin, Viret und Beza in Berührung kam. Calvin schalt ihn und Haller einmal Mietlinge, und auch der Verkehr mit Viret war nicht immer freundlich, was bei der Gereiztheit der kirchenpolitischen Verhältnisse zwischen Bern und Genf nicht zu verwundern ist. Musculus war mit unendlicher Geduld besorgt, 35 die Schärfe der Gegensätze zu mildern, und es ist zu einem großen Teil sein Verdienst, daß es zu keinem Bruch gekommen ist.

Es ist nicht richtig, daß sich Musculus allmählich dem lutherischen Standpunkte genähert habe. Er vertrat, zumal in seiner dogmatischen Hauptschrift, den loci communes, die reformierte Auffassung sowohl bezüglich der Prädestinationslehre als auch des Abend- 40 mahls (vgl. auch de sacram. corpor. et sang. domen. Confessio, in welcher er bekennt: nulla est corporalis praesentia. Nec gratia mysterii huius . . . sacramentali signo et usui alligari debet, sed libera et sola fide, sive extra sive intra sacramenti usum a veris fidelibus percipi). Doch ist nicht anzunehmen, daß er auf die dem Consensus Tigurinus voraufgehenden Verhandlungen irgend einen 45 maßgebenden Einfluß ausgeübt hätte, dazu war die Stimmung in Bern anfänglich zu kühl. Musculus, mochte er vielleicht auch in der Sache zugestimmt haben, hielt sich auffallend zurück. Auch den lutherischen Tauf- und Abendmahlsritus verwarf er in einem Briefe an Herbrott zu Laugingen vom 26. April 1554 ausdrücklich. Seine „Loci comm." gleichen in formeller Hinsicht denjenigen Melanchthons und dem Bullinger Kom- 50 pendium. Hervorzuheben ist, daß dem Foedus Dei bereits ein eigener Locus gewidmet und daß der Locus de ministris verbi divini besonders reichhaltig ist. Seine wohlthuende Eigenart ist es, daß bei ihm die hl. Schrift in erster, die Konfession aber erst in zweiter Linie stand.

Über seinen theologischen Unterricht schrieb Haller unterm 27. Juni 1549 folgendes: 55 „Musculus list in novo Testamento ganz köstlich und wol, mit einem solchen methodo, das unmöglich, das einer nit bald überkömme commodissimam tractandarum scripturarum rationem". Sein Einfluß auf das heranwachsende Theologengeschlecht war demnach auch durchschlagend.

Durch seine Schriften wurden die isolierten Protestanten in Polen und Ungarn auf 60 ihn aufmerksam, und es entspann sich ein schriftlicher Verkehr, welcher die Schrift ver-

anlaßte: „Vom Auffgang des Worts Gottes unter den Christen in Ungarn, die den Türcken unterworffen".

Einer Jugendneigung folgend verfaßte er lateinische Epigramme, aber auch einige deutsche Kirchenlieder (vgl. Ph. Wackernagel, K.-L. III 800—803; Erichson, W. Musculus, Monatschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst, 1897 Nr. 8 mit Bild von Musc.).

Endlich sei noch erwähnt, daß von ihm ein eigentliches Predigergeschlecht in Bern abstammt. Seine 6 Söhne waren Prediger. Der bekannteste von ihnen ist der spätere Dekan und Freund Bezas, Abr. Musculus (1534—1591), der am Gespräch zu Mömpelgard teilnahm, bekannt namentlich durch seinen Streit mit Samuel Huber (vgl. PRE[3], Bd VIII S. 410). Ferner sind zu nennen der Pietist Isaak Muslin, der Weißgerber (Blösch II 45) und der letzte des Geschlechts, der Münsterpfarrer Dan. Müslin gest. 1821. (Bern. Taschenbch. 1853 S. 271 ff. S. Bern. Biogr. II S. 496 ff.) **Hadorn.**

Musik bei den Hebräern. — Litteratur: Eine Aufzählung von hierher gehörigen Werken findet sich in Forkel, Allgem. Gesch. der Musik I, 173—184. Verschiedene ältere Arbeiten sind gesammelt im Ugolini Thesaurus t. XXXII. Aus älterer Zeit vergleiche ferner: Praetorius, Syntagma musicae, 1614; Kircher, Musurgia, Rom 1650; Bonnet, Histoire de la musique, Paris 1715; de la Borde, Essay sur la musique ancienne et moderne, Paris 1780; Burney, General history of music, London 1776; de la Molette du Contant, Traité sur la poësie et la mus. des Hebr., Paris 1781; Bartolocci, De Hebr. musica bibl. rabb. t. IV. Mattei dissert., Pad. 1780, t. I. II. VI; Sonne, De mus. Jud., Hafn. 1724; Martini, Storia della mus., Bologna 1781; S. v. Til, Digt-sang-speel-konst söe de Ouden als bysonder der Hebr., Dortr. 1692; J. Lund, Jüdische Altertümer IV, 4. 5; D. Lundius, De mus. Hebr. diss., Ups. 1707; Marpurg, Krit. Einl. in die Geschichte der alten und neuen Musik, Berlin 1759; Reinhard, De instr. mus. Hebr., Vit. 1699; Wald, Hist. art. mus., Halle 1781; Harenberg, Comm. de re mus. vetust. in Misc., Lips. nov. IX, 218 sqq.; Pfeiffer, Musik der alten Hebräer, Erlangen 1779; Herder, Geist der hebräischen Poesie; Saalschütz, Form der hebr. Poesie, Königsberg 1825; Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern, Berlin 1829, Archäologie I, 272 ff.; Schneider, Bibl. gesch. Darstellung der h. Musik, Bonn 1834. — Von neuerer Litteratur ist zu nennen: Ambros, Geschichte der Musik; Delitzsch, Physiologie und Musik 1868; derselbe, Psalmen[4], 25 ff.; Ewald, Die Dichter des alten Bundes[1] I, 209 ff.; Brown, Musical instruments and their Homes, New-York 1888; die betr. Abschnitte der Archäologien von Jahn, de Wette, Keil, Benzinger, Nowack; Wellhausen, Music of the Ancient Hebrews, Appendix zu SBOT Psalms 1898; F. L. Cohen, Rise and Development of Synagogue Music in Anglo-Jewish Hist. Exhib. Papers 1888, 80—135. — Die Artikel „Musik" in: Winer, Realwörterb. II, 120 ff.; Schenkel, BL IV, 256 ff.; Riehm, Handwörterb. d. bibl. Altertt. 1029 ff.; Encyclopaedia Biblica III, 3225 ff.; Guthe, Bibelwörterbuch. — Ueber die moderne arabische Musik vgl. besonders Lane, Manners and customs etc., deutsch v. Zenker III 187 ff.

Zu einem richtigen Verständnis der alten hebräischen Musik fehlt uns nicht weniger als das wichtigste, nämlich die Kenntnis des Rythmus und der Melodie. Was ersteren anbelangt, so haben wir wenigstens poetische Texte in großer Anzahl, aus denen sich einiges über den Rythmus entnehmen läßt. Daß dies aber wenig genug ist und daß das wenige noch der wünschenswerten Sicherheit entbehrt, ist in dem Artikel Dichtkunst des näheren gezeigt. Für die Melodie aber fehlt es nicht nur ganz an jeder Fixierung einer solchen, sondern überhaupt an jeglicher Überlieferung über Art und Weise derselben. Wir sind ganz darauf angewiesen zu untersuchen, ob wir aus dem, was wir über die hebräischen Musikinstrumente wissen, und etwa aus der heutigen Musik im vorderen Orient einige Rückschlüsse auf die hebräische Melodie bei Gesang und Instrumentalmusik machen können.

I. Die Musikinstrumente. Über die hebräischen Musikinstrumente sind wir verhältnismäßig gut unterrichtet. Zwar fehlt uns sowohl eine Beschreibung derselben im alten Testament, als auch jegliche Abbildung eines solchen aus der Zeit der kanonischen Litteratur. Aber dieser Mangel wird aufgewogen durch spätere Abbildungen von Instrumenten auf jüdischen Münzen, die nach Madden (Coins of the Jews) der Zeit des Aufstands gegen die Römer (66—70 n. Chr.) angehören. Hierzu kommt noch die Abbildung von Trompeten auf dem Titusbogen. Und nicht minder wertvoll sind für unsere Kenntnis der hebräischen Instrumente die Abbildungen der ägyptischen resp. babylonisch-assyrischen Denkmäler. Diese zeigen in den Formen der Instrumente hinreichend große Übereinstimmung, daß ein Rückschluß hieraus auf die Instrumente der Hebräer durchaus gerechtfertigt erscheint.

1. Saiteninstrumente. Unter den dreierlei Arten von Instrumenten, die uns im AT begegnen — Saiteninstrumente, Blasinstrumente und Schlag- oder Schüttelinstrumente — stehen die Saiteninstrumente an Bedeutung in der hebräischen Musik oben

an. Ihre allgemeine Bezeichnung ist נְגִינוֹת (Ps 4, 1; 6, 1; 54, 1 u. ö.). Das „Spielen" derselben ist נִגֵּן (1 Sam 16, 16 f. 23; 18, 10; Jes 23, 16; Ez 33, 32; Ps 33, 3; 2 Kön 3, 15 מְנַגֵּן der Spielmann). In den Psalmen ist gewöhnlich זִמֵּר gesagt; dabei ist aber nicht an reine Instrumentalmusik gedacht, sondern an Gesang und Spiel zusammen: זִמֵּר בְּכִנּוֹר ist dem Sinne nach = Singen zum Spiel des Kinnor (Ps 71, 22; 144, 9 ꝛc.). Die Saiten, מִנִּים, bestanden aus Därmen (Schafdärmen, vgl. Odyssee 21, 408), oder etwa auch aus gezwirnten Fäden oder Bast. Die bei den heutigen arabischen Instrumenten üblichen Metallsaiten kannte man nicht. Aus welchem Holz die Körper gewöhnlich gefertigt waren, hören wir nicht; daß 2 Sam 6, 5 Cypressenholz (בְּרוֹשִׁים) genannt ist, beruht auf einem Textfehler: nach 1 Chr 13, 8 ist בְּשִׁירִים zu lesen. Von Salomo wird als besonderer Luxus berichtet, daß er Instrumente aus dem von Äthiopien kommenden Sandelholz anfertigen ließ (1 Kg 10, 11 f.; 2 Chr 9, 10).

Das Spielen der Saiteninstrumente war ein Rupfen und Zupfen, beziehungsweise Schlagen der Saiten mit den Fingern. Streichinstrumente sind wesentlich späteren Ursprungs und im AT noch nicht bekannt. Ob und in wie weit zum „Rühren" der Saiten außer den Fingern auch ein Stab, Plektrum, gebraucht wurde, wird weiter unten noch näher zur Sprache kommen. Die altägyptischen Abbildungen zeigen ein solches schon in früher Zeit bei den Ägyptern im Gebrauch.

Im A. T. sind zwei Arten national-israelitischer Saiteninstrumente genannt: **kinnor** und **nebel**; fremden Ursprungs ist die **sabbkha** (nur Dan 3, 5. 7. 10). Letzteres gilt auch für die **gittith** גִּתִּית (Ps 8, 1; 81, 1; 84, 1), wenn dieses Wort, wie manche Erklärer meinen, eine besondere Art des **Kinnor**, nämlich den „Gattitischen", aus der Philisterstadt Gatt stammenden, bezeichnet. Allein das ist nur eine Vermutung, die durch gar keine weiteren Gründe gestützt werden kann. Ebensogut kann das Wort mit גַּת = Kelter zusammenhängen (= Kelterlied), oder mit keinem von beiden.

Kinnor und **nebel** dagegen sind sehr häufig erwähnt, teils jedes für sich, teils beide zusammen. Die LXX giebt כִּנּוֹר in der Regel mit *κίθαρα* (so auch 1 Kor 14, 7; Apk 5, 8; 14, 2; 15, 2) oder *κίνυρα* (so auch 1 Mak 3, 45; 4, 54) wieder; danach die aramäische Bezeichnung קִיתָרֹס oder קַתְרֹס (Da 3, 5. 7. 10); fünfmal steht dafür *ψαλτήριον* (so auch Sir 40, 21, wo aber vielleicht der **nebel** gemeint ist), einmal (Ps 137, 2) der allgemeinere Ausdruck *ὄργανον*. Luther übersetzt „Harfe". Das Wort נֵבֶל bleibt in LXX meist unübersetzt und erscheint einfach transskribiert als *νάβλα*, *νάβλιον*, *ναῦλα*, latein. **nablium**. An anderen Stellen steht dafür *ψαλτήριον* (so auch Sap. 19, 17), danach die aramäische Bezeichnung פְּסַנְתֵּרִין (Da 3, 5. 7. 10. 15). Einmal findet sich für **nebel** der Name *κίθαρα* (Ps 81, 3) und einmal die Bezeichnung *ὄργανον* (Am 6, 5). Man wird hiernach sagen können, daß die Überlieferung hinsichtlich dieser Instrumente, wie sie in der LXX vorliegt, keine ganz sichere ist, sonst wäre der Wechsel in den Namen nicht möglich.

Was wir aus dem AT selbst über Form und Charakter der beiden Instrumente erfahren, ist sehr wenig. Aus dem Namen **nebel** hat man schon vielfach schließen wollen, daß dieses Instrument, beziehungsweise sein Resonanzboden, eine bauchartige Form gehabt habe. Denn נֵבֶל bezeichnet sonst den Schlauch, in dem der Wein aufbewahrt wurde, beziehungweise den Thonkrug. Auch das andere hat man schon daraus schließen wollen, daß der Resonanzkörper dieses Instruments der Hauptsache nach durch eine tierische Membran gebildet wurde (**Enc. Bibl.** a. a. O.). Allein die Ethymologie des Worts נֵבֶל ist uns ganz dunkel; es ist nicht sicher, daß der Name des Instruments ursprünglich mit dem anderen gleichlautenden Wort überhaupt etwas zu thun hat. Erman u. a. stellen נֵבֶל Harfe mit dem ägyptischen **nefer**, der Bezeichnung der Laute zusammen, was dann natürlich für die Entlehnung des Instruments selbst von den Ägyptern sprechen würde (Erman, Aegypten, 343). Dies ist freilich ebenfalls unsicher.

Was über den Gebrauch der beiden Instrumente dem AT zu entnehmen ist, wird weiter unten zur Sprache kommen. Hier ist von Interesse nur die Angabe, daß beide Instrumente auch im Gehen gespielt werden konnten (1 Sa 10, 5; 2 Sa 6, 5; 1 Chr 16, 28; 2 Chr 20, 28; Jes 23, 16). Sie müssen also verhältnismäßig klein und leicht tragbar gewesen sein. Das schließt natürlich keineswegs aus, daß diese Instrumente oder wenigstens eines derselben, die Harfe, auch in einer größeren Form, etwa den ägyptischen stehenden Harfen entsprechend, im Gebrauch war. Überhaupt müssen wir uns von vornherein vor der Vorstellung hüten, als ob die Form der genannten beiden Instrumente zu allen Zeiten dieselbe gewesen wäre. Es ist sogar recht gut möglich, daß die mit einem gemeinsamen Namen bezeichnete Instrumente unter sich recht verschiedene waren.

Außerdem hören wir noch, daß der Kinnor in alter Zeit mit der Hand gespielt wurde. Wenigstens bekommt man aus den Stellen 1 Sa 16, 16, 23; 18, 10; 19, 9 zunächst diesen Eindruck. Josephus dagegen sagt, daß die Kinyra mit dem Plektrum geschlagen werde. Angesichts dieses Zeugnisses, das alle Beachtung verdient, muß man zugeben, daß die angeführten Stellen doch nicht mit voller Bestimmtheit den Gebrauch des Plektrums ausschließen. Denn wenn darin gesagt ist, daß David „mit seiner Hand" den Kinnor spielte, so ist der Gegensatz dazu in den letztgenannten Stellen der, daß Saul in seiner Hand den Speer hält; und auch in den ersten beiden Stellen muß der Ausdruck nicht so gedeutet werden, daß er den Gebrauch des Plektrums ausschließen würde. Jedenfalls darf aus der Nichterwähnung des Plektrums im AT nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß es den Hebräern völlig unbekannt war. Es läßt sich aber auch annehmen, daß dasselbe Instrument anfänglich mit der Hand und später mit dem Plektrum gespielt wurde.

Jedenfalls in Beziehung auf die Zahl der Saiten der Instrumente ist eine Veränderung im Lauf der Jahrhunderte nur natürlich. Es hat also gar nichts auffallendes, wenn auch in diesem Punkt die Angaben des Josephus und die des AT nicht übereinstimmen. Während ersterer (Ant. VII, 12, 3) der Nabla zwölf Saiten giebt, redet Pf 33, 2; 144, 9 von einem Nebel mit zehn Saiten. Nach Pf 92, 4 scheint dies jedoch nicht das gewöhnliche Instrument gewesen sein; letzteres hatte wohl weniger Saiten. Dazu stimmt, daß die Zahl der Saiten bei den auf jüdischen Münzen abgebildeten Instrumenten nur 3—5 beträgt (s. u.). Man darf also wohl annehmen, daß sich im Laufe der Zeit beide Instrumente nach der Richtung hin vervollkommneten, daß sie mehr Saiten bekamen — eine ganz naturgemäße Entwickelung, wie wir sie auch bei der griechischen Lyra und Kithara finden.

Bei diesen spärlichen Angaben des AT sind wir in der Hauptsache auf das angewiesen, was die Tradition über die Form der beiden Instrumente uns sagt und was wir aus den Abbildungen der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Instrumente entnehmen können. Was die erstere anlangt, so können wir die spätjüdischen Angaben als unzuverlässig bei seite lassen; sie sind in Schilte haggibborim (in Ugolini, Thesaurus XXXII) zusammengestellt.

Die Kirchenväter (Hieronymus zu Pf 33, 2; Eusebius, Augustinus u. a.) finden interessanterweise den Unterschied beider Instrumente in der verschiedenen Stellung des Resonanzkörpers. Der Kinnor hat nach ihnen seinen Resonanzboden unten; er besteht in einem kessel- oder paukenartig gewölbten hohlen Holzkörper, der die gewölbte Seite nach unten dreht. Das Psalterium hat als Resonanz einen hohlen Holzkörper oben, der die Saiten von oben her gleichsam überdacht. Wir haben hier den grundlegenden Unterschied zwischen den zwei Klassen von Saiteninstrumenten angedeutet: bei der einen Klasse sind die Saiten horizontal und nebeneinander über den Schallboden ausgespannt (Laute, Guitarre 2c.); bei der anderen stehen die Saiten senkrecht (oder in einem spitzigen Winkel) auf dem Resonanzboden auf und laufen von diesem in vertikaler Richtung, übereinander nicht nebeneinander angeordnet, zu dem am anderen Ende sie haltenden Arm (Harfe). Ob dann beim Spiel der Resonanzboden unten oder oben zu stehen kommt, ist nebensächlich: die ägyptischen Harfen, die stehenden wie die tragbaren, haben ihn unten, die Abbildungen babylonischer und assyrischer Harfen zeigen ihn oben (vgl. Abbildungen bei Riehm HWB, S. 1047 f. und 1049). Auf letztere würde also die Beschreibung der Kirchenväter zutreffen, wie auch die andere Bemerkung dazu stimmt (Euseb., Hilarius), daß die Nabla allein aufrecht stehe. Wenn von anderen Kirchenvätern unter Berufung auf Hieronymus dem Psalterium (nabla) die dreieckige Form des griechischen Delta zugeschrieben wird, so erinnert das allerdings mehr an die ägyptischen Winkelharfen; aber ein solches Instrument konnte leicht so getragen werden, daß der Resonanzboden oben war und entsprach dann ganz der assyrischen Harfe aus der Zeit Assurbanipals (s. u.). Es hat also alle Wahrscheinlichkeit, daß bei den Kirchenvätern eine gesunde Tradition vorliegt, wenn auch zu ihrer Zeit die Instrumente unter dem griechischen und römischen Einfluß manche Veränderung mögen erfahren haben.

Die Angaben des Josephus über die Zahl der Saiten der Instrumente und über den Gebrauch des Plektrums sind schon erwähnt worden, ebenso die in der LXX vorliegende Tradition. Dieselbe ist hauptsächlich insofern vom Interesse, daß durch sie die Identifikation des Kinnor mit der Laute ausgeschlossen wird. Wenn die LXX Kinnor mit der griechischen Bezeichnung κιθάρα wiedergiebt, so darf man wohl daraus schließen, daß der Kinnor mit dem griechischen Instrumente dieses Namens einige Ähnlichkeit muß gehabt

haben, was bei der Laute nicht zutrifft. Andererseits giebt, wie erwähnt, die LXX den Namen Nebel meist einfach umschrieben wieder, findet also keines der griechischen Instrumente in diesem *νάβλα* wieder.

Das giebt uns einen Fingerzeig für die Deutung der Abbildungen jüdischer Musikinstrumente, die wir, wie oben erwähnt, auf Münzen aus der Zeit des Aufstandes gegen die Römer haben. Abbildungen dieser Münzen vgl. bei Madden, Coins of the Jews, Benzinger, Archäologie, S. 273; Riehm, HWB, S. 1046. Die auf den Münzen abgebildeten Instrumente scheinen zwei Typen eines und desselben Instrumentes zu zeigen. Die einen gleichen der griechischen Lyra, die anderen der Kithara. Bei den letzteren ist der griechische Einfluß namentlich in der Form des Resonanzkörpers deutlich erkennbar. Derselbe zeigt ganz die Linien der griechischen Vasen, auf einzelnen Münzen ist die Form eine sehr elegante. Von dem hohen Resonanzboden aus laufen zwei Arme aufwärts, ebenfalls in den Linien der Vase geschweift, so daß sie gleichsam den sich in der Mitte verengenden, oben wieder sich erweiternden Hals der Vase bilden. Die Saiten, 3, 5 oder 6 an der Zahl sind unten an dem Resonanzkörper, oben an einem die beiden Arme verbindenden geraden Querstab befestigt. Die andere der Lyra ähnliche Form des Instrumentes wird durch einen pauken- oder kesselartigen Resonanzboden charakterisiert. Derselbe befindet sich unterhalb des ovalen Holzstückes, an dem die unteren Enden der Saiten befestigt sind. An Stelle der geschweiften Arme treten hier gerade, ziemlich parallellaufende Stäbe, die auch hier oben durch einen Querstab, der die Saiten hält, verbunden werden. Auch hier wechselt die Zahl der Seiten von drei bis sechs. Wegen ihrer Ähnlichkeit mit den griechischen Instrumenten hat man überhaupt bezweifelt, daß wir hier die original-jüdischen Instrumente vor uns haben. Allein dagegen kann mit Recht geltend gemacht werden, daß der jüdische Nationalstolz es nie erlaubt haben würde, diese Instrumente als Embleme auf jüdischen Münzen zu verwenden, wenn sie nicht den jüdischen, im jüdischen Gottesdienst verwendeten Instrumenten im allgemeinen entsprochen hätten. Heidnische Instrumente hätte man nie als Symbole der jüdischen Selbstständigkeit gebraucht. Dann aber können wir darin nur Darstellungen des Kinnor sehen, nicht der Nabla; denn ersterer muß, wie oben erwähnt, einige Ähnlichkeit mit der griechischen Kithara gehabt haben. Auch die Aussagen der Kirchenväter über Form und Stellung des Resonanzbodens beim Kinnor treffen wenigstens auf die lyraähnlichen Darstellungen zu.

Nimmt man noch die weitere Angabe der Kirchenväter hinzu, daß dieses Instrument nicht gleich der griechischen Kithara in aufrechter Stellung — wie es auf den Münzen dargestellt ist — gespielt wurde, sondern in wagrechter Richtung gehalten wurde, so springt die prinzipielle Ähnlichkeit desselben mit der uns sonst bekannten altsemitischen Lyra resp. Kithara sofort in die Augen. Berühmt und oft reproduziert (vgl. z. B. Erman, Ägypten 314; Riehm, HWB. S. 54; Benzinger, Archäologie, S. 274) ist die Darstellung in einem Felsengrab der XII. Dynastie (um 2000 v. Chr.), welche uns semitische Beduinen zeigt, die in Ägyptern einwandern wollen und den ägyptischen Beamten um Einlaß bitten. Einer dieser Beduinen trägt unter dem linken Arm die sogenannte „ägyptische Lyra". Das ziemlich plumpe Instrument besteht im wesentlichen aus einem viereckigen Brett, das nach dem Maßstab der Figur etwa einen Fuß breit und anderthalb Fuß lang ist. Aus dem oberen Teil des Brettes ist eine ziemlich quadratische Öffnung so ausgeschnitten, daß nur noch ein schmaler Rahmen übrig bleibt. Über das Brett und die Oeffnung sind der Länge nach vom oberen bis zum unteren Rand acht Saiten einander parallel gespannt; einige andere laufen in schräger Richtung hierzu auf der unteren Hälfte des Brettes. Der Mann spielt im Gehen; er trägt das Instrument unter dem linken Oberarm, aber nicht aufrechtstehend, sondern auf der Längskante liegend, mit dem durchbrochenen Teil nach vorn und mit den Saiten auf der rechten Seite. Von links her greift er mit der linken Hand durch die Öffnung in die Saiten. Mit der rechten Hand rührt er mittelst eines Plektrums die Saiten da, wo sie über den als Resonanzboden dienenden unteren Teil des Brettes gespannt sind. Das Instrument begegnet uns auch sonst noch oft auf ägyptischen Abbildungen, und man darf wohl sagen, daß es im alten Ägypten im weitesten Gebrauch war. Nach und nach, namentlich seit den Zeiten der 18.—20. Dynastie, hat es feinere Formen angenommen; der obere Teil, der Rahmen, zeigt statt des einfachen Vierecks verschiedenfach geschwungene Linien, vgl. die Abbildungen bei Riehm HWB, S. 1048; Wellhausen a. a. O. S. 229 Abb. dd, no. 2. Der untere Teil, der den Resonanzboden bildet, ursprünglich wie erwähnt ein einfaches Brett, hat sich zu einem merkwürdigen Schallkasten erweitert, wie die in dem Berliner Museum befindliche Lyra zeigt, vgl. die Abbildung bei Wellhausen a. a. O. S. 231 Abb. ll.

Das Instrument scheint nicht ägyptischen Ursprungs gewesen zu sein. Jedenfalls aber war es schon in ältester Zeit im allgemeinen Gebrauch bei den semitischen Völkern Westasiens. Das zeigt nicht nur die oben erwähnte Abbildung, wo es als Instrument semitischer Beduinen erscheint, sondern vor allem auch sein Vorkommen auf assyrisch-babylonischen Denkmälern. In seiner einfacheren Form finden wir es wieder auf einer von Rawlinson reproduzierten Darstellung von drei semitischen Gefangenen, die unter Bewachung eines assyrischen Kriegers diese Lyra spielen. Wellhausen weist (a. a. O. 225) mit Recht auf die Ähnlichkeit in Zeichnung und Tracht dieser Gefangenen mit den Darstellungen von Israeliten auf dem Salmanassarobelisk und auf dem berühmten Sanheribrelief (israelitische Gefangene vor Sanherib im Lager von Lachisch). Danach erscheint es nicht als unwahrscheinlich, daß auch diese Leierspieler gefangene Israeliten sind. Das Instrument gleicht ganz dem des semitischen Beduinen, nur daß der Rahmen nach oben hin breiter wird. Es wird wie dieses unter dem linken Arm getragen und mit beiden Händen gespielt; ob mit oder ohne Plektrum läßt sich aus der Zeichnung nicht mehr ersehen. Den feineren Formen der ägyptischen Lyra entspricht eine andere von Rawlinson wiedergegebene Abbildung (s. Wellhausen a. a. O. S. 228 Fig. bb). Hier ist der Rahmen der fünfsaitigen Kithara in ziemlich phantastischen Formen geschweift; der Querstab oben läuft in eine lange geschweifte Spitze aus. Die Abbildung eines assyrischen Quartetts bei Wellhausen (a. a. O. S. 232 Fig. qq) zeigt uns nebeneinander eine fünfsaitige Kithara mit fast geradem rechtwinkeligem Rahmen und eine sechssaitige Kithara mit geschweiftem Rahmen. Bei letzterer können wir, da der Spieler von der linken Seite gezeichnet ist, auch den unteren Teil, den Resonanzboden sehen, der ebenfalls aus einem einfachen viereckigen Brett besteht.

Diese vollständige Übereinstimmung der ägyptischen und assyrischen Darstellungen namentlich auch in den feineren und entwickelteren Formen des Instruments ist deshalb besonders interessant, weil wir daraus ersehen können, wie ein und dasselbe Instrument diese bedeutenden Veränderungen in den Formen erleiden konnte. Da überdies, worauf auch Wellhausen a. a. O. aufmerksam macht, Einzelheiten in der späteren Form des Rahmens an die der griechischen Kithara erinnern, nur daß diese regelmäßiger ist, so liegt um so weniger Grund vor, die auf den jüdischen Münzen gegebenen Abbildungen anzuzweifeln. Die althebräischen Instrumente mögen sehr wahrscheinlich einfachere Formen gehabt haben, sie werden in ältester Zeit den einfachsten ägyptischen und assyrischen Instrumenten geglichen haben. Ebenso sicher aber sind in der griechischen Zeit nicht mehr diese rohen Instrumente im Gebrauch gewesen, sondern feinere, mehr oder weniger nach der Mode, d. h. nach griechischem Geschmack umgeformte. Alles aber, was wir aus dem AT und sonst über den Kinnor erfahren, paßt auf dieses Instrument, namentlich auch sehen wir, daß es mit oder ohne Plektrum gespielt werden konnte.

Was die Nabla anlangt, sind wir ganz auf den Vergleich mit den ägyptischen und babylonischen Instrumenten angewiesen. Die einzige wertvolle Angabe, die wir sonst haben, über die Stellung des Resonanzkörpers paßt nur auf ein Instrument der Harfenklasse. Auch die Harfe ist seit uralter Zeit in Vorderasien und in Ägypten in Gebrauch. Die älteste aller Abbildungen von Saiteninstrumenten, ein Stein aus Telloh in Südbabylonien, stellt eine Harfe dar, ein senkrecht stehendes Instrument, mit einem kastenartigen Resonanzboden, auf dem sich ein plumpes Rahmengestell erhebt; die Saiten, 11 an der Zahl, laufen vom Resonanzboden ziemlich senkrecht, doch etwas divergierend, zum oberen Querbalken. Das ganze Instrument ist ziemlich groß, etwa von drei Vierteln Manneshöhe, und hat rohe Verzierungen. Vgl. die Abbildung bei Wellhausen a. a. O. S. 224 Fig. r. Handlicher ist die auf einem Siegelcylinder abgebildete babylonische Harfe, welche senkrecht getragen wird (vgl. Abbildung bei Wellhausen a. a. O. S. 227 Fig. w und Enc. Bibl. S. 3237) und die uns häufiger begegnende ebenfalls senkrecht getragene assyrische Harfe (vgl. Abbildung bei Wellhausen a. a. O. S. 226 Fig. v.; Riehm, HWB, S. 1019; Benzinger, Archäol., S. 275). Beide Instrumente zeigen die charakteristischen Merkmale aller Harfen: die Saiten sind nicht quer über einen Resonanzboden gespannt, sondern laufen ganz frei von Stab zu Stab; der Rahmen, in den sie eingespannt sind, ist nicht auf allen vier Seiten geschlossen (wie bei der Kithara), sondern auf einer Seite offen; das Instrument wird beim Spielen senkrecht gehalten. Im einzelnen bestehen beide Instrumente aus einem vertikalen Stab und einem von dessen Ende nach oben laufenden gebogenen Holzkörper (falsch sind die Abbildungen der assyrischen Harfe bei Riehm u. a., welche den letzteren gerade laufend zeichnen). Zwischen beiden Stäben als die Sehnen des Winkels sind die Saiten gespannt. Die erwähnte babylonische Harfe wird so ge-

tragen, daß die offene Seite nach innen, dem Spieler zu liegt; bei der assyrischen Harfe liegt der nach oben laufende Pfosten von Holz an der Brust des Spielenden. Um den unteren Stab sind die Saiten fest gewickelt und hängen noch ein gutes Stück herunter; das nach oben laufende Holz zeigt bei der assyrischen Harfe die Vorrichtungen (Wirbel) zum Stimmen ganz deutlich. Interessant ist vor allem zu beobachten, wie aus dem einfachen Stab der alten babylonischen Harfe bei der assyrischen Harfe ein breiter Resonanzkörper geworden ist, der die Saiten schildförmig überdacht. Dazu stimmt vor allem die Angabe der Kirchenväter, daß bei der Nabla der Resonanzkörper oben gewesen sei (s. o.). Eben dies bildet einen Hauptunterschied zwischen der assyrischen und der ägyptischen Harfe, welch' letztere den Resonanzboden unten hat (s. u.).

Zu erwähnen ist noch, daß die assyrischen Abbildungen auch eine Harfe zeigen, welche horizontal getragen wird. Auch hier sind die Saiten (nur neun) als Sehnen zwischen zwei einen senkrechten Winkel bildenden Hölzern eingespannt. Die offene Seite des Instruments liegt dem Spieler zu; das breitere als Resonanzkörper dienende Holz, das auf der linken Seite des Spielers liegt, ist hier ebenfalls gerade. Das Instrument wird seiner Lage entsprechend nicht mit den Händen gespielt, sondern die Saiten werden mit einem langen Plektrum geschlagen. Mit diesem Instrument ist nicht zu verwechseln das unten zu erwähnende assyrische „Psalterium". Abbildungen dieser liegenden assyrischen Harfe s. bei Wellhausen a. a. O. 227 Fig. x.

Die ägyptische Harfe zeigt eine große Mannigfaltigkeit in den Formen (vgl. Erman, Ägypten S. 342). Im alten Reich finden wir nur die großen Harfen. Die eine Größe wurde sitzend resp. knieend gespielt; der Holzbogen der Harfe ruhte an der Schulter des Spielenden. Diese mittelgroße Harfe hatte 6 oder 7 Saiten. Die ganz große Harfe, die bis zu 20 Saiten hatte, war so groß oder noch größer als ein Mann. Der Spieler stand beim Spielen; auch die Harfe stand auf einem Ende des Holzbogens. Deutlich zeigen diese Harfen alle die ursprüngliche Form des Instruments: ein großer Bogen, bei dem die Saiten die Stelle der Sehne vertreten. Wie bei der babylonisch-assyrischen hat sich auch hier bei der ägyptischen Harfe im Lauf der Entwickelung der einfache Bogenstab verbreitert zu einem Resonanzboden und ist teilweise zu einem kistenförmigen Hohlkörper geworden. Dieser letztere befindet sich jedoch im Unterschied von der assyrischen Harfe unten und dient zugleich als Fuß, auf dem die Harfe steht. Die Wirbel zum Anspannen, d. h. Stimmen der Saiten sind oben. (Abbildungen s. bei Riehm HWB 104.)

Im neuen Reich kommen dazu die verschiedenen kleinen tragbaren Harfen. Zum Teil haben dieselben ebenfalls die Form eines stark gekrümmten Bogens; andere sind den assyrischen gleichend winkelförmig. Bald haben sie einen Resonanzboden, bald nicht. Wie die assyrische Harfe werden alle diese vor der Brust getragen. Abb. s. bei Wellhausen a. a. O. 320 Fig. ff, gg, hh. Eine dritte Gattung endlich wird merkwürdigerweise beim Spielen auf der Schulter getragen (s. Abb. bei Wellhausen a. a. O. 229 Fig. dd). Diese Harfen sehen auf den ersten Anblick mehr einer Laute ähnlich. Der Resonanzboden ist bei einzelnen ganz wie der einer Laute geformt, kesselförmig gewölbt mit der Wölbung nach unten. Allein der Saitenhalter verläuft nicht gerade in einer Richtung mit dem Deckel des Resonanzbodens wie bei der Laute, so daß die Saiten auf letzterem und auf dem Saitenhalter nebeneinander aufliegen. Vielmehr ist der Stil des Resonanzkörpers bogenförmig geschweift, so daß auch hier die Bogengestalt des Ganzen unverkennbar ist. Die Saiten aber sind nicht nebeneinander sondern wie bei allen Harfen übereinander vom Deckel des Resonanzbodens zum Ende des Stils gespannt. Als Mittelding zwischen Harfe und Laute sind diese Instrumente von besonderem Interesse. Die zahlreichen Abbildungen aber, die wir von den verschiedenen Harfen haben, zeigen, daß dieses Instrument bei den alten Ägyptern sehr beliebt war.

Dasselbe gilt aber auch von der Laute, und so manches die Gleichsetzung der hebräischen nabla und der Harfe, namentlich der assyrischen Form derselben, für sich hat, so ist doch nicht ohne weiteres ausgeschlossen, daß die Hebräer auch die Laute kannten, und die vielfach versuchte Gleichsetzung der nabla mit der Laute kann bei dem wenigen Sicheren, was wir wissen, nicht von der Hand gewiesen werden. Es ist schon erwähnt worden, daß sich die Verteidiger dieser Ansicht auf die Bedeutung des hebräischen Wortes נֵבֶל = Schlauch berufen. Andererseits wird dagegen das Wort aus dem ägyptischen nfr, der Bezeichnung für Laute, abgeleitet und die Uebernahme des Worts würde natürlich die der Sache, des Instruments, voraussetzen. Seinem Ursprung nach ist das Instrument genuin ägyptisch (s. Erman, Ägypten 343 f.). Es findet sich aber auch bei den semitischen Völkern, jedenfalls bei den Assyrern schon frühe, und zwar in wesentlich derselben Form.

Der hohle Körper (Resonanz) ist länglich oval, nach unten mehr oder weniger ausgebaucht. Ein für unsere Anschauung unverhältnismäßig langer gerader Stil dient als Saitenhalter. Die wenigen (1—3) Saiten des Instruments laufen auf diesem Stab nebeneinander; die assyrische Laute zeigt uns die drei Saiten am Ende des Stabs noch lange herunterhängend. Den Körper des Instruments hält der Spieler unter dem rechten Oberarm. Mit der rechten Hand werden die Saiten gleich oberhalb des Körpers in Schwingung versetzt, die linke Hand greift ganz wie bei unseren Geigeninstrumenten um das obere Ende des Halses und giebt den schwingenden Saiten durch Niederdrücken verschiedene Länge. Andere ägyptische Abbildungen zeigen Lauten mit wesentlich kürzerem Stil. Hier und da bedient sich der ägyptische Spieler auch eines Plektrums. Die Instrumente werden auch im Gehen und beim Tanz im Tanzschritt gespielt. Das Instrument lebt bis auf den heutigen Tag in ganz derselben Form fort in dem modernen 'ûd der Araber (mit dem Artikel **al-'ûd** = portugiesisch **alaúde**, mittelhochdeutsch **lûte**). In Syrien und Ägypten gilt diese Laute als das edelste Saiteninstrument; es ist von den arabischen Dichtern hoch gepriesen und von den besten arabischen Musikern viele Jahrhunderte lang fast ausschließlich gebraucht worden. Das Instrument hat einen sehr kurzen Hals und sieben Doppelsaiten. Es wird mit einem Plektrum gespielt; als solches dient ein Stückchen von einer Geierfeder (vgl. Lane, Sitten u. Gebr. II, 193f.).

Es ist schwerlich anzunehmen, daß dieses uralte Instrument den Hebräern sollte ganz unbekannt gewesen sein. Da wir außer **kinnor** und **nebel** keine weitere Bezeichnung für ein drittes Saiteninstrument haben, so legt sich die Annahme nahe, daß auch die Laute unter einer dieser Bezeichnungen, also wohl unter dem Namen **nebel** mit befaßt wurde.

Noch ein viertes Saiteninstrument war den alten Semiten bekannt und kommt auch für die Hebräer in Betracht, wie es denn vielfach dem hebräischen **nebel** gleichgesetzt wird. Es ist das Psalterium, ein vollständig anders geartetes Instrument, als die bisher erwähnten. Auf assyrischen Abbildungen erscheint es neben den anderen im Gebrauch bei einer Musikkapelle. Auf der schon mehrfach erwähnten Darstellung einer Musikbande, die dem heimkehrenden Eroberer entgegenzieht, finden wir neben den Harfenspielern einen Mann, der ein wagrecht liegendes Instrument trägt und im Tanzschritt spielt. Dasselbe hat einen niedrigen, ziemlich flachen, ein wenig konkav gewölbten Kasten als Resonanzkörper. Über ihm sind parallel nebeneinander zehn Saiten gespannt, deren Enden an der Vorderseite über den sie haltenden Stab hinunterhängen. Der Spieler trägt das Instrument offenbar irgendwo an einem Band mit einer Seite auf seinen Leib gestemmt, wagrecht vor sich. Mit der Rechten schlägt er mittelst eines Plektrums die Saiten. Auch die linke Hand greift in die Saiten; die Darstellung läßt nicht entscheiden, ob er damit die Saiten rührt oder ob er durch Niederdrücken der Saiten verschiedene Töne greifen will. Die alten Ägypter haben kein solches Instrument gehabt, wohl aber hat es sonst weite Verbreitung gefunden. Es ist als Magadis oder Epigonia zu den Griechen gekommen und war im Mittelalter unter dem Namen **psalterium** im Gebrauch, ein Name, der übrigens schon in früherer Zeit im Gebrauch war (vgl. *ψαλτήριον* in **LXX** für **nabla** und das aramäische פְּסַנְתֵּרִין s. Da 3, 5; s. oben). Name (**sanṭîr**) und Sache hat sich bei den Arabern bis auf den heutigen Tag erhalten. Der **kanun** der Araber ist im wesentlichen dasselbe Instrument: ein niedriger Kasten mit 24mal 3 Saiten (je 3 Saiten für einen Ton) von verschiedener Länge. Der Spieler hat das Instrument auf den Knieen liegen und spielt es mit zwei Plektren (kleine Stücke Büffelhorn), die am Zeigefinger seiner Hände befestigt sind. Beide Namen, **sanṭîr** (= **psalterium**) und **ḳanun** (= *κανών*), sind griechischen Ursprungs. Ob man aber daraus schließen darf, daß auch das Instrument selbst erst von den Griechen zu den Arabern gekommen ist (Riehm, HWB.) dürfte sehr fraglich sein. Es kann gerade so gut sich aus alter Zeit her im semitischen Orient erhalten haben.

Alle diese genannten drei Instrumente sind schon mit den hebräischen Namen Kinnor und Nebel identifiziert worden. Keines läßt sich mit Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit als den Hebräern unbekannt ausschließen. Aber noch weniger läßt sich mit Bestimmtheit ein einzelnes derselben als Kinnor oder Nebel bezeichnen.

Noch ein anderes Saiteninstrument außer den genannten wird im AT erwähnt, die **sabbekha** (סַבְּכָא Da 3, 5. 7. 10. 15). Dieselbe ist kein jüdisches, sondern ein ausländisches Instrument und begegnet uns sonst nirgends im AT. Name und Sache sind aus dem Orient zu den Griechen und Römern gekommen. Mit der *σαμβύκη* (oder [illegible]) durchzogen orientalische Buhlerinnen, die man eben nach ihrem Instrument als Sam[illegible]

bucinae, Sambucistriae bezeichnete, das römische Reich (Vitruv. Plaut. Liv. 39, 6). Die Sambyke wird uns als ein dreieckiges Instrument „barbarischen" Ursprungs mit vier scharf klingenden Saiten beschrieben (Strabo 471; Suidas). Nach Athenäus (XIV, 634) hat es Ähnlichkeit mit einem Schiff und einer Leiter; das kann wohl kaum etwas anderes besagen, als daß der Resonanzkörper schiffförmig gestaltet war und die Saiten weder wie bei den lautenartigen Instrumenten auf dem Resonanzboden nebeneinander lagen noch wie bei den Harfen senkrecht nebeneinander standen, sondern wagrecht oder wenigstens schräg geneigt wie die Sprossen einer Leiter übereinander lagen. Unter den uns bekannten Instrumenten paßt, wie schon Riehm mit Recht bemerkt, am besten zu dieser Beschreibung das oben erwähnte eigenartige ägyptische Instrument, das ein merkwürdiges Mittelding zwischen Harfe und Laute bildet (Abbildung s. bei Riehm, HWB. 1051). Daß dieses Instrument in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten zu den Syrern und von da zu den Griechen und Römern kam, ist recht wohl möglich.

2. Die Blasinstrumente zerfallen in zwei Klassen: die trompetenartigen und die flötenartigen Instrumente.

Was die ersteren anlangt, so kennt das AT das Horn und die Trompete. Das Horn (שׁוֹפָר, auch geradezu קֶרֶן Jos 6, 5; 1 Chr 25, 5; Da 3, 5. 7. 10. 15; LXX *κερατίνη, σάλπιγξ*; lituus, buccina) gehört zu den ältesten Musikinstrumenten. Es ist, wie sein Name קֶרֶן besagt, ursprünglich nichts anderes als ein natürliches Horn vom Rind oder Widder (Jos 6, 5; Da 3, 5 ff.); vgl. Hieron. ad Hos. 5, 8: buccina pastoralis est et cornu recurvo efficitur, unde et graece *κερατίνη* appellatur. In späterer Zeit wurde es wohl auch aus Metall oder anderem Material hergestellt. Auch dann aber wurde die gekrümmte Form des Hornes beibehalten, welche das Charakteristische dieses Instruments im Gegensatz zur geraden Trompete bildet. Der Talmud unterscheidet allerdings gerade und gekrümmte Hörner (Rosch Hasch. 3, 2 ff.); damit mag die spätere Verwechslung von Horn und Trompete zusammenhängen. Für das Blasen des Hornes hat das Hebräische zwei Ausdrücke. Der eine gewöhnlichere, תָּקַע, das „Stoßen" ins Horn, bezeichnet das kurze, stoßweise Blasen, der andere מָשַׁךְ die langgezogenen Töne. Ein eigentliches Musikinstrument ist das Horn nicht; es können auf demselben keine Melodien, überhaupt nicht verschiedene Töne gespielt werden. Trotzdem wird es mit anderen Instrumenten zusammen geblasen und auch beim Gesang verwendet (1 Chr 15, 28; 2 Chr 15, 10; Ps 98, 6; 150, 3; Da 3, 5. 7 ff.; 2 Sa 6, 15; Ps 47, 6); es verstärkt mit seinem mächtigen Schall den Laut des Freudenjubels. Abbildungen alter Hörner s. Enc. Bibl. a. a. O.

Die Trompete (חֲצֹצְרָה, LXX *σάλπιγξ*, Nu 10, 1 ff.; 31, 6; 2 Kg 11, 14; 12, 13; 1 Chr 15, 24; 16, 42; 2 Chr 5, 12 f.; 7, 6; 29, 26 f.; Ho 5, 8) ist, wie erwähnt, im Unterschied vom Horn gerade und in der Regel aus Metall. Josephus beschreibt die Trompeten (Ant. III, 12, 6) als gerade Instrumente, die beinahe eine Elle lang waren. Die dünne enge Röhre war nur wenig weiter als die der Flöte; sie erweiterte sich nach unten zu dem glockenförmigen Schalloch, auch oben das Mundstück zeigte eine leichte Erweiterung. Damit stimmen fast ganz überein die Abbildungen der Trompeten, die wir auf jüdischen Münzen aus der Zeit des Bar Kochba haben. Unmittelbar unterhalb des breiten Mundstücks zeigen sie eine kugelförmige Erweiterung, durch die wohl eine Verstärkung des Tones erzielt werden sollte. Die Trompeten sind bedeutend verkürzt gezeichnet und deshalb ihr Rohr unverhältnismäßig weit, so daß das Ganze sehr plump erscheint. In dieser Hinsicht geben die Darstellungen auf dem Triumphbogen des Titus ein richtigeres Bild. Neben dem goldenen Schaubrottisch sind hier zwei Trompeten abgebildet; lange dünne Metallröhren, die sich im Unterschied von den auf Münzen abgebildeten nur wenig nach unten erweitern und am Mundstück gar keine Erweiterung haben. Diese Form der Trompeten entspricht am meisten der der altägyptischen Instrumente, die nach den Abbildungen ebenfalls keine Erweiterung am Mundstück und nur eine mäßige glockenförmige Ausbauchung des Schallochs haben. Die moderne arabische Trompete zeigt keine solche, sondern eine ziemlich gleichmäßige Anschwellung des ganzen Rohrs nach unten. Abbildungen aller dieser Instrumente s. bei Wellhausen a. a. O. 220 f.; Encycl. Bibl. s. v. music. Die beiden heiligen Trompeten im Tempel waren aus Silber (Nu 10, 2 ff.). Wie auf den Hörnern konnte auch auf den Trompeten keine Melodie geblasen werden; sie dienten wie diese als Signalinstrumente und zur Verstärkung der תְּרוּעָה, des lauten Geschreis und Jubels.

Von den Instrumenten der Flötenklasse sind als bei den Hebräern gebräuchlich im AT חָלִיל und עוּגָב genannt. Die genaue Bestimmung dieser Namen begegnet auch hier wie

bei den Saiteninstrumenten der Schwierigkeit, daß wir eine größere Anzahl verschiedener Formen solcher Instrumente kennen, als uns Namen überliefert sind.

Von flötenartigen Instrumenten treffen wir auf den ägyptischen Abbildungen zunächst die einfache Langflöte aus Holz oder Rohr. Sowohl die Länge derselben als auch die Zahl der Löcher wechselt sehr. Daneben finden sich die Querflöten, die gleich unsern modernen Flöten mittelst eines am oberen Ende auf der Seite angebrachten Loches geblasen werden. Sehr beliebt sind im neuen Reich (ca. 1600—950 v. Chr.) die Doppelflöten, zwei Flöten, die am Mundstück miteinander verbunden sind, nach unten auseinanderlaufen; jede Hand spielt eine der Flöten, die natürlich nicht viele Löcher haben. Ebensolche Doppelflöten begegnen uns auf assyrischen Abbildungen z. B. aus der Zeit Assurbanipals (668—626 v. Chr.). Hier erscheinen sie etwas kürzer und weiter als die ägyptischen. Als spezifisch syrisch wird die kleine spannenlange Flöte genannt, die scharf und kläglich klang und bei der Adonisklage geblasen wurde; bei den Athenern wurde sie allerdings auch bei Trinkgelagen verwendet (Athen. IV 174 f.). Über die sonstigen verschiedenen Arten der in Griechenland bekannten und gebrauchten Flöten s. Ambros, Gesch. d. Musik, S. 476 ff. Die modernen orientalischen Flöten variieren ebenfalls in der Länge; meist haben sie 6—7 Löcher. Sie sind aus Rohr. Sehr beliebt sind auch jetzt noch die Doppelflöten; im Unterschied von den alten Doppelflöten sind aber jetzt beide Flöten ihrer ganzen Länge nach zusammengebunden. Abbildungen der verschiedenen ägyptischen und assyrischen Flöten s. bei Wellhausen a. a. O. 219; **Encycl. Biblica III, s. v. music**; Wilkinson II, 307 ff.; über die modernen Flöten vgl. Niebuhr, Reisen I, 180.

Vermutlich waren auch bei den alten Hebräern verschiedene Formen dieser Flöten im Gebrauch und die Bezeichnung חליל dürfte mehrere Arten umfassen. Für die einzelnen Arten mögen dann immerhin noch besondere Bezeichnungen im Gebrauch gewesen sein.

Möglicherweise bezeichnet auch עוגב eine solche Flötenart (Gen 4, 21; Hi 21, 12; 30, 31; Ps 150, 4). Nach der Tradition wäre allerdings darunter die Sackpfeife oder der Dudelsack zu verstehen (**Schilte haggiborim** u. a.). Die Beschreibung des Instruments paßt recht gut auf die heute noch in Ägypten, Arabien und Italien gebräuchliche Form der Sackpfeife: in einen Ledersack sind zwei Pfeifen gesteckt; die eine, obere dient zum Hineinblasen, die andere, unten oder seitwärts stehende, wird mit den Fingern gespielt und hat dazu mehrere Löcher (vgl. Abb. b. Niebuhr, Reisen, Taf. 28). Der Ton dieser Pfeife hat wie der des heutigen schottischen Dudelsacks etwas Schrilles. Dasselbe Instrument ist vielleicht auch Da 3, 5 ff. mit dem Ausdruck סיפניא oder סומפניא (von dem griechischen *συμφωνία*) gemeint; letzterer Name hat sich im Spanischen und Italienischen (**sambogna**) für diese Pfeife erhalten. Nach Athenäus (X 439) soll Antiochus Epiphanes zuweilen zum Schall dieses Instruments getanzt haben. Immerhin ist gegenüber dieser Tradition daran zu erinnern, daß wir weder bei den Assyrern noch bei den Ägyptern Abbildungen dieses Instruments haben, was die ganze Deutung etwas zweifelhaft macht.

Mit demselben Recht jedenfalls könnte man auch an die sogenannte Panspfeife denken, die Syrinx der Griechen. Mit diesem Ausdruck übersetzt LXX den nur einmal bei Daniel (3, 5 ff.) vorkommenden Ausdruck משרוקיתא. Die Syrinx besteht aus mehreren (gewöhnlich 7—9) aneinander gereihten Rohrpfeifen von verschiedener Länge und Dicke und dementsprechend verschiedenem Ton. Man findet dieselbe heute im Orient, namentlich bei den Hirten, häufig im Gebrauch (vgl. z. B. Niebuhr, Reisen, I 181). Allein wie alt dieses Instrument ist, und ob schon die alten Hebräer es gekannt haben, können wir gar nicht sagen.

Erwähnt sei noch, daß der Talmud ein weiteres Blasinstrument, die Windorgel, מגרפה kennt, das im herodianischen Tempel gestanden haben soll (**Erach. 10, 2; Schilte haggib. p. 12 ff.**). Das Instrument soll eine Windlade mit 10 Oeffnungen gehabt haben. In jeder steckte eine Pfeife mit 10 Lochern, so daß die Orgel also 100 verschiedene Töne spielen konnte. Die Blasbälge seien aus Elephantenhaut gewesen. Eine klare Vorstellung von diesem Instrument gewinnt man aber nicht; denn die Beschreibung ist zu unbestimmt und vielfach widerspruchsvoll. So wird z. B. gesagt, die Orgel sei so klein gewesen, daß ein Levit sie habe tragen und zum Gebrauch jedesmal auf ihren Platz zwischen Altar und Vorhof habe stellen können. Andererseits soll ihr Ton donnerähnlich gewesen sein, so daß man bei ihrem Schall sein eigenes Wort nicht verstanden habe, und ihren Ton bis über den Ölberg hinaus gehört habe. Wie viel davon auf den über-

treibenden Phantasie der Talmudisten beruht, und welcher Art eigentlich dieses Instrument war, mag hier auf sich beruhen.

3. Die Schlag- und Schüttelinstrumente. Eine weit größere Rolle als bei uns spielen beim alten hebräischen wie im modernen orientalischen Orchester und Gesang die Schlaginstrumente, die zur Hervorhebung des Rythmus dienen. Wird doch noch heute der Gesang sehr vielfach nach alter primitiver Weise in Ermangelung von Musikinstrumenten mit Händeklatschen begleitet.

Das gebräuchlichste Instrument dieser Art war die Handtrommel, Tamburin (תֹּף, arab. **duff**, daher spanisch **aduffa**; LXX *τύμπανον*. Gen 31, 27; Ex 15, 20; Ri 11, 34; 1 Sa 10, 5; 18, 6; 2 Sa 6, 5; 1 Chr 13, 8; Ps 68, 26; 81, 3; 149, 3; 150, 4; Hi 21, 12; Jes 5, 12; 24, 8; 30, 32; Jer 31, 4; Jud 3, 8; 16, 12; 1 Mak 9, 39). Meist sind es auf den altägyptischen und assyrischen Abbildungen Frauen, welche die Handtrommel schlagen, insbesondere beim Tanzen; Abbildungen s. bei Wilkinson II, 240. 251; Wellhausen a. a. O. 232; **Encycl. Bibl. s. v. music.** Meist sind sie rund, ein hölzerner oder metallener Reif, der mit einem Fell überspannt ist. Seltener sind sie viereckig. Sie werden in der einen Hand gehalten und mit den Fingern der andern geschlagen. Die heute im Orient üblichen haben an dem Reif dünne Metallplättchen, die beim Schütteln klingen; auch sind über dem Fell eine oder zwei Saiten gespannt. Das mag wohl auch in alter Zeit schon so gewesen sein. Auch noch andere den unsrigen ähnlichere Trommeln zeigen die ägyptischen und assyrischen Abbildungen; in dem mehrfach erwähnten Zug von assyrischen Musikern sehen wir einen Trommler, der seine runde Trommel an einem Band vor sich trägt und sie mit beiden Händen schlägt. Eine ägyptische Trommel (Wilkinson II, S. 240) gleicht einen mit einer Haut überspannten bauchigen Topf.

Die Cymbeln (צֶלְצְלִים, מְצִלְתַּיִם, *κύμβαλα*; 2 Sa 6, 5; 1 Chr 13, 8; 15, 19; 16, 5. 42; Esr 5, 12) werden von Josephus (**Ant. VII, 12, 3**) beschrieben als zwei große breite Bronzeplatten (*πλάτεα καὶ μεγάλα χάλκεα*), die mit den beiden Händen gehalten und gegeneinander geschlagen wurden. Sie dienten als Taktinstrument im Orchester; nach der Chronik (1 Chr 25, 1. 6; 2 Chr 5, 12) gaben die drei Musikmeister Davids mit hellklingenden ehernen Cymbeln den Takt an. Auch bei den Ägyptern und Assyrern fehlten die Cymbeln nicht. Wir finden auf assyrischen Abbildungen glockenartig geformte Cymbeln mit Griff, die von oben nach unten aufeinander geschlagen wurden, und flache tellerartige ebenfalls mit Griff, die senkrecht gehalten und von der Seite her zusammengeschlagen wurden. Abbildungen s. bei Wellhausen a. a. O. 234.

Castagnetten sind heute im Orient sehr beliebt und dürfen beim Tanz nicht fehlen. Es sind kleine Plättchen von Metall, Bein oder Holz, welche am Daumen und Mittelfinger angebracht sind und zusammengeschlagen werden (vgl. z. B. Niebuhr, Reisen, I, 181, Tafel 27; Wellhausen a. a. O. 234). Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß auch die alten Hebräer solche kannten. Ob aber der Ausdruck צִלְצְלֵי שֵׁמַע (Ps 150, 5) dieselben im Unterschied von den großen Cymbeln bezeichnet, wie manche meinen, ist ganz unsicher.

An Sistren dürfen wir vielleicht bei dem מְנַעַנְעִים genannten Instrument (2 Sa 6, 5) denken, wenigstens geht dahin die in der Vulgata und bei den Rabbinern erhaltene Tradition. In Ägypten waren die Sistren besonders im Isisdienst im Gebrauch, um den Typhon zu verscheuchen, und dann auch sonst im Gottesdienst, um die Aufmerksamkeit des Volkes auf gewisse gottesdienstliche Handlungen zu richten (**Plut. Is.** 63; **Juv.** 13, 93 ff.; Wilkinson I, 260; II, 323). Nach den Abbildungen bestand das Instrument aus einem breiten ovalen Metallrahmen, durch welchen eiserne Querstangen liefen. An letzteren hingen lose eine Anzahl metallener Ringe. Ein langer Stil, auf dem der Rahmen saß, diente zum Schütteln. Abbildungen s. bei Riehm HWB 1054. Ob die hebräischen Sistren ebenso geformt waren, wissen wir gar nicht.

Noch ist ein Instrumentenname anzuführen, der nicht mit Sicherheit zu erklären ist: die שָׁלִשִׁים (1 Sa 18, 6), die neben der Handtrommel genannt werden. Nach der Tradition der LXX und Peschitto sind es eine Art Cymbeln. Dem Namen nach muß das Instrument etwas mit der Dreizahl zu thun gehabt haben. Man hat deshalb vielfach an Triangeln gedacht, die mit Stäbchen geschlagen wurden, oder — da Hieronymus darunter Sistren versteht — an Triangeln, die mit losen Ringen behangen waren und geschüttelt wurden. Wieder andere denken an das griechische Trigonon, das aus Syrien stammte, eine Art dreieckiger Harfe (s. oben). Etwas bestimmtes ist nicht auszumachen.

Was den Gebrauch aller dieser Instrumente anlangt, so nehmen die Instrumente der Trompetenklasse eine Stellung für sich ein. Beides, Horn und Trompete, sind wie erwähnt keine musikalischen Instrumente im eigentlichen Sinn des Wortes. Sie dienen nicht zur Begleitung einer Melodie beim Gesang oder können im Orchester eine solche spielen. Sie kommen, wenn der Ausdruck erlaubt ist, nur als Lärminstrument in Betracht und dienen zur Erzielung eines lauten Schalls. In alter Zeit wurden sie immer und auch später meistens für sich allein geblasen, seltener und nur in späterer Zeit finden wir sie im Orchester zusammen mit anderen Instrumenten, so z. B. bei festlichen Gelegenheiten zur Verstärkung des Jubelgeschreis des Volkes (1 Chr 15, 28; 2 Chr 15, 14; Ps 98, 6; 150, 3). Das Horn wird vorzugsweise zu profanen Zwecken gebraucht. Zu Signalen des Wächters (Jer 6, 1. 17; Hes. 33, 3ff.; Ho 8, 1; Am 3, 6; Neh 4, 18ff.); zu Signalen im Krieg beim Sammeln, beim Angriff u. dgl. (Ri 3, 27; 6, 34; 7, 16; 1 Sa 13, 3f.; 2 Sa 2, 28; 18, 16; 20, 1; Hi 39, 25; Jes 18, 3; 27, 13; Jer 4, 5; Am 2, 2; Sach 9, 14); auch bei der Thronbesteigung des Königs (2 Sa 15, 10; 1 Kg 1, 34ff.; 2 Kg 9, 13; Ps 47, 6).

Auch im alten Kultus ist es zu solchen Zwecken gebraucht worden und sein Gebrauch hat sich zu allen Zeiten erhalten: die Annäherung der Bundeslade wird mit Hörnerblasen verkündigt (2 Sa 6, 15); die Feier des Neumondes des 7. Monats und des Jobeljahrs wird mit Hörnerblasen eingeleitet, letzteres hat daher sogar seinen Namen (Le 23, 24; Nu 29, 1; vgl. Ps 81, 4; M. Rosch haschanah 3, 3; Le 25, 9; vgl. d. A. Jobeljahr Bd IX, 550; sonst vgl. für gottesdienstlichen Gebrauch auch noch Stellen wie 2 Sa 6, 15; 1 Chr 15, 28; 2 Chr 15, 14; Ps 84, 4; 98, 6; 150, 3).

Sonst erscheint die Trompete als das eigentliche heilige Instrument, welches wenigstens in späterer Zeit fast ausschließlich im Kultus verwendet wird. Ursprünglich war das natürlich nicht so, die Trompete diente so gut wie das Horn profanen Zwecken; Ho 5, 8 werden mit ihr Kriegssignale gegeben, und 2 Kg 11, 14 und 2 Chr 23, 13 sind es ebenfalls Laien, die das Instrument blasen. Sonst aber erscheint es allerdings immer als Instrument der Priester, und zur Zeit des zweiten Tempels scheint es ausschließlich zu gottesdienstlichen Zwecken gedient zu haben. Nach der Tradition machte Mose zwei Silbertrompeten, mit welchen die Priester der Gemeinde auf dem Wüstenzug das Signal zum Aufbruch, zum Angriff &c. gaben. Vor allem werden ferner die Feste und Neumonde mit Trompetenblasen eingeleitet und ihre Opfer vom Trompetenschall begleitet (Nu 10, 2ff.; 31, 6ff.). Nach 2 Chr 5, 12 wurde von Salomo ein Bläserkorps von 120 Priestern für den Tempel eingerichtet. Nach dem Talmud wurde im zweiten Tempel die Darbringung des Trankopfers von zwei Priestern mit Trompetenstößen begleitet.

Wenn trotzdem Horn und Trompete mit anderen Instrumenten zusammen geblasen werden, so dienen sie auch hier nur dazu, den Schall der lärmenden Musik zu verstärken und etwa auch den Rhythmus hervorzuheben und wir sehen daraus, wie im Gegensatz zu unserer Musik die Melodie in solchem Fall eine ganz untergeordnete Rolle spielte.

Das Gesagte gilt auch von der Verwendung der Schüttel- und Schlaginstrumente, die natürlich ebenfalls mit der Melodie beim Gesang oder Orchesterspiel nichts zu thun haben, wohl aber besonders beliebt sind zur Hervorhebung des Rythmus. Tamburins und Zymbeln haben deshalb vor allem ihren Platz beim Tanz, mag derselbe von sonstiger Musik und Gesang begleitet sein oder nicht (Ex 15, 20; Ri 11, 34; 1 Sa 18, 6; Jer 31, 4; Ps 149, 3; 150, 4). Aber auch sonst liebt man sie beim Gesang, allerdings nur beim frohen Fest, nicht beim Klagegesang, wie leicht begreiflich ist (Gen 31, 27; Ps 81, 3; Jes 5, 12; 1 Mak 9, 39). Auffallenderweise sind die Tamburins bei der Anordnung der Tempelmusik (1 Chr 25, 6; 2 Chr 5, 12) nicht erwähnt, obwohl man sie neben den Cymbeln erwarten sollte. Sie waren also offenbar im zweiten Tempel nicht im Gebrauch. An ihre Stelle traten zum Markieren des Taktes hier die Cymbeln. Sonst aber waren sie keineswegs aus der volkstümlichen religiösen Musik ausgeschlossen (Ex 15, 20; Ps 81, 2; 149, 3; 150, 4).

Eigentliche Musikinstrumente, auf welchen mehrere Töne, also Melodien gespielt werden konnten, waren nur die Saiteninstrumente und die Flöten. Ihre allgemeine Bezeichnung als כְּלֵי שִׁיר „Gesangsinstrumente" (Am 6, 5; Neh 12, 36; 1 Chr 16, 42; 2 Chr 5, 13; 7, 6; 34, 12) zeigt, daß sie ursprünglich vor allem zur Begleitung des Gesangs verwendet wurden, und das ist auch zu allen Zeiten die Hauptaufgabe ihrer Instrumentalmusik geblieben. Dabei finden sich in der Verwendung der einzelnen Instrumente bemerkenswerte Unterschiede.

Die Saiteninstrumente Nebel und Kinnor werden nur zu fröhlicher Musik gespielt, nie in der Trauer zum Klagegesang. Für die Trauer ist charakteristisch, daß Nebel und Kinnor verstummen; sie werden „an die Weiden gehängt" (Jes 14, 11; 24, 8; Thren 5, 14; Hes 26, 13; Hi 30, 31; Ps 137, 2; 1 Mak 3, 45). Dagegen fehlt beim fröhlichen Gelage, beim Fest in der Familie und bei Volksbelustigungen ihre Musik nicht (Jes 5, 12; Gen 31, 27; Hi 21, 12 u. o.). Und wie die weltlichen so werden auch die geistlichen Lieder gerne mit diesen Instrumenten begleitet. Wir finden sie beide in alter Zeit bei religiösen Volksfesten (1 Sa 10, 5; 2 Sam 6, 5) wie noch in späterer Zeit beim regelmäßigen Kult (z. B. 1 Chr 26, 6; Neh 12, 27 u. o.). Auch hier immer sind es festliche fröhliche Gelegenheiten, bei denen sie gespielt werden; ihr Spiel begleitet immer Lob- und Danklieder (1 Chr 16, 16; 2 Chr 5, 12f.; Ps 33, 2; 57, 9f.; 71, 22; 81, 2f.; 150, 3 u. o.).

Darf man aus der Häufigkeit der Erwähnung beider Instrumente etwas schließen, so wäre Kinnor das allgemeiner und häufiger gebrauchte Instrument gegenüber Nebel gewesen; es wird wenigstens viel öfter genannt, und sein Ursprung wird auf Jubal, den Sohn Kains, zurückgeführt (Gen 4, 21). Es ist das Instrument des Hirten David (1 Sa 16, 16 ff.) und erscheint überhaupt als das volkstümliche Instrument (Gen 31, 27; Hi 21, 12; Jes 23, 16). Wo dagegen vom Spiel der Nebel allein die Rede ist, finden wir ihn zu gottesdienstlichen Zwecken verwendet (Am 5, 23; Ps 144, 9), oder in den Händen von „Künstlern" (Am 6, 5; Jes 14, 11), jedenfalls bemerkenswerter Weise nie bei volkstümlichen Lustbarkeiten und in den Händen des Volks.

Nicht minder als der Kinnor kann auch die Flöte Anspruch darauf machen, ein volkstümliches Instrument zu sein. Die einfache Rohrflöte gehört ja zu den primitivsten Instrumenten und auch ihre Erfindung verlegt die hebräische Überlieferung mit Recht in die allerälteste Zeit (Gen 4, 21). Flöte und Pfeife finden wir deshalb zu allen Zeiten bei volkstümlichen Lustbarkeiten, bei Tanz, Hochzeit, Gelage u. dgl. (1 Kg 1, 40; Jes 5, 12; Hi 21, 12; 30, 31; Si 40, 20; 1 Mak 3, 45; Mt 11, 17; Lc 7, 32). Auch der volkstümliche Kultus kennt die Flötenmusik: die Prophetenscharen begeistern sich an ihr (1 Sa 10, 5) und die Festwallfahrer begleiten ihre Lieder mit der Flöte (Jes 30, 29). Auffallenderweise aber scheint sie im Tempelorchester keinen Platz gehabt zu haben, wenigstens weiß erst der Talmud von ihrer Verwendung beim Gottesdienst (Erach. 2, 3a).

Im Unterschied von den Saiteninstrumenten war die Flöte, und zwar die als חָלִיל bezeichnete Art dieser Instrumentgattung, das spezifische Klageinstrument bei den Hebräern – wie übrigens auch bei anderen Völkern, z. B. bei den Ägyptern. Bei der Totenklage wurde die Flöte gespielt (Mt 9, 23; Joseph. bell. Jud. III, 9, 15). In der späteren Zeit galt Fötenspiel als ganz unentbehrlich bei der Totenklage und auch der ärmste Mann mußte sich beim Tod seiner Frau wenigstens zwei Flötenbläser mieten.

Nach den Nachrichten des AT zu schließen erscheint es als das gewöhnlichere, daß nur die einen oder die anderen Instrumente in Verwendung kommen. Für die alte Zeit wenigstens erscheint die Verbindung von Saiten- und Blasinstrumenten als das seltenere (nur 1 Sa 10, 5; Jes 5, 12 erwähnt), und das Zusammenspiel des vollen Orchesters mit Trompeten, Pauken, Cymbeln &c. wird erst in der Chronik erwähnt (1 Chr 16, 28; 2 Chr 5, 12 f.; 20, 28; 29, 26 ff.). Allein man darf doch nicht zu viel daraus schließen, denn die alten Abbildungen der Assyrer und Ägypter zeigen uns, daß dort das Zusammenspiel der verschiedensten Instrumente in Übung war, sowohl zur Begleitung eines Chors als auch als reines Orchesterspiel.

Wie schon erwähnt, handelt es sich bei dem Gesagten in erster Linie immer um Begleitung des Gesangs. Unsere Nachrichten sind zu dürftig, daß wir daraus etwas über die Rolle, welche die Instrumentalmusik ohne Gesang spielte, erschließen könnten. Nur von der Trauermusik der Flöten wissen wir, daß es sich nicht nur um Begleitung des Gesangs sondern auch und vielleicht der Hauptsache nach um selbstständiges Flötenspiel handelte. Wenn wir aber zu dem Gesagten hinzunehmen, daß auch im heutigen Orient das Orchester immer der Begleitung des Gesangs dient resp. nur ein Vor- und Nachspiel auszuführen hat, so werden wir wohl zu dem Urteil berechtigt sein, daß auch im alten Israel das Orchester keine selbstständige Bedeutung gehabt hat.

II. Die Bedeutung der hebräischen Musik für das Volksleben und die Stellung, welche sie im profanen Leben wie im Kultus der vorexilischen Zeit einnahm, läßt sich schwer bestimmen. Man kann nur soviel sagen, daß nach allen Angaben der Bibel die Musik eine ziemlich hervorragende Rolle spielte. Nicht zwar so, wie bei den Griechen, denen in alter Zeit die Musik etwas so heiliges war, daß man sie ausschließlich für den

Gottesdienst bestimmte (Plutarch de mus.), und welche sie immer als ein Bildungsmittel von hohen Wert ansahen. Derartige Erwägungen lagen dem alten Hebräer ganz fern. Aber man wird sagen dürfen, daß die alten Israeliten die Musik liebten. Als Erfinder der Musikinstrumente nennt die Tradition Jabal, der der Vater aller derer ist, welche die Leier oder die Flöte spielen (Gen 4, 21). Kenntnis und Gebrauch dieser Instrumente ist also sehr alt bei den Hebräern und reicht in die Zeit ihres Nomadenlebens zurück. Das alte Lied auf Jahveh Ex 15, 20 wird vom Reigen der Frauen unter Begleitung von Pauken gesungen, und wenn an den Herbstfesten von Alters her Reigentänze von Jungfrauen und Jünglingen aufgeführt werden, so fehlt selbstverständlich Gesang und Musik dabei nicht (Ri 9, 27; 21, 21). Ganz in derselben Weise mit Reigen und Tanz werden auch die patriotischen Feste gefeiert, die siegreiche Heimkehr des Feldherrn aus dem Kampf (Ri 11, 34; 1 Sa 18, 6), die Thronbesteigung oder Hochzeit des Königs (1 Kg 1, 39f.; Ps 45, 9f.; 1 Mak 9, 39) u. dgl. Ebensowenig fehlt die Musik bei Familienfesten aller Art (Gen 31, 27; Jer 25, 10; Lc 15, 25). Wer ein Meister ist im Gesang oder im Spiel eines Instruments, der hat immer einen Kreis dankbarer Zuhörer um sich. Der Hirte David ist in seiner Heimat wohl bekannt wegen seines Spiels (1 Sa 16, 18). Der Wettgesang der Jünglinge unterhält die Leute, die am Abend unter dem Thor sich versammeln (Thren 5, 14). Zum frohen Mahl und Gelage gehören Gesang und Saitenklang. Am Hof des Königs, schon eines David und Salomon, fehlen Sänger und Sängerinnen nicht (2 Sa 19, 35; Prd 2, 8). Die Propheten haben freilich an den üppigen Gelagen mit Musik und Tanz keine Freude (Am 6, 5; Jes 5, 12; 24, 8f.; Jer 7, 34; 23, 16; 26, 10). Aber das berechtigt uns noch nicht, auf den Charakter dieser Musik einen Schluß zu ziehen und dieselbe, wie manchmal geschieht, als üppig und wollüstig zu bezeichnen. Auch in der Hand der Dirnen treffen wir das Saiteninstrument (den Kinnor), und mit Gesang und Tanz locken sie die Männer an (Jes 23, 16). Ob aber im allgemeinen der Ruf der Sängerinnen und Tänzerinnen von Profession ein weniger guter war, wissen wir nicht. In nachexilischer Zeit unter dem Einfluß des Hellenismus hat die Verbreitung der Musik jedenfalls nicht abgenommen. Die Einführung griechischer Gesänge mit Instrumentbegleitung wird von Josephus Herodes d. Gr. zugeschrieben (Arch. XV 8, 1).

Vor allem bei der Totentrauer durfte zu keiner Zeit der Klagegesang fehlen. Das spezifische Instrument für Trauermusik war, wie erwähnt, die Flöte. Nach den Angaben des Talmud mußte auch der ärmste Hebräer beim Tode seiner Frau wenigstens zwei Flötisten und ein Klageweib bestellen (Lighfoot hor. hebr. ad Matth. 9, 23). Die Reichen konnten die Zahl beliebig vermehren. Ein schönes Beispiel eines solchen Trauergesangs aus alter Zeit haben wir in Davids Klagelied auf Saul und Jonathan (2 Sa 1, 18ff.) und in dem Klagelied Davids auf Abner (2 Sa 3, 33f.). Später hat die Entwickelung des Klagegesangs zu einer eigenen metrischen Form für das Klagelied geführt, vgl. die Artt. Klagelieder Bd X S. 505, 8ff.

Weit weniger Verwendung scheint die Musik in alter Zeit im Kultus gefunden zu haben, wenigstens haben wir sehr wenig direkte Angaben dafür. Immerhin Tanz und Reigen beim Herbstfest gehörten mit zu der kultischen Feier, und bei manchen Volksfesten wird es überhaupt schwer zu sagen sein, wie viel von den einzelnen Gebräuchen, Tänzen, Reigen, Chören, kultische Bedeutung hatte. Wie das alte Loblied Ex 15, so werden noch manche andere Jahvehlieder von den Frauen Israels gesungen worden sein an patriotischen Festen, wie z. B. bei der Heimkehr siegreicher Feldherrn. Auch bei der Einholung der Bundeslade durch David haben Musik und Gesang ihren Platz (2 Sa 6, 5. 14f.). Direkt religiösen Zwecken dient die Musik bei den Propheten. Wir hören, daß die alten Prophetengenossenschaften die Musik pflegten (1 Sa 10, 5; 19, 20ff.). Welche Bedeutung für sie die Musik hatte, sehen wir aus der interessanten Notiz in 2 Kg 3, 15: Elisa verlangt nach einem Saitenspieler, dessen Spiel ihn in heilige Begeisterung versetzen soll. Damit darf dann wiederum zusammengenommen werden, was über die Wirkung von Davids Saitenspiel berichtet wird: wenn David vor Saul spielte, wich der böse Geist, der Besitz von Saul ergriffen hatte, von Saul (1 Sa 10, 5. 10; 16, 16ff.; 19, 20ff.). Wie dort durch die Musik die heilige Ekstase geweckt wird, so wird hier der böse Geist von Elohim durch Musik zur Ruhe gebracht.

Mit dem allem ist aber die Verwendung der Musik im regelmäßigen Kultus keineswegs erwiesen, und dafür, daß z. B. wie im späteren Tempel die Darbringung von Opfern von Instrumentalmusik oder Gesang begleitet war, finden wir für die älteste vorexilische Zeit keine Spur. Sicher können wir sagen, daß die Musik nicht zum Opferdienst gehörte

Aber ebenso ist als wahrscheinlich zu betrachten, daß mit der Errichtung eines königlichen Heiligtums die Musik in den regelmäßigen Tempeldienst ihren Einzug hielt. Die Rolle, welche Gesang und Musik im zweiten Tempel spielt, und die Stellung, welche Sänger und Musikanten unter dem Tempelpersonal einnehmen, ist doch nur verständlich, wenn schon vor dem Exil die Musik im Tempeldienst festen Platz hatte. Und wenn die Tradition alles das auf David zurückführt und ihn zum eigentlichen Begründer der Tempelmusik macht, so ist das nicht bloß Phantasie, die aus der alten Notiz über Davids Kunstfertigkeit im Spiel herausgesponnen ist. Es ist der Natur der Sache nach nur als durchaus wahrscheinlich zu bezeichnen, daß der König, der offenbar an der Musik eine Freude hatte, und der seine Sänger und Sängerinnen, Musikanten und Tänzerinnen an seinem Hof hatte, dieselben auch in seinem Kultus verwendete, und daß auch ein Salomo eine Tempelkapelle als zum Glanz des königlichen Heiligtums beitragend betrachtete. Wie weit dabei äußere Einflüsse, z. B. das Vorbild anderer Heiligtümer mitwirkte, können wir nicht beurteilen, da wir nichts über die Musik an den kanaanitischen Heiligtümern wissen. Merkwürdig ist übrigens doch, daß im Gesetz Orchestermusik und Gesang gar keine Stelle haben. Nur das Blasen der Trompeten an den Festtagen und Neumonden wird den Priestern aufgetragen und zwar als ein wichtiges Vorrecht (Le 23, 24; 25, 9). Nach dem Exil kehren zahlreiche Sänger und Musikanten mit Serubabel zurück (Esr 2, 41; Neh 7, 44), ein Beweis, daß die musikalische Tradition während des Exils nicht abgerissen ist, sondern sich fortgepflanzt hat. Bei der Grundsteinlegung des Tempels und der Einweihung der Stadtmauern wirken Chöre mit (Esr 3, 10 ff.; Neh 11, 22; 12, 37 ff.).

Nach dem Exil hat dann die Musik eine immer größere Rolle im Tempeldienst gespielt, das zeigt sich äußerlich am Anschwellen der Sängerscharen und an ihrer erhöhten socialen Stellung. Für letztere ist ganz bezeichnend, daß in den Genealogien der Chronik die Sänger ganz dem Stamm Levi angegliedert sind; von König Agrippa erhielten sie dann das Vorrecht vor den übrigen Leviten, das weiße — ursprünglich priesterliche — Gewand zu tragen (**Joseph. Ant. XX,** 9, 6). Die zurückkehrenden Sänger siedelten sich in der Umgebung Jerusalems an (Neh 12, 28). Der persische König gab besonderen Befehl ihnen Tag für Tag ihren Unterhalt zu liefern (Neh 11, 23; Esr 6, 8 ff.; 7, 20 ff.; Neh 12, 47; 13, 10). Das Anschwellen der Sängerscharen zeigt am besten der Vergleich folgender zwei Zahlenangaben: Nach dem Exil kehren zurück 148 Sänger (Neh 7, 44; beziehungsweise nach anderer Angabe 128 Sänger Esr 2, 41). Nach dem Chronisten soll die Zahl der Sänger zu Davids Zeit schon 4000 betragen haben (1 Chr 24, 5); sie erscheinen in drei Geschlechter (Chöre?) eingeteilt: Asaph, Heman, Jeduthun, die sich auf die drei gleichnamigen Musikmeister Davids zurückführen. Das Geschlecht Asaphs zählt vier, Jeduthun sechs, Heman vierzehn Ordnungen von je zwölf Singmeistern, von denen die gewöhnlichen Sänger als „Schüler" unterschieden werden (1 Chr 26, 7 f.).

Ihr Gesang wurde vom Tempelorchester begleitet, das nach 1 Chr 16, 19—21 jeweils aus acht Nablaspielern und sechs Kinnorspielern bestand. Der Musikmeister schlug dazu den Takt mit der Cymbel. Im herodianischen Tempel bestand das Orchester aus 2—6 Nablaspielern, 9 Kinnorspielern und 1 Cymbelschläger. Dazu kamen nach talmudischer Angabe noch 2—12 Flötenspieler und 2 Trompeten (Maimonides, **Kelē hammikdasch C.** 3). Mit der ganzen Entwickelung der Tempelmusik hängt aufs engste zusammen die der Psalmendichtung (s. Art. Psalmen). Nach den talmudischen Angaben erhielt jeder Tag der Woche seinen besonderen Psalm, der während der Darbringung des Morgenopfers gesungen wurde; es sind die sieben Ps 24. 48. 82. 94. 81. 93. 92 (vgl. auch die Psalmüberschriften in der **LXX** und die Psalmenkommentare, z. B. Baethgen S. XXXVII). Bei den Kirchweihfestopfern wurde Ps 30 gesungen. Jede Abteilung der Sängerchöre hatte ihre Dienstwoche. Für das Orchester war im herodianischen Tempel ein besonderes Podium errichtet.

III. Auf den Charakter der hebräischen Musik lassen sich aus dem bisher Gesagten immerhin einige Schlüsse ziehen, die bestätigt und ergänzt werden durch das Bild der heutigen orientalischen, speziell arabischen Musik. Man wird sich bei ihrer Beurteilung vor beiden Extremen zu hüten haben, das muß von vornherein bemerkt werden: einerseits vor der namentlich bei den Rabbinen üblichen übertriebenen Wertung, welche sich die hebräische Musik, besonders die Tempelmusik, als eine auch für unsere Ohren überaus wohlklingende und wirkungsvolle Musik vorstellt. Andererseits aber auch vor einer zu geringschätzigen Beurteilung, die sie mitsamt der heutigen orientalischen Musik als vom künstlerischen Standpunkt ganz wertlos, als barbarisches Geschrei einfach wegwirft. Wir

werden uns allerdings, das sei gleich von vornherein bemerkt, die hebräische Musik im wesentlichen wohl schwerlich anders als die heutige arabische Musik vorstellen können. Allein es wäre ein grober Fehler, diese letztere deswegen, weil sie unserem Ohr nicht zusagt, — d. h. weil unser Ohr nicht daran gewöhnt ist — und weil sie unsere Harmonie nicht kennt, ohne weiteres zu verachten. Mit demselben Recht betrachten die Orientalen unsere schön harmonisierte Musik als gräuliches Geräusch.

Zur richtigen Würdigung der althebräischen wie der modernen orientalischen Musik muß man sich vor allem vergegenwärtigen, daß bei beiden der Rhythmus eine außerordentlich große Rolle spielt auf Kosten der Melodie. Alte Lieder, wie das Triumphlied Ex 15, 20 ff. wurden, wie berichtet wird, gesungen mit Begleitung von Tamburinen allein. Man sieht, daß dieses Singen vor allem ein rhythmisches Deklamieren war. Das entspricht ganz dem, was wir überhaupt über die Entwickelung der Musik wissen. In ihren ersten Anfängen ist Vokalmusik überall ein rhythmisches Sprechen ohne reicheren regelmäßigen Tonwechsel (Melodie), eine Art deklamatorischer Vortrag mit bestimmter rhythmischer Betonung. Wie sich dann daraus eine regelmäßige Variation des Tons und schließlich die Melodie entwickelt hat, das darzustellen gehört nicht hierher. Genug, daß wir vom hebräischen Volksgesang konstatieren können, daß er in alter Zeit auf der Stufe stand, wo der Rhythmus das Übergewicht über die Melodie hat.

Und das ist sicher nicht bloß in der ältesten Zeit so gewesen, sondern auch später noch so geblieben. Ist das doch noch heute ein charakteristisches Merkmal des arabischen Gesangs, sowohl des Volksgesangs als auch teilweise des Kunstgesangs. Die Ägypter z. B. sind sehr gesangslustig. Bei der schweren Arbeit ermuntern sich die Ruderer durch Gesang; die Eseljungen auf ermüdendem Marsch singen sich zu; die Schar der Arbeiter, wenn sie von der Arbeit abends nach Hause zieht, erfreut sich am Gesang. Fast immer ist dieser dann derart, daß einer von ihnen eine kürzere oder längere Zeile singt, und die Schar der andern ihm mit einem kurzen Refrain antwortet. Der Vorsänger wechselt; wer gerade etwas zu singen weiß, kann an die Reihe kommen. Aber immer ist dieser oft improvisierte Gesang des Vorsängers und meist auch der Refrain ein rhythmisches Recitieren ohne viel Melodie mit starker Betonung des Rhythmus, der vielfach durch Händeklatschen noch besonders hervorgehoben wird. Auch wo eine Schar von Knaben oder Männern sich im gemeinsamen Gesang vergnügt, ist das für unser Ohr weit eher dem taktmäßigen Hersagen, als einem Singen zu vergleichen, ganz ähnlich der Art und Weise, wie etwa bei uns eine Schulklasse gemeinsam einen Spruch oder Liedervers aufsagt. Auch hier wieder darf das Markieren des Rhythmus durch Händeklatschen nicht fehlen.

Auch wo wie im entwickelteren hebräischen Volksgesang und im Kunstgesang — wenn wir überhaupt von einem solchen reden dürfen — eine eigentliche Melodie sich findet, dürfen wir sie uns nicht nach Art unserer Melodien als festes und unveränderliches Tongefüge vorstellen. Das ergiebt sich ohne weiteres aus der Betrachtung der Texte, die wir haben. Nehmen wir z. B. die Psalmen mit ihrer Ungleichheit der einzelnen Strophen und Verse in Beziehung auf die Zahl der Worte und Silben und das Metrum, so leuchtet ohne weiteres ein, daß hier nur Melodien möglich sind, welche ebensogroße Beweglichkeit und Dehnbarkeit haben. Wir haben für unsere weltlichen und geistlichen Lieder entsprechend ihrem Bau in Strophen auch Melodien je für eine Strophe, die sich nach der Zahl der Strophen wiederholen. Solche Strophen in den Psalmen abzuteilen, gelingt nur in seltenen Fällen. Das gewöhnliche muß also hier die kurze Melodie sein, die nur für eine Halbzeile oder Zeile bestimmt war, und sich dementsprechend öfter wiederholte. Auch diese kurze Melodie mußte in Beziehung auf das Zeitmaß dehnbar sein, da Zeilen von sehr ungleicher Länge nach derselben Melodie gesungen würden, m. a. W. es spielte auch hier noch das melodische Recitieren eine große Rolle. Ganz dasselbe finden wir beim heutigen arabischen Gesang. Auch da sind die Melodien meist ganz kurz, nur eine einzige Zeile, wenn man so sagen darf, die sich sehr oft wiederholt.

Als ein drittes Merkmal dürfen wir anführen, daß die Melodien einen sehr kleinen Tonumfang hatten. Das beweisen die gebrauchten Instrumente. Die Saiteninstrumente wie die Flöten hatten in alter Zeit nur sehr wenig Töne; die Zahl der Saiten war bei ersteren gering und die Variierung der Töne durch Verkürzung der schwingenden Saite [illegible] mittelst Festdrücken durch die Finger scheint wohl bei einzelnen Instrumenten vorgekommen zu sein, ist aber bei anderen (z. B. bei der Harfenklasse) durch ihre Form ausgeschlossen. Wir haben hiezu wiederum den modernen Gesang in Parallele zu stellen. Auch da [illegible] schreitet selbst beim Kunstgesang die Melodie selten den Umfang einer Quinte.

Noch in einem weiteren Punkte gleicht die hebräische Musik durchaus der heutigen [illegible]

arabischen: beide kennen keine Harmonie, weder die einfache Harmonie, die auf dem Dreiklang beruht, noch die Harmonie der sich in dem Dreiklang auflösenden dissonierenden Akkorde. Unsere heutige Harmonie ist überhaupt sehr jungen Ursprungs (10. Jahrh.). Die alte hebräische wie die moderne arabische Musik ist durchaus einstimmig, sowohl der Chorgesang als das Zusammenspiel des Orchesters. Was uns als harmonisch und wohlklingend gilt, das Zusammenklingen verschiedener Töne, deren Schwingungszahlen in einem einfachen Verhältnis zu einander stehen, das ist dem Orientalen etwas häßliches. Es klingt in seinen Ohren als ein wildes Durcheinander, ein ungeordnetes Gewirr von Tönen, als ein „wildes und unangenehmes Geschrei, daran kein ernster Mann Vergnügen finden kann". Wenn die heutigen ägyptischen oder türkischen Militärkapellen ihre orientalischen Kompositionen auf dem Marsche spielen, wenn in Konzerten ein Orchester sich hören läßt, so spielen alle Instrumente dieselbe Melodie. Nur etwa ein beständiger Grundbaß findet sich, d. h. ein Instrument spielt durchgehend ein und dieselbe Baßnote, gemeinsam mit den Schlaginstrumenten damit zugleich den Rhythmus hervorhebend. Ebenso ist der Chorgesang durchaus unisono, gemischte Chöre giebt es überhaupt nicht. Und wo eine Sängerin auftritt mit Instrumentalbegleitung, da spielen die Instrumente ebenfalls dieselbe Melodie. Auf keinen Fall, auch wenn etwa die begleitenden Instrumente ihre eigenen Wege gehen, steht die von ihnen gespielte Melodie in harmonischer Verbindung mit der des Gesangs. Nur ein Intervall wird als harmonisch im Zusammenklingen empfunden, nämlich die Oktave. Der Toneffekt, der durch das Zusammenklingen der Oktave hervorgebracht wird, ist ihnen wohl bekannt, und es ist sehr häufig, daß beim Zusammenspielen verschiedener Instrumente die Melodie von einem Teil in der Oktave gespielt wird.

Daß die hebräische Musik ebenfalls nur unisono-Spiel und -Gesang kennt, wird durch 2 Chr 5, 13 bestätigt, wo ausdrücklich hervorgehoben ist, daß die Sänger alle in einem Ton sangen. Daß die Hebräer dabei die Oktave resp. das Zusammenspielen in Oktaven kannten und übten, darf wohl ohne weiteres angenommen werden. Der Unterschied zwischen Männerstimme und Frauenstimme und ihr Zusammenklingen anscheinend als ein Ton, wo sie dieselbe Melodie singen, ist ja ein von Natur gegebener, und es war selbstverständlich, daß man diesen Unterschied bei den Instrumenten nachahmte. Es ist freilich sehr fraglich, ob der Ausdruck עַל־עֲלָמוֹת (1 Chr 15, 20 ff.), wie meist geschieht, darauf gedeutet werden darf, daß die betreffenden Instrumente (nebel) „nach Jungfrauenweise" d. h. in der Tonlage der jungfräulichen Stimme gestimmt waren und gespielt wurden, während andere dann die Männerstimme nachahmten. Im Tempelchor sangen keine Frauen mit; wenn in 1 Chr 25, 5 die drei Töchter Hemans in der Liste mit aufgeführt werden, so gehören sie darum noch nicht zu den Tempelsängern, und ebenso haben die „Sängerinnen" in Esr 2, 65 (vgl. Neh 7, 67) nichts mit dem Tempelzwang zu thun. Wohl aber beteiligen sich die Frauen am Gesang bei den Volksfesten, wenn z. B. das Volk dem siegreich heimkehrenden Feldherrn entgegenzog u. s. w.; vgl. die entsprechende assyrische Abbildung. Im zweiten Tempel sangen nach dem Talmud Levitenknaben im Diskant die Psalmen mit; in älterer Zeit werden wir eher daran zu denken haben, daß der orientalische Gesang überhaupt den Falsettogesang der Männer liebt. Hier haben wir nun vor allem den Punkt, wo auch uns Abendländern die Wirkung dieser Musik und ihr Eindruck auf die Zuhörer verständlich werden kann. Daß gerade unisoner Gesang und Spiel eines guten großen Chors und Orchesters gewaltige künstlerische Wirkung haben kann, ist unseren Komponisten wohl bekannt. Und selbst die uns sonst so fremdartig, ja unangenehm klingenden arabischen Melodien verfehlen in diesem Fall ihren Eindruck auf den Europäer nicht.

Noch eine Frage bleibt zu beantworten übrig: die Frage nach dem Systeme der Intervalle, in denen sich die Melodien bewegten, m. a. W. nach der „Tonleiter" der alten Hebräer. Und gerade diese Frage, die wichtigste für die Erkenntnis des Charakters der Melodien, wird für uns immer eine offene bleiben. Während die Griechen ein System von „Noten" erfanden, mittelst deren sie ihre Gesänge fixieren konnten (vgl. Pauly RE. der klass. Altertumswissenschaften I, 811 s. v. Alypius), brachten es die alten Hebräer und überhaupt die alten Völker des Ostens nicht zu einer solchen. Die jetzt im Orient gebräuchlichen Tonzeichen sind nicht vor dem 17. Jahrhundert dorthin gekommen. Vielfach hat man die poetischen Accente als solche Tonzeichen zu deuten und aus ihnen die Melodien herauszulesen versucht (vgl. z. B. Haupt, Sechs altt. Psalmen mit ihren aus den Accenten entzifferten Singweisen; vgl. auch Ewald, Hebr. Poesie S. 166; Jahn, Einleitung I, 363; Saalschütz, Form der hebr. Poesie I, 370 ff. und die verschiedenen Psal-

menkommentare). Allein mit der Melodie haben, wie jetzt allgemein anerkannt ist, diese Accente nichts zu thun. Sie dienen lediglich der Recitation, sie regeln den kantilierenden Vortrag in den Synagogen als Merkzeichen für den Rhythmus und die damit zusammenhängende Modulation der Stimme. So besitzen wir gar keine Probe einer althebräischen Melodie; was wir an synagogaler Musik haben ist alles nachchristlichen Ursprungs. Proben derselben s. bei Kircher in Ugolini Thes. XXXII, 387 ff.; Forkel, Gesch. der Musik I, 170; De Sola, The ancient Melodies of the Spanish and Portuguese Jews (1857). Daß die Hebräer das Intervall der Oktave kannten, und wie sie es verwandten, ist oben gesagt worden. Damit ist nun aber noch keineswegs gegeben, daß sie dieses Intervall in acht Tonstufen zerlegten und diese zählten, also eine der unseren ähnliche „Tonleiter" hatten. Vielfach schließt man dies neuerdings aus der musiktechnischen Bezeichnung השמינית, die sich einigemale im alten Testament findet. Ps 6 und 12 tragen in ihrer Überschrift die Anweisung: על־השמינית zu singen oder zu sprechen. Ebenso heißt es 1 Chr 15, 20 f., daß die Cithern im Tempelorchester על השמינית gespielt wurden. Es liegt nun namentlich in letzterer Stelle sehr nahe, den Ausdruck mit Oktave zu übersetzen im Gegensatz zu על עלמות, das Bezeichnung der höheren Oktave der Jungfrauenstimme sein soll (s. o.). Mit dieser Bezeichnung des Intervalls als „Oktave", „achter Ton", wäre dann natürlich eine Tonleiter von acht Tönen gegeben. Mit Wärme tritt insbesondere Riehm (HWB 1058) hiefür ein und glaubt auf Grund unserer Kenntnis der griechischen Musik eine solche Tonskala auch für die alten Hebräer annehmen zu können. Aber zunächst einmal ist diese Deutung der Ausdrücke keineswegs eine sichere oder die einzig mögliche. עלמות konnte z. B. ebensogut wie גתית (s. o.) Bezeichnung eines Instrumentes „des elamitischen Instruments" sein (so z. B. Graetz, Psalmen S. 85; Wellhausen a. a. O. und andere). שמינית läßt sich als Bezeichnung der Melodie oder Tonart („nach der achten Singweise") entsprechend anderen solchen Bezeichnungen der Melodie erklären, oder ebenfalls als Bezeichnung eines Instrumens, „das achtsaitige" (z. B. Graetz, Psalmen a. a. O.). Die Deutung auf Jungfrauenstimmen und die tiefere Oktave kann namentlich bei שמינית nur in Frage kommen, wenn schon vorher das Vorhandensein einer achttönigen Skala nachgewiesen wäre. Das aber ist keineswegs der Fall; im Gegenteil. Daß wir auf den Reproduktionen der jüdischen Instrumente auf Münzen (s. o.) nirgends solche mit acht Saiten, sondern nur solche mit 3—6 Saiten finden, spricht sicher nicht dafür. Die Aussagen der Kirchenväter helfen nicht viel weiter. Clemens vergleicht die Gesangsweise im Tempel mit der dorischen Tonart, was sich vor allem auf die würdevolle Ruhe dieser Tonart bezieht (Paed. II, 4 p. 194 f.); er warnt, wie später Augustin, die Christen vor dem theatralischen chromatischen Gesang der Heiden und mahnt zur alten Musik Davids zurückzukehren, die er demnach für diatonisch hält. Aber er urteilt natürlich nur nach den zu seiner Zeit bei den Juden in der Synagoge ꝛc. gesungenen Melodien. Und da der Einfluß griechischer Musik in späterer Zeit unzweifelhaft ist, so werden wir sein Urteil nicht ohne weiteres auf die ältere Zeit übertragen dürfen. Auch ganz abgesehen davon haben beide Äußerungen nur den Wert einer ganz allgemeinen Charakteristik, und wollen vor allem eben den feierlichen Ernst der hebräischen Musik kennzeichnen.

Ziehen wir schließlich auch hier die Musik des heutigen Orients herbei, so ist zunächst zu konstatieren, daß es an einer genauen zuverlässigen Fixierung der Intervalle derselben fehlt. Das Urteil der meisten Reisenden über die arabische Musik trifft wohl in den beiden Punkten zusammen: einmal daß fast alle Töne ganz unrein gesungen und gespielt werden, und sodann, daß die Melodien überwiegend in Moll gehalten seien. Man sieht sofort, daß beide Sätze aufs engste zusammenhängen: das Ohr des Europäers „korrigiert" die „unreinen" Töne meist so, wie wir sie erwarten müßten, wenn die Melodien in unseren Molltonarten verlaufen würden; denn nach dieser Richtung hin ist die Abweichung am geringsten. Dazu kommt noch, daß dementsprechende Intervalle sich nicht selten finden. Aber so einfach, wie es hier erscheint, liegt die Sache doch nicht. Als Ergänzung gehört dazu das Urteil des Morgenländers über unsere Musik, und das geht ebenfalls dahin, daß wir „unrein" singen und spielen. Unsere Intervalle klingen ihm in demselben Sinne unrein, wie seine Intervalle unseren Ohren, m. a. W. sie sind ihm ebenso ungewohnt und fremdartig, wie umgekehrt. Und man kann mit leichter Mühe konstatieren, daß die „Unreinheiten" in den Melodien konstante sind, daß nicht etwa bloß der ungeübte Laie sie singt, sondern auch die geschulte Sängerin; und der Musiker auf der Laute spielt auch nicht „reiner", obwohl er ein gutes Gehör hat. Man kann das sofort aufs deutlichste sehen, wenn man versucht, die Melodien in unserem Tonsystem

zu fixieren. Die wenigen bisher aufgezeichneten Melodien klingen sofort ganz anders, sobald man sie auf einem Klavier mit unseren Intervallen spielt. Mit anderen Worten: die heutigen Orientalen (Ägypter und Syrer) unterscheiden mit ihrem Gehör und verwenden bei ihren Melodien auch noch andere Intervalle als wir. Und da nicht angenommen werden kann, daß sich das erst in christlicher Zeit so entwickelt hat, wird man zu einem Rückschluß auf die altorientalische, beziehungsweise althebräische Musik genötigt. Auch von hier aus also ergiebt sich das negative Resultat, daß wir ein dem unsrigen ähnliches Tonsystem von acht Tönen innerhalb der „Oktave" nicht voraussetzen dürfen.

Noch sind über die Art und Weise des Vortrags einige Bemerkungen anzuführen. Charakteristisch für den hebräischen Gesang ist die Vorliebe für den Wechselgesang, sowohl im Volksgesang als im Kunstgesang. Es ist schon oben davon die Rede gewesen, daß es im Orient das gewöhnliche ist, daß ein Vorsänger eine Zeile singt und die übrigen Sänger sie wiederholen, oder mit einem kurzen Refrain antworten (vgl. auch Niebuhr, Reisen I, 176). Und in den Texten und Berichten des ATs selbst haben wir zahlreiche Belege für die Beliebtheit solchen Wechselgesangs zu allen Zeiten. Das alte Siegeslied Ex 15 zeigt in seiner alten wie in seiner überarbeiteten jetzigen Form, daß sein Gesang sich auf den Vorsänger und den Chor verteilte. Zahlreiche Psalmen haben Responsorialform. Die Gemeinde beziehungsweise der Chor antwortet auf die Worte des Vorsängers (oder Levitenchors) mit einem Hallelujah oder ähnlichem (1 Chr 17, 36; Esr 3, 11; Ps 106, 48; 118, 1–4; 136; Jer 33, 11). Ganz besonders lehrreich ist Ps 136, mit seinem von der Menge stetig wiederholten Antiphonem „seine Güte währet ewiglich". Aufs genaueste gleicht der Psalm in seiner Anlage den heutigen „Liedern" der Araber, wie sie etwa auch improvisiert werden. Weiterhin haben wir die Nachricht, daß die beiden Festchöre bei der Einweihung der Mauern Jerusalems unter Nehemia nach Beschluß des Rundgangs am Tempel sich einander gegenüber aufstellten eben zu solchem Wechselgesang (Neh 12, 31 ff.). Endlich vergleiche man noch die in der Apokalypse gegebene Schilderung der himmlischen Wechselgesänge, welche ohne weiteres als Bild der Gesänge in der urchristlichen Gemeinde und damit auch als Bild des Tempelgesanges angesehen werden dürfen (Apk 4, 8 ff.; 5, 9 ff.; 7, 10 ff.; 19, 1 ff.). Auch unser musikalisches Gefühl geht dahin, daß solche Wechselgesänge ungemein viel zur Belebung des Ganzen und zur Erhöhung der Wirkung beitragen können.

Anders urteilen wir von unserem Geschmack aus über das charakteristische Merkmal des Vortrags beim Sologesang, namentlich beim Kunstgesang: das Vibrieren der Stimme und das Näseln. Daß letzteres alt ist, können wir zwar nur vermuten auf Grund der sonst von uns bemerkten Übereinstimmung der heutigen und der alten orientalischen Musik. Das Vibrieren der Stimme dagegen wird für die alte Zeit direkt bezeugt durch die bekannte, schon öfters erwähnte assyrische Abbildung einer Musikbande aus der Zeit Assurbanipals. Dort hält eine der singenden Frauen, ganz wie noch heute ein arabischer Sänger oder Sängerin es thut, die Hand unter das Kinn, mit derselben einen leichten Druck auf die Kehle ausübend. Dies geschieht zu dem Zweck, um besonders schrille Töne hervorzubringen und denselben eine eigentümliche Vibration – die nicht indentisch ist mit unserem Tremolieren – zu verleihen.

In den Psalmen finden sich noch eine Reihe weiterer Angaben, die sich vermutlich auf den Vortrag beziehen. Wir haben aller Wahrscheinlichkeit nach in einzelnen Psalmenüberschriften eine Angabe der Singweise, nach welcher der Psalm gesungen werden soll (Ps 9, 1; 22, 1; 45, 1; 56, 1; 57, 1; 58, 1; 59, 1; 60, 1; 69, 1; 75, 1. Allein die Deutung der betreffenden Worte ist meist ganz unsicher und auch wenn wir sie richtig verstehen würden, kämen wir doch über die eigentlich selbstverständliche Thatsache nicht hinaus, daß es feststehende, den Sängern oder in weiteren Kreisen bekannte Melodien gab, nach denen verschiedene Lieder gesungen werden konnten. — Noch weniger wissen wir mit den sonstigen musikalisch-technischen Ausdrücken anzufangen. Wir wissen nicht was der Ausdruck למנצח bedeutet; denn gegen die herkömmliche Deutung „dem Singmeister" (zur Einübung?) kann mit Recht die Frage erhoben werden, warum denn eine solche Bemerkung gerade bei den betreffenden 53 Psalmen und nur bei diesen notwendig war. Auch die Übersetzung Wellhausens „for the liturgy" ist ganz unsicher. – Die Bezeichnungen על־עלמות und על־השמינית sind schon besprochen worden. Der Ausdruck **Sela** endlich, der sich in 10 Psalmen 71mal findet, wird in der LXX mit *διάψαλμα* übersetzt, was am wahrscheinlichsten als „Zwischenspiel" gedeutet wird. Er findet sich nur in der Mitte der Psalmen, nicht am Ende, wo eine solche Bezeichnung unnötig wäre. Sachlich ist auch ohne dies anzunehmen, daß beim Vortrag von Liedern, namentlich

beim Solovortrag, der Gesang da und dort unterbrochen, und diese Pause durch das Spiel des Orchesters ausgefüllt wurde. Im übrigen muß für alle diese Ausdrücke hier auf die Psalmenkommentare verwiesen werden. **Benzinger.**

Myconius, Friedrich, gest. 1546. — Frider. Myconii Historia Reformationis vom Jahre Christi 1517—1542 ... mitgeteilt ... von E. S. Cyprian (Gotha 1715), [2]Leipzig 1718, mit manchen autobiogr. Angaben. Briefwechsel in den Briefen Luthers, im CR, im Briefw. d. Jonas, in ZKG V, 164 ff. Biographie: Anton Probus, Oratio de Frid. Myconio, Smalcaldiae 1597; Sagittarius, Historia Gothana, 1689, 168 ff. (wiederabgedr. bei Cyprian a. a. O. p. 38 ff.); Juncker, Redivivus Myconius, Waltershausen 1730; J. G. Bosseck, Frid. Myconii memoriam . . . repetit. Lips. 1739; C. K. Gottfr. Lommatzsch, Narratio de Frid. M., Annaeb. 1825; Ledderhose, F. M., Hamburg u. Gotha 1854; ders. in AdB; A. Petersen, in Pipers Evang. Kalender 1861, S. 151 ff.; Meurer in Altväter d. luth. Kirche IV (1861), 209 ff.; G. L. Schmidt, Just. Menius II (1867), S. 3 ff. Ueber die Schriften des M. s. Lommatzsch p. 112 ff. u. Meurer S. 303; bei letzterem auch Nachweis über die Briefe d. M. und deren Fundorte. — G. Kreyenberg, F. M. im Grenzboten 1892, 1, S. 114 ff. Sein Bild in Holzschnitt auf der Bresl. Stadtbibl. in 2 W 18.

Luthers treuer Genosse und Gehilfe, der Reformator in Thüringen, wurde am 26. Dezember 1490 — denn so wird die alte Angabe: Stephanstag 1491 zu verstehen sein — zu Lichtenfels am Main in Oberfranken geboren. Auch eine Denkmünze von 1539, die sein Alter auf 48 Jahre angiebt, spricht mehr für 1490 als 91. Sein Familienname „Mecum" wurde von andern und ihm selber zu den mannigfachsten Wortspielen benutzt. Magnificate dominum mecum — so begrüßte ihn einst Mutian (Briefw. d. Jonas II 72); mecum es, imo totus nobiscum es, ruft ihm Jonas zu (ebd. I 119). Er selbst tröstet sich mit dem Hodie mecum eris in paradiso und dem Non timebo mala, quia tu mecum es (ebd. II 72); und Luther spielt dann auch wohl mit seinem Vornamen, denn er ist ja in Wahrheit Fridericus et Fridsamus (de W. IV 540).

Die Eltern waren fromme rechtschaffene Bürgersleute von gesundem christlichem Sinn. Vom Vater lernte er frühzeitig die Katechismustexte, Dekalog, VU und Symbolum, und wurde zu fleißigem Gebet angehalten. Christi Blut, so lehrte ihn jener, sei das Lösegeld für der Welt Sünde; jeder Christ müsse glauben, daß, wenn nur drei Menschen hofften, durch Christum selig zu werden, er einer von diesen sei. Die Ablaßbriefe seien Netze, das Geld der Einfältigen zu fangen; Vergebung der Sünden und ewiges Leben seien sicher für Geld nicht käuflich, doch hörten die Priester dergleichen nicht gern (Brief des M. an P. Eber bei G. Hecht, Vita J. Tetzelii, Witemb. 1717, S. 117 f.). Nachdem er die Stadtschule der Vaterstadt besucht, ließen ihn die Eltern 1504 zur Lateinschule in Annaberg ziehen, die unter dem Rektor Andr. Weidner, gen. Staffelstein, in Ansehen stand. Hier hatte er (wohl im Juli 1510) ein oft erzähltes Renkontre mit Joh. Tetzel, der damals als Unterkommissar des Jubelablasses für den Deutschorden in Livland Deutschland durchzog. Sein erst kurz vor seinem Tode darüber niedergeschriebener Bericht (im Brief an Eber bei Hecht a. a. O., zuerst in Jenisius, Annabergae Historia, 1605 II 1 ff. deutsch in Sonderausgabe von J. Frd. Bertram, Halle 1728) enthält zwar in den Nebenumständen manche Unrichtigkeit (vgl. N. Paulus, J. Tetzel, 1899, S. 21 f.), doch wird die Hauptsache richtig sein, daß er abgewiesen wurde, als er das „pauperibus gratis" für sich in Anspruch nehmen wollte; daß diese markante Pointe in ihrer Begegnung nur einem lapsus memoriae ihre Entstehung verdanken sollte, wie Paulus a. a. O. annimmt, ist höchst unwahrscheinlich, da er ja eben um dieser willen die ganze Geschichte erzählt. Staffelstein riet jetzt dem um sein Seelenheil inmitten einer sündigen Welt besorgten Jüngling, ins dortige Franziskanerkloster einzutreten: am 14. Juli führte er diesen Rat aus. Einen bedeutsamen Traum, den er in der nächstfolgenden Nacht träumte, hat er in jenem Briefe ausführlich erzählt. Von Annaberg wurde er ins Leipziger Kloster, von da 1512 nach Weimar versetzt. Er nahm es mit seinem Klosterleben sehr ernst; zugleich begann er eifrig zu studieren: Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura, Gabriel Biel; auch Augustin, dessen Schriften, wie de gratia, de libero arbitrio u. a., sowie sein Psalmenkommentar, ihm tiefen Eindruck machten. Aber noch hielt ihn die Scholastik in ihrem Banne. Auch sein Amt als Vorleser bei Tisch, wobei die Bibel mit Lyras Auslegung gelesen wurde, half ihm noch nicht zu rechter Erkenntnis. Vom Studium, das ihm den ersehnten Frieden nicht bringt, wendet er sich zu allerlei mechanischer Arbeit (Buchbinden, Drechseln u. a.) und macht den Leib müde, unzufrieden mit sich selbst und seinem Schöpfer. Besondere Seelenangste bereitet

ihm die Prädestinationsfrage — er durchkostet die Schrecken der Hölle. 1516 wird er in Weimar zum Priester geweiht und hält darauf zu Pfingsten seine Primiz in Gegenwart des Herzogs Johann und seines Sohnes Johann Friedrich, die die Kosten der Feierlichkeit bestritten. Bald darauf wurde ihm ein Predigtamt daselbst übertragen, „und ich thät etlich wenig Predigt von der Heiligen Leiden und Legenden" (Cyprian S. 15 f.). Mit Begier horchte er auf die Stimme des Wittenberger Augustiners, als dieser den Kampf wider den Ablaß begann, und gehörte zu den Ersten, die seiner Führung in das neue Verständnis des Evangeliums folgten. Je mehr nun der Weimarer Konvent sich ablehnend gegen Luther verhielt, desto schwieriger wurde die Position des M. Er wurde ihnen immer verdächtiger, immer schärfer wurde er daher überwacht, sein Verkehr und sein Briefwechsel kontrolliert. Man bedrohte ihn mit ewiger Klosterhaft, und vor seiner Seele tauchte das Schicksal seines Ordensgenossen Johann Hilten auf, der wohl 20 Jahre hindurch in solcher Haft lebendig begraben gewesen war (vgl. Bd VIII 78 ff.). Man verschickte ihn in die Klöster zu Leipzig und Annaberg, ins Machtgebiet des Herzogs Georg. Aber es gelang ihm, 1524, auf dem Wege nach Annaberg zu entfliehen und nach Zwickau zu entkommen, wo er am Aussätzigenspital Anstellung als Prediger fand. Von hier aus richtete er in den Ostertagen einen Mahn- und Trostbrief an seine liebe Bergstadt Annaberg, deren Franziskaner ihn nach der ersten Predigt, die er am Palmsonntag in Zwickau gehalten, in den Bann gethan hatten; er ermahnte sie, sich vor den Papisten zu hüten und sich die evangelische Freiheit zu bewahren. Auf Bitten des Altenburger Geistlichen Wenzeslaus Link und des Gabr. Didymus wurde er von Zwickau nach dem nahe bei Annaberg gelegenen, aber unter kursächsischer Herrschaft stehenden Städtchen Buchholz gesendet und nach vier Predigten von der Gemeinde festgehalten; sie begehrte ihn statt des von Luther ihr zugesandten als ihren Prediger (M. an Stephan Roth, 14. Juli 1524). Aber jetzt berief ihn Herzog Johann nach Gotha auf Bitten des Rats, der Gemeinde und des Stiftes; Mitte August trat er hier sein Amt an.

In Gotha hatten ihm zwar bereits einzelne evangelisch gesinnte Männer vorgearbeitet, aber in der Hauptsache sah es mit dem geistlichen und weltlichen Regiment noch übel aus. Der höhere und niedere Klerus war in toten kirchlichen Mechanismus und fleischliches Leben versunken. Das Schulwesen, in den Händen unwissender und träger Mönche, lag im Argen. In der städtischen Verwaltung und bei den Ratsmitgliedern herrschte Habsucht, Unordnung, Mißwirtschaft (vgl. Cyprian S. 117). Eben jetzt, am Pfingstdienstag 1524, hatte trunkenes Volk die Häuser der Stiftsherren gestürmt, viel Schaden angerichtet und die Pfaffendirnen aus den geistlichen Häusern hervorgeholt, der Rat aber hatte schadenfroh diesem Treiben nicht gewehrt. Herzog Johann hatte dann die Übelthäter zur Rechenschaft gezogen, und die Stadt hatte Schadenersatz zahlen müssen (Cyprian S. 118 f.). Aber solche Vorkommnisse verstärkten das Verlangen nach einer Reformation. In diese Verhältnisse trat M. mit Weisheit und Thatkraft ein. Unansehnlich und klein von Gestalt, dazu von schwacher Gesundheit, entfaltete er doch viel Einsicht und Energie und flößte durch seinen mit Milde gepaarten Ernst jedermann Achtung ein. In friedlicher Gemeinschaft mit seinen geistlichen Gehilfen konnte er wirksam neue Ordnung schaffen: „cucurrimus, certavimus, laboravimus, pugnavimus, vicimus et viximus semper conjunctissime et amicissime, also daß man sich darob wundert" (Cyprian S. 55). Als im Bauernkriege 1525 ein Haufe Bauern zu Ichtershausen die Schlösser Gleichen, Mühlberg und Wachsenburg schleifen und den Adel vertreiben wollte, trat er ihnen entgegen und brachte sie durch eine ernste Ansprache dahin, daß sie abzogen, ohne Schaden zu thun. Um diese Zeit (3. Mai 1525, Enders V 162 f.) trat Luther mit ihm in brieflichen Verkehr. Gesehen hatte ihn M. schon 1518, als er auf der Reise nach Augsburg in Weimar bei den Franziskanern übernachtet hatte; er hatte ihn aber damals nicht sprechen dürfen. Jetzt sprach Luther (ad te incognitus incognitum) ihm Mut ein, durch den Aufruhr sich nicht erschrecken zu lassen. Melanchthon, der seit 1527 ebenfalls mit ihm brieflich verkehrte, warnte ihn öfter vor unkluger Einmischung in weltliche Händel und sänftigte seinen lebhaften, bisweilen ungeduldigen Eifer (CR I 1030 f., II 719). M. ließ diese Mahnungen nicht unbeachtet, und so gestaltete sich sein Verhältnis zum Bürgermeister Joh. Oswald, mit dem er anfangs manchen Kampf hatte, allmählich freundlicher (CR XX 553, XXV 783). Von Grund aus reformierte er die Schulen der Stadt und gewann das Interesse der Bürgerschaft dafür, wofür ihm Melanchthon 1534 besonders dankte (CR II 789). Im Augustinerkloster errichtete er alsbald eine Schule, deren erster Rektor von 1524–1535 der in den Briefen der Wittenberger oft erwähnte Basilius Monner aus Weimar war, der später Erzieher der Söhne Johann Friedrichs

und kurfürstlicher Rat wurde (Enders V 162, VII 183; CR I 1023. 1029 f.). Diesem folgten Lorenz Schupper, Georg Merula, später Pankratius Sußenbach aus Schlesien, dem M. nachrühmt, er habe die Schule in rechte Form und Ordnung gebracht. Wie durch Predigt und Seelsorge (vgl. CR XXIV 130. 780; XXV 736) wirkte er durch das Vorbild eines musterhaften Wandels. An seiner 1526 geschlossenen Ehe mit Margarete Jäcken, Tochter des Barthel Jäcken, wurden ihm neun Kinder geboren, von denen aber 1542 nur noch vier am Leben waren. Sein Sohn Friedrich, geboren 1537 nach sieben Töchtern (de Wette V 71), studierte mit Erfolg in Leipzig, Wittenberg und Jena, starb aber bereits 1565. Eine Tochter, Barbara, heiratete den Gothaer Rektor Cyriakus Lindemann, einen Verwandten Luthers; deren Tochter den Pfarrer zu Friedrichsroda, Cyriakus Schneegaß (vgl. Koch, Geschichte des Kirchenliedes[3] II 252 ff.), dem wir die Herausgabe vieler Briefe angesehener Männer an M. verdanken in den Schriften: XVI selectiores . . . ad F. M. . . . epistolae, Schmalcaldiae 1593 und LXVI selectiores . . . Melanchthonis ad F. M. . . . epistolae, Jenae 1591; vgl. CR I LIV f.

Bei der Bedeutung, welche M. bald im nächsten Kreise erlangte, konnte sein Einfluß nicht auf Gotha beschränkt bleiben. Den Prinzen (späteren Kurfürsten) Johann Friedrich begleitete er dreimal als sein Prediger an den Niederrhein nach Köln, Jülich und Cleve; ebenso denselben als Kurfürsten 1534 über Fulda nach Düsseldorf, Braunschweig und Celle. Auf diesen Reisen fand er Gelegenheit, in Braunschweig, Celle, Soest, Essen und Düsseldorf „Christum mit großem Zulauf des erwählten Volks Christi" zu predigen. Die Fahrten an den Niederrhein (zweimal 1526, einmal 1527) standen in Verbindung mit der Vermählung Johann Friedrichs mit Sibylle von Jülich-Cleve. Als M. bei der dritten Reise im Februar 1527 täglich im Schloß zu Düsseldorf predigte, trat der Kölner Franziskaner Joh. Haller aus Corbach ihm am 17. Februar mit einer Predigt entgegen, infolge deren es am 19. in einem Gasthause am Markt in Gegenwart des jungen Herzogs, vieler Edelleute, Gelehrten und Bürger zwischen beiden zu einem Religionsgespräch kam, bei welchem Corbach nach anfänglich heftiger Gegenrede schließlich erklärte, er wisse des M. Sache nicht zu tadeln, sie gefalle ihm recht wohl. Als er aber hinterher die Sache so darstellte, als habe M. ihm zugestimmt, gab dieser die „Handlung und Disputation" in Druck (Wittenb. 1527, Exempl. in Breslau, Stadt-Bibl.; Neudruck durch O. Redlich in Z. Berg. GV. [1893] 29, 193 ff.). Die sehr seltene Gegenschrift, die Corbach dagegen ausgehen ließ, ist mir nicht zugänglich gewesen. An den in Thüringen 1527 und 1533 veranstalteten Kirchenvisitationen nahm M. neben Melanchthon, Menius, Christoph v. d. Planitz, Georg v. Wangenheim und Hans Cotta hervorragenden Anteil (Burkhardt, Gesch. d. sächs. Kirchen- und Schulvisitationen S. 29 ff. 124 ff.). Zahlreiche Briefe Luthers und Melanchthons aus dieser Zeit bestätigen seine eigene Aussage: „Alle Pfarrer im Land zu Thüringen hab ich helfen visitiren und konstituiren mit großer Sorg, Mühe und Arbeit." An vielen wichtigen Reformationshandlungen nimmt er teil: am Marburger Religionsgespräch 1529, der Wittenberger Konkordie 1536 (s. den Bericht des M. bei Tentzel, Supplem. Hist. Goth. III. 114 ff.), der Versammlung in Schmalkalden 1537, den Verhandlungen in Frankfurt und Nürnberg 1539, dem Hagenauer Konvent 1540. Er befreundet sich dabei immer mehr mit Melanchthon, dem er dankbar bezeugt: „er dienet mir wohl dazu, mit dem ich alle Sachen zuvor abredet, der mir auch die Pfeile fiddert." 1538 zieht er mit Franz Burkhardt und Georg von Boyneburg nach England, um mit Heinrichs VIII. Theologen über die Artikel der Augsb. Konfession zu verhandeln (Litteratur s. in Möller KG III[2] 188, dazu ZKG V 161 ff.). Nach erfolgloser Arbeit kehrte er nach einem halben Jahre enttäuscht und mit scharfem Urteil über König Heinrich von dort zurück. Erfolgreicher war seine dreivierteljährige Arbeit im albertinischen Sachsen nach Herzog Georgs Tode 1539. Er hatte die besondere Freude, am 1. Mai in seinem lieben Annaberg zusammen mit Paul Lindenau vor einer Versammlung von 6000 Menschen die Reformation einführen zu können (G. Müller, Paul Lindenau 1880 S. 56). Zu den Pfingsttagen erschien er (23. Mai) mit den Wittenberger Reformatoren in Leipzig, und hielt am 1. Pfingsttage (25. Mai) die erste evangelische Predigt in der Nicolaikirche. Die Fürsten ließen ihn hier mit Cruciger zurück zur Durchführung des Reformationswerkes: „Zu Leipzig blieb ich dreiviertel Jahrs, und leget den Grund der ganzen Lehr Christi, richtet die Pfarren und Ministeria an". Er stieß hier auf zähen Widerstand; aber in vielstündiger Disputation im großen Colleg mit den Dominikanern (20. Juni) brachte er „des Papsts Kram" zu Falle. Er erwarb sich die Zuneigung der Bürgerschaft, so daß der Kurfürst Johann

Friedrich gebeten wurde, ihn auf zwei Jahre dort zu lassen, „denn er schaffet groß Nutz und Frucht, und das Volk trägt groß Gefallen zu ihm" (Briefw. des Jonas I 361). So lange durfte er freilich nicht bleiben; Anfang 1540 kehrte er zu seiner Gemeinde zurück. Im Jahre 1539 hatte er eine kleine Schrift ausgehen lassen, die uns den treuen Seelsorger zeigt: „Wie man die einfeltigen, vnd sonderlich die Krancken, im Christenthumb vnterrichten soll" (Wittenb. 1539, mit Vorrede Luthers, EA 63, 363 ff.), eine Schrift, die eine vollständige pastorale Anleitung für Beichte und Kommunion am Krankenbette giebt. Einer neuen Ausgabe, Frankfurt a. O. 1598, ist noch ein Bedenken des M. „Wie man mit den besessenen Leuten umgehen soll", beigefügt.

Die Gesundheit des M. war von jeher schwankend und seinem arbeitsreichen Beruf nicht gewachsen. Schon im Frühjahr 1532 war Melanchthon um ihn besorgt (CR II 572 f.); seit den Anstrengungen der Visitationsthätigkeit des J. 1539 aber, die er mehrfach schon unterbrechen mußte (CR III 742. 772, Briefw. d. Jonas I 340. 344), entwickelte sich ein zunehmendes Luftröhrenleiden; nur noch mit Mühe gestattete es ihm, im Juni 1540 dem Konvent in Hagenau beizuwohnen. Seitdem nahm es unaufhaltsam zu (CR III 1097 f. 1124 f. 1129. 1139; IV 645; Briefw. d. Jonas II 19. 72). In seiner gedrückten Stimmung richtete ihn Luthers glaubensstarker Brief vom 9. Januar 1541 auf, in dem dieser ihm zuruft: „Dominus non sinat me audire tuum transitum me vivo, sed te superstitem faciat mihi. Hoc peto, hoc volo et fiat mea voluntas, Amen, quia haec voluntas gloriam nominis Dei, certe non meam voluptatem nec copiam quaerit" (de Wette V 327). M. schrieb es diesem Briefe zu, daß er wider Erwarten sich langsam erholte (a. a. O. V 334); wirklich blieb er noch fünf Jahre, 7 mal 7 Tage über Luthers Tod hinaus, am Leben. Da er aber längere Zeit hindurch den Hals schonen mußte und nicht predigen durfte, benutzte er die Muße zur Durchforschung der Archive des Stifts, der Klöster und des Hospitals und machte Auszüge daraus: „Neues Erbbuch und Copey der Ministratur 1542" und schrieb ebenso jetzt seine **Historia Reformationis** von 1517—42 — beide zusammen handschriftlich in einem Bande der Herzogl. Bibl. zu Gotha —. Diese Reformationsgeschichte, anspruchslos, aber frisch und plastisch seine Erlebnisse und Eindrücke widerspiegelnd, ist das wertvolle Dokument eines Zeitgenossen der Ereignisse. Obgleich er auch weiter kränkelte, konnte er doch in den beiden letzten Lebensjahren dann und wann die Kanzel wieder besteigen. Ende 1545 trat sein Leiden wieder stärker auf; am 1. Advent hielt er seine letzte Predigt. Noch erlebte er das große Brandunglück Gothas, das am 31. Oktober 1545 an 600 Gebäude zerstörte (CR V 881. 896 f.), und den Tod Luthers, den er noch unter den Lebenden suchte, als er am 21. Februar 1546 Paul Eber über seine Jugendzeit, seine Begegnung mit Tetzel und den Traum im Kloster berichtete und den Brief mit den Worten schloß: „Nolo ista legat vel Lutherus vel Philippus, quibus saepe ista recensui et habent meliora, quibus pro nobis occupentur". Im sichern Vorgefühl seines Endes verabschiedete er sich brieflich von den Freunden Ratzeberger, Rörer und Menius (Seckendorf III 619 f.), empfahl dem Kurfürsten die Kirche und J. Menius als seinen Nachfolger, empfing noch tröstende Briefe von Melanchthon (CR VI 17. 69) und seinem einstigen Mitarbeiter in Leipzig Cruciger (VI 27 ff.). Am 7. April entschlief er, den Lobgesang Simeons zweimal wiederholend, nachm. 4 Uhr. Tags darauf hielt ihm Menius die Leichenpredigt (Wittenb. bei Georg Rhaw 1546), der Rektor Pankratius Süßenbach eine lat. Gedächtnisrede. Johann Stigel aber verfaßte die Distichen auf dem Grabstein am südlichen Eingang der Gottesackerkirche.

Wenige Gestalten der Reformationszeit berühren uns so sympathisch wie M. Wie Luther, so war auch ihm das Verständnis des Evangeliums auf dem Boden innerster Herzens- und Lebenserfahrung erwachsen und schlug hier tiefe Wurzeln. Er hatte frühzeitig mit sich abgeschlossen und konnte nur vorübergehend durch Servets antitrinitarische Spekulationen beunruhigt werden (CR XXIV 398). In Luther erkannte er mit Freuden von Anfang an „den gesandten Mann Gottes und den letzten Elias, den Anfänger, da noch niemand von diesem Handel hätte träumen dürfen" (Cyprian S. 17). Nach seinem Tode schrieb er an Johann Friedrich: „dieser Dr. Luther ist gar nicht gestorben, wird und kann nicht sterben, sondern wird nun allererst recht leben, denn seine Schriften sind des lebendigen Gottes Schriften." Aber mit gleicher Pietät hing er an Melanchthon und ehrte in ihm „miraculum mundi in omnibus artibus". Vor den dogmatischen Streitigkeiten, in die sein Freund Menius hernach verwickelt wurde, ist er gnädig bewahrt geblieben. Die Lauterkeit seines Charakters war allerseits unbestritten und sicherte sein Ansehen bei Freund und Feind. Trotz seiner Tüchtigkeit in lateinischer

wie deutscher Rede und seiner volkstümlichen Begabung trachtete er nicht nach dem Ruhm des Schriftstellers oder Gelehrten, sondern suchte sein Arbeitsfeld in der kirchlichen Praxis: videbam et intelligebam, ad quid maxime vocatus essem: ut essem vox clamans ad parandam viam Domino (Hecht p. 142f.).

(Oswald Schmidt †) G. Kawerau.

Mykonius, Oswald, gest. 1552. — Biographien: M. Kirchhofer, Oswald Myconius, Zürich 1813; K. R. Hagenbach, Johann Oekolampad und Oswald Myconius, die Reformatoren Basels, Elberfeld 1859 (hier wird auch das Hauptsächlichste aus den wenigen Schriften des M., mit Ausnahme der Biographie Zwinglis, mitgeteilt). Dazu vgl. die Schriften des M.; ferner die Biographien Zwinglis, Bullingers, Oekolampads; Thomas und Felix Platter, zur Sittengeschichte des 16. Jahrhunderts bearbeitet von H. Boos, Leipzig 1878.

Oswald M., Zwinglis Freund, Oekolampads Nachfolger, hieß eigentlich Geißhüsler und war eines Müllers Sohn (daher auch Molitoris genannt) aus Luzern. Geboren 1488, wandte er sich, von seinen nicht unbemittelten Eltern mit hinreichenden Mitteln versehen, frühzeitig den gelehrten Studien zu. Zunächst genoß er den Unterricht des als Lateiner berühmten Rubellus, dem er von Rottweil samt seinen Mitschülern Glarean und Bertold Haller nach Bern folgte. Sodann kam er zu längerem Aufenthalt nach Basel. Hier immatrikuliert 1510, wurde er Baccalaureus und erhielt nacheinander mehrere Schulstellen; obwohl dieselben kein reichliches Auskommen gewährten, wagte er es doch, sich zu verheiraten. In Basel schloß er auch einen für seinen späteren Lebensgang bedeutungsvollen Freundschaftsbund mit Zwingli und verkehrte häufig mit Holbein und Erasmus. Inzwischen war seine bedeutende Lehrgabe bekannt geworden. Man rühmte an ihm die Kürze und Einfachheit, mit der er den Schülern die sprachlichen Anfangsgründe beizubringen verstand (Bibliander). Er erhielt 1516 einen Ruf als Lehrer an die Schule des Chorherrenstifts von Zürich. Als solcher gab er auch, in patriotischem Interesse, zwei Schriften heraus, in deren einer (von 1518) wir der reformatorischen Äußerung begegnen, man müsse dem Papst nur so lange gehorchen, als er nichts Unchristliches verlange. Die wichtigste Frucht jenes Aufenthaltes des Mykonius in Zürich war aber ohne Zweifel die Berufung Zwinglis, für welche er bei beiden Teilen, im vertrauten Umgang mit den besser gesinnten Chorherren und in lebhafter Korrespondenz mit dem Freunde in Einsiedeln, auf entscheidende Weise thätig war. Er selbst konnte sich freilich des glücklichen Resultates seiner Bemühungen insofern nicht mehr lange erfreuen, als er bald darauf durch einen Ruf an die Stiftsschule seiner Vaterstadt Luzern vorläufig von Zwingli getrennt wurde. Wie sehr dieser seine Mitarbeit vermißte, geht am besten aus der brieflichen Äußerung hervor: „seit du uns verlassen, so ist mir nicht anders zu Mute, als einem Heerhaufen, dem der eine Flügel abgeschnitten ist; jetzt erst fühle ich, wie viel mein Mykonius bei Weltlichen und Geistlichen vermocht hat, wie oft er ohne mein Vorwissen für Christi Sache und die meinige in den Riß getreten". Die Korrespondenz der beiden aus dieser Zeit läßt uns einen tiefen Blick thun in das ernste Streben des Mykonius, unter der Anleitung Zwinglis frei zu werden von traditionellen Vorurteilen und abergläubischen Vorstellungen. Sie gehört auch in kulturhistorischer Beziehung zu den interessantesten Quellen. Für Mykonius war der briefliche Austausch mit Zwingli ein Labsal inmitten der vielen Anfechtungen, denen der „lutherische Schulmeister" in Luzern infolge freimütiger Äußerungen z. B. über Reliquienverehrung und über das „Reislaufen" ausgesetzt war. Obschon die Schule unter seiner Leitung gedieh, wurde er dennoch Mitte 1522 wegen seiner reformatorischen Anschauungen von seiner Stelle entlassen; wie denn auch seine Gesinnungsgenossen Zimmermann (Xylotect), Kilchmeier und Collin aus dem der neuen Lehre äußerst feindlichen Luzern weichen mußten. Trotz der liebevollsten Zusprache Zwinglis wollte Mykonius nicht ohne eine bestimmte Aufgabe nach Zürich kommen, sondern blieb noch mehrere Monate in Luzern. Aus dieser peinlichen Lage befreite ihn der treue Beschützer der aufblühenden schweizerischen Reformation, Diepold von Geroldseck, indem er ihn, unter der Mitwirkung der Herren von Schwyz, nach Einsiedeln berief. Doch schon nach kurzer Frist kam die gewünschte Berufung nach Zürich, wo er während der sieben bedeutungsvollen letzten Lebensjahre Zwinglis demselben treu zur Seite stand. Zunächst gehörte seine Arbeit der Schule beim Fraumünster, und Thomas Platter erzählt uns in seiner Selbstbiographie voll Begeisterung, mit welchem Eifer und Erfolg Mykonius die Schüler zum Studium der Klassiker anleitete. Am Fraumünster hielt er auch stark besuchte deutsche Vorträge zum Neuen Testament. Daneben beteiligte er sich in aller Stille an sämtlichen reformatorischen Werken Zwinglis. Dahin gehört seine Schrift von

1521: Ad sacerdotes Helvetiae qui Tigurinis male loquuntur suasoria, ut male loqui desinant. Mit welcher Hingebung er an Zwingli hing, zeigt am besten die Erklärung, mit der er die Trauerkunde von Kappel aufnahm: „nun mag ich in Zürich nicht mehr bleiben". Und da in dem Gefecht am Gubel auch der Diakon Bothanus 5 von Basel gefallen war, so ließ es M. gern geschehen, daß sein Schüler Platter nach Basel reiste und sich bei dem Bürgermeister Meyer für ihn verwendete. Ende 1531 wurde Myconius, der durch eine gewaltige Probepredigt die Herren von Basel rasch für sich gewonnen hatte, an die erledigte Stelle zu St. Alban und schon im August des folgenden Jahres zu Oekolampads Nachfolger gewählt. Erasmus in seiner Verbitterung 10 gegen die Reformation spottete, daß man für die Stelle eines obersten Pfarrherrn von Basel keinen besseren gefunden habe, als diesen einfältigen Menschen und frostigen Schulmeister. M. selbst nahm die Wahl nur unter der Bedingung an, daß er, sobald ein Würdigerer sich zeige, zurücktreten dürfe. Hierzu kam es jedoch nicht, und so verwaltete Myconius das in jener Reaktionsperiode besonders schwierige Doppelamt eines Vorstehers der baslerischen 15 Kirche und eines Professors der Theologie bis zu seinem Tode, während 20 Jahren, in einer seinem Freunde Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, ähnlichen, gewissenhaften Weise. Viel Schwierigkeiten bereitete ihm der auf seine Empfehlung hin nach Basel berufene Karlstadt. Bald wollte derselbe ihn nötigen, einen akademischen Grad anzunehmen, was aber M. als etwas Pharisäisches standhaft ablehnte; bald bildete er innerhalb des Lehr- 20 körpers der Universität eine Fraktion und zwar zu dem Behufe, die Kirche der hohen Schule unterzuordnen, wogegen M. siegreich für die Selbstständigkeit der Kirche kämpfte. Und als M. die Bestrebungen Oekolampads für Kirchenzucht und Sittenordnung mit allem Ernst fortführte, so war es wieder Karlstadt, der ihn beim Rat denunzierte, er wolle die Obrigkeit zu Knechten der Pfaffen machen, und beim Volk, er mißgönne dem 25 gemeinen Mann alle Vergnügungen. Je mehr es sich indessen herausstellte, daß M. durch- aus nur in den Fußtapfen seines Vorgängers wandle, um so mehr befestigte sich sein Ansehen bei Hoch und Niedrig. In theologischer Beziehung legt die von ihm im An- schluß an die letzte Synodalrede Oekolampads redigierte erste Baseler Konfession (Abdruck in Hagenbachs Biogr. d. M., S. 463 ff.) ein schönes Zeugnis für M. ab. Auch in der 30 Abendmahlsfrage nahm er einen sublimeren Standpunkt ein, als die meisten seiner Zeit- genossen. Er nahm an den bezüglichen Verhandlungen, von Butzer aufgefordert, den regsten Anteil. Im allgemeinen blieb er, wie aus seinen Briefen und aus seinem Kom- mentar zum Evangelium Marci (Basel 1538) ersichtlich ist, den Anschauungen Zwinglis treu, nahm aber dazu noch einige ihm zur vollen Wahrheit nötig scheinende Momente 35 aus Luther herüber. Als ihm die Züricher deshalb Vorwürfe machten, erklärte er, von einem Übertritt sei bei ihm keine Rede, er trete vielmehr von dem Irrtume beider ab und nehme von jedem das Wahre an. So wirkte er mit, daß in der 1536 abgefaßten zweiten Baseler oder ersten helvetischen Konfession das Abendmahl als ein mystisches Mahl bezeichnet und von einem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi nicht 40 zur verweslichen Speise des Bauches, sondern zur Nahrung des ewigen Lebens geredet wurde. Und auch als Luther, der infolge dieser Formel eine Weile Frieden gehalten, aufs neue losbrach, suchte M. zu besänftigen, indem er nach Zürich schrieb, Luther und Zwingli hätten sich mißverstanden; Luther habe sich nie wollen bereden lassen, daß Zwingli mehr als bloße Zeichen im Abendmahl annehme, und Zwingli hinwiederum 45 habe nicht sehen wollen, daß Luther die capernaitische Lehre selbst verabscheue. Auch wo er sonst in theologischen Streitfragen um sein Gutachten angegangen wurde, gab er sein Votum in versöhnendem Sinne ab, und als die osiandrischen Kontroversen sich in die Länge zogen, erklärte er sehr richtig, das arme Volk habe bald Grund genug, sich zu beschweren, daß seine gegenwärtigen Pfarrer es in die Irre führen, wie die früheren. 50 Falschem Religionseifer, wie z. B. dem Widerwillen gegen die durch Bibliander unter- nommene Herausgabe des Korans zu Basel, trat er mit aller Entschiedenheit entgegen. Nachdem er wiederholt von der Pest ergriffen worden, erlag er derselben am 14. Ok- tober 1552. Sein hervorragendster Schüler ist Theodor Bibliander, dessen Biographie (vgl. E. Egli, Analecta reformatoria II) vielfachen Einblick in Leben und Cha- 55 rakter des Lehrers eröffnet. M. hat die von Bibliander besorgte Ausgabe der Briefe Oekolampads und Zwinglis (Basel 1536) wesentlich gefördert und für dieselbe eine erste kurze Vita Zwinglii geschrieben. (**Bernhard Riggenbach** †) **Egli**.

Mynster, Jakob Peter, dänischer Bischof, gest. 1854. — J. P. Mynster, Mit- teilungen über mein Leben, 1854, 2. Aufl. 1898; Briefe von J. P. M., 1860; Briefe von

J. P. M. an W. F. Engelbreth in Kirkehistor. Samlinger 1 Reihe IV, 146 f., 693 f.; Aus hinterlassenen Briefen an J. P. M., 1862; Einige Blätter aus J. P. M.s, Leben und Zeit, herausgegeben von C. L. N. Mynster; H. Martensen, Zum Andenken an J. P. M., 1855; C. L. N. Mynster, Einige Erinnerungen und Bemerkungen über J. P. M. 1877; J. Paludan Müller, Der apologetische Bestandteil in Bischof M.s Predigt, in Nyt theol. Tidsskrift. V 1854, 110 f.; L. Koch in Dansk biograf. Lexikon XII; H. Schwanenflügel, J. P. M. I II, 1900; Fr. Nielsen in: „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrh.s", 1902, 981 f. Mynsters „Gemischte Schriften" liegen gesammelt vor in 6 Bänden, 1852–57.

Jakob Peter Mynster wurde geboren in Kopenhagen den 8. November 1775. Sein Vater, Inspektor am königlichen Frederiksbospital, starb schon 1777, aber im selben Jahre verheiratete sich seine Mutter mit dem Oberarzt des Hospitals, F. L. Bang, einem Bruder der Mutter Grundtvigs (VII, 206) und der Mutter des Philosophen Heinrich Steffens. Doch die Ehe seiner Mutter mit Dr. Bang war nur von kurzer Dauer; schon 1779 starb sie, und Mynster hatte jetzt in einem Alter von 4 Jahren sowohl den Vater wie die Mutter verloren. Sein Stiefvater verheiratete sich bald von neuem, aber M. fühlte sich im Hause seiner Stiefeltern nicht glücklich. Das häusliche Leben war dort beherrscht von einem Pietismus, der sich in langen ermüdenden Andachten und in Strafpredigten über die unbedeutendsten Vergehen äußerte.

Kurze Zeit besuchte M. die Metropolitanschule, wurde dann aber im Hause unterrichtet und 1790 vom Vater privat zur Universität entlassen. Während seiner Studentenjahre verkehrte er in einem Kreis von begabten Freunden, zu welchen u. a. Heinrich Steffens gehörte. Auf den Wunsch seines Stiefvaters studierte er Theologie, ohne inneren Trieb. Die theologische Fakultät in Kopenhagen war damals ziemlich schlecht besetzt und der junge M. war, wie so viele junge Männer im Anfang des 19. Jahrhunderts, ohne Sinn für positives Christentum, begeistert für die französische Revolution und von philosophischen und ästhetischen Interessen in Anspruch genommen. Doch rührte sich in seinem Innern eine Sehnsucht nach etwas anderem als Philosophie und Ästhetik, und er war oft von Schwermut geplagt.

Nach seinem theologischen Amtsexamen wurde er Hauslehrer auf Bregentved und dadurch Lehrer des ersten konstitutionellen Ministerpräsidenten Dänemarks, des Grafen A. W. Moltke. Auf Schloß Bregentved war reiche Gelegenheit zum Selbststudium, und M. las die deutschen Philosophen, deutsche und französische Dichter. 1801 wurde er zum Pastor in Spjellerup auf Seeland ernannt, wofür Graf Moltke das Vokationsrecht hatte, trat aber erst 1802 sein Amt an.

Im Pastorat zu Spjellerup führte er ein sehr einsames Leben, und die alte Schwermut suchte ihn dort oft heim. Aber an einem Sommertage des Jahres 1803, als er allein auf seinem Sopha saß und in Jacobis Schrift über Spinoza las, fuhr es ihm auf einmal durch die Seele wie ein Licht von oben, und er sagte sich mit aller Klarheit: „Wenn das Gewissen nicht eine bedeutungslose Einbildung ist — und in dieser Hinsicht hegte er keinen Zweifel —, wenn du demselben in einigem gehorchen sollst, dann sollst du ihm in allem gehorchen, ganz unbekümmert um das Urteil der Welt, ihr Lob oder ihren Tadel. Und wenn es einen Gott giebt — und auch hierüber war in seinem Herzen kein Zweifel — und du dich doch nicht weigerst, dich in einigem vor ihm zu beugen und dich in seinen Willen zu ergeben, dann sollst du es in allem thun, ohne Vorbehalt und gänzlich dich und all das deine seiner Vaterhand überlassen."

Einen plötzlichen, geistigen Durchbruch hatte er erlebt, der die größte Bedeutung für ihn erhielt. Schelling, Steffens und Novalis hatten ihn schon vorher den christlichen Ideen näher gebracht, aber der historische Christus war ihm doch nur eine poetische Gestalt gewesen. Jetzt aber konnte er mit Entzücken und innerem Jubel sagen: „Ich habe einen Gott und einen Heiland!" Viel später hat er in einer Predigt geschildert, wie tiefere Forschung ihn zwar dem positiven Christentum genähert, aber Gott ihn „auf dem Wege der Liebe" zu sich gezogen habe. In der Öde und Leere der Welt habe er das Bedürfnis nach einem Mittler zwischen sich und Gott empfunden, und da hatten ihn „die tiefen Töne aus der Vergangenheit" mit wunderbarer Kraft ergriffen, so daß er ihnen lauschte und ein anderer wurde. Es war das Gewissensgebot und das Seufzen der Kreatur in seinem Herzen, das ihn zum Christentum zog.

Nach dem Bruch mit dem Rationalismus bekam seine Predigt eine andere Farbe und einen anderen Inhalt, wovon einige gedruckten Predigten aus dieser Zeit Zeugnis ablegen. Diese Spjellerup-Predigten, die „eine fromme Gesinnung" zu schildern und zu wecken strebten, erhielten eine Bedeutung für viele Leser; sie haben vielen Dänen zur Kirche geläutet.

1812 wurde M. nach der Hauptstadt versetzt als erster Kapellan an der Frauenkirche. Im Jahre darauf wurde er zugleich Dozent der Psychologie am Predigerseminar, 1826 Hofprediger, 1828 königlicher Konfessionarius und Hof- und Schloßgeistlicher. Als Prediger versammelte er in der Hauptstadt eine stets wachsende Schar um seine Kanzel, und viele 5 der besten Männer und Frauen der Nation wurden durch seine klaren und überzeugenden Reden aus der rationalistischen Wüste hinausgeführt. Seine Stärke war nicht dieses oder jenes Einzelne, sondern eine seltene Vereinigung von verschiedenen Fähigkeiten und Anlagen, eine Harmonie, die ihren innersten Grund in seinem Gottesverhältnis hatte. Er war beredt, aber es war nicht die Beredsamkeit, die zu ihm hinzog; es war seine har- 10 monische, würdige Persönlichkeit. Seine Eigentümlichkeit als Prediger war der starke Sinn für das Ethische und Psychologische, und im Laufe der Jahre trat die Totalität des christlichen Glaubens in seinen Predigten stärker und stärker hervor. Er hat auch eine kurzgefaßte Dogmatik hinterlassen, die nicht allein den Umfang und die Tiefe seiner dogmatischen Studien, sondern zugleich sein entschiedenes lutherisches Grundgepräge 15 darthut.

Aus seinen Pastorenjahren in der Hauptstadt stammen eine Reihe von theologischen Abhandlungen die er gesammelt in deutscher Übersetzung herausgab (Kleine theol. Schriften, Kopenhagen 1825). Die meisten behandeln isagogische Fragen; in einer derselben redet er der südgalatischen Hypothese das Wort, die in neuester Zeit so viele Anhänger ge- 20 wonnen hat. Er war nicht nur in der ästhetischen und philosophischen Litteratur bewandert, sondern er hatte auch eine nicht geringe kirchengeschichtliche Gelehrsamkeit; Beweise derselben sind mehrere bedeutende Abhandlungen über die Verhältnisse in der Urkirche.

Als Bischof Münter (s. d. A. oben S. 553) 1830 starb, erwarteten viele, daß M. sein 25 Nachfolger werden würde. Aber der als theologischer Professor und besonders als nordischer Archäologe bekannte P. E. Müller bekam den Vorzug. Als aber Müller schon 1834 starb, war M. der gegebene Mann für den Bischofsstuhl von Seeland, und er hat mit fester Hand das seeländische Stift bis zu seinem Tode verwaltet.

In seine Pastorenzeit fiel Grundtvigs kirchlicher Kampf. Aber für Grundtvig hatte 30 er keine Sympathie. In den Tagen, wo, veranlaßt durch Grundtvigs „Kirkens Gjenmäle" (VII, 213 f.), die Wogen der Erregung hoch gingen, hielt M. eine merkwürdige Predigt von „der christlichen Weisheit", durch welche er, trotz seiner Einigkeit mit Grundtvig in christlicher Hinsicht, seine Sache von derjenigen Grundtvigs schied; der große Lärm und Grundtvigs fesselloser Ungestüm war ihm zuwider. Der Gegensatz zwischen diesen 35 beiden großen kirchlichen Persönlichkeiten dauerte bis zuletzt, und verschiedene Male prallten die beiden Recken zusammen. Auch die kirchlichen Freiheitsgedanken Grundtvigs waren M. zuwider; später kam auch noch der politische Gegensatz hinzu, als Grundtvig sich mit Begeisterung dem neuen Grundgesetz und den von demselben geschenkten Freiheiten anschloß, während M. sich den vermeintlichen Segnungen der Freiheit und des 40 allgemeinen Wahlrechts gegenüber skeptisch verhielt. Er war einer von den wenigen, die auf der grundgesetzgebenden Reichsversammlung gegen das Grundgesetz stimmte. Auf der anderen Seite gelang es Grundtvig, die Einführung einer Revision des Rituals und der Agende, die M. vorgenommen hatte, zu verhindern, und auf dem kirchenpolitischen Gebiet kam es in den Jahren nach dem Erlaß des Grundgesetzes oft zu Zusammenstößen zwischen 45 M. und den Schülern Grundtvigs. Aber auch von andern Seiten her fand M. Widerstand. Als nach dem Tode Friedrichs VI. der Liberalismus in Kirche und Staat sein Haupt zu erheben begann, mußte M. es in mehrfacher Weise spüren, daß er im Begriff stand, ein einsamer Mann zu werden. Es war ihm unmöglich, die liberale Strömung zu hemmen, und in seinen letzten Jahren konnte er nur „mit Trauer und Widerwillen" 50 an die öffentlichen Angelegenheiten denken.

Aber in stillen Stunden, die sein mühevolles Amt ihm erübrigte, erfrischte er sich an der Fortsetzung seiner Studien und litterarischen Arbeiten, und eine Predigtsammlung nach der andern kam von seiner Hand heraus. Seine „Betrachtungen über die christliche Glaubenslehre" (in 2 Bänden; deutsche Übersetzung von Th. Schorn, 2 Aufl., Hamburg 55 1840) waren lange Zeit ein beliebtes Andachtsbuch, das sich weit über Dänemarks Grenzen hinaus Bahn brach. In seinen letzten Jahren waren seine Gedanken von der Arbeit an einer Verfassung für die dänische Volkskirche in Anspruch genommen. Vergebens hatte er bei den Verhandlungen über das Grundgesetz sich bemüht, daß in diesem Bestimmungen aufgenommen würden, welche der Volkskirche ihre Selbstständigkeit und 60 ihr Eigentumsrecht sicherten. 1853 wurde er Vorsitzender einer kirchlichen Kommission,

welche die Verfassungsfrage bearbeiten sollte, aber ehe diese recht in Wirksamkeit trat, starb er (den 30. Januar 1854).

In M. verlor die dänische Kirche einen ihrer bedeutendsten Männer. Er war aber kaum im Grabe erkaltet, als S. Kierkegaard (X, 281; XII, 378) einen ungestümen Angriff auf seinen Nachruhm richtete. Es kann nicht geleugnet werden, daß dieser Angriff eine Zeit lang dazu beitrug, eine Reaktion gegen die unbegrenzte Ehrfurcht, die bisher M. umgeben hatte, hervorzurufen. Er war ja auch in politischer Hinsicht kein Mann der neuen Zeit. Nach und nach ist jedoch eine gerechtere Beurteilung dieser hervorragenden kirchlichen Gestalt angebahnt worden. In einer toten Zeit hat er, als ein Redner über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in Beweisung des Geistes und der Kraft positives Christentum gepredigt, und er besaß eine Festigkeit und Unbeflecktheit des Charakters, die allen Hochachtung abnötigen muß. **Fr. Nielsen.**

Myrrhe. — S. Celsius, Hierobot. I, p. 520 sqq.; Winers RWB unter „Essig" und „Myrrhe"; Oken's Naturgeschichte III, 3, S. 1760; Riehms Handwörterbuch² S. 1059 f.; Löw, Aram. Pflanzennamen 246.

Myrrhe, מֹר, *σμύρνα*, äolisch *μύῤῥα*, ist das sehr wohlriechende Harz des erst von Ehrenberg genauer beschriebenen balsamodendron myrrha (Nees), eines besonders in Arabien und Äthiopien (Herod. 3, 107; Strab. 16, p. 769. 792; Diod. 3, 46; über Ägypten kam das Gewächs auch nach Hellas, Athen. 15, p. 681), nicht aber in Palästina (daher Myrrhe Mt 2, 11 unter den köstlichen Geschenken der Magier erscheint; auch HL 4, 6. 14 sprechen nicht für deren Vorkommen in Kanaan: in beiden Stellen wird die Geliebte mit einem Garten voll köstlicher Wohlgerüche verglichen, sofern sie sich mit Myrrhen behängt 1, 13 und gesalbt hat) wachsenden Baumes oder Strauches, den die Alten, die ihn zum teil nur vom Hörensagen und nicht aus eigener Anschauung kannten, nicht ganz übereinstimmend beschrieben haben, s. Theophrast. hist. plant. 9, 4; Plin. H. N. 12, 33 sqq; Diod. 5, 41; Dioscorid. mat. med. I, 73. 77. Das Harz, anfangs ölig, dann gerinnend, ist erst gelblich-weiß, dann aber, zu harten Tropfen oder Körnchen von eigentümlich balsamischem Geruch und bitterem Geschmack erhärtend, rötlich; es fließt teils von selbst, und dies war die edelste Art, Exod. 30, 23 durch מָר־דְּרוֹר, HL 5, 5 mit מוֹר עֹבֵר bezeichnet = („von selbst) fließende Myrrhe" (doch könnte hier auch einfach an ein flüssiges Präparat, eine Salbe, im Unterschied von den Körnern im Beutel 1, 13 oder zum Räuchern 3, 6 gedacht sein), von Plinius *στακτή* genannt (so auch LXX HL. 1, 13), sonst von LXX und Sir 24, 15 dem Sinne nach gut durch *σμ. ἐκλεκτή*, Vulg. murrha probatissima wiedergegeben; auch נָטָף („Tropfen") bezeichnet Exod. 30, 34 wohl dasselbe, wie denn LXX es durch *στακτή* geben; teils gewann man die Myrrhe, die übrigens in verschiedenen Sorten und nicht immer unverfälscht, zum Teil wohl auch durch ähnliche Harze von anderen Bäumen ersetzt, in den Handel kam und namentlich durch Nabatäer und Phönikier aus Arabien in den Westen geführt wurde (vgl. Ritter, Erdk. XVI, S. 389; Robinson, Palästina, III, S. 114), durch Einschnitte in die Rinde des Baumes. Sie hat einen bitteren, scharfen, gewürzhaften Geschmack. Gebraucht wurde sie teils zum Räuchern (HL 3, 6, cf. Plin. H. N. 21, 18; Athen. III, p. 101), teils zum Parfümieren der Kleider und Betten (Ps 45, 9; Prov. 7, 17, vgl. wie die Geliebte das Aroma in einem Säcklein am Busen trug, HL 1, 13: צְרוֹר הַמֹּר), teils als Öl שֶׁמֶן הַמֹּר, Esth. 2, 12, zu Salben (Exod. 30, 23; HL 5, 5, wo die Salbe auf die Thürriegel niederträufelt), teils, wie noch heute, als Arznei (Herod. 7, 181), teils endlich pulverisiert zum Einbalsamieren der Leichen (Jo 19, 39; Herod. 2, 86; vgl. Real-Encykl. Bd II, S. 531, 32 ff. (daher die meisten Kirchenväter die Myrrhen Mt 2, 11 als Zeichen des bitteren Leidens und Sterbens faßten; s. Dillmann in Ewalds Jahrbb. f. bibl. Wissensch. V, S. 138 Note 22). Auch dem Weine wurden Myrrhen beigemischt, um ihm einen würzigen Wohlgeruch zu geben, und dieser weniger berauschende *μυρρίνης οἶνος*, vinum murrhinum, war bei den Frauen namentlich sehr beliebt (Plin. H. N. 14, 15. 19; Athen. 11, p. 464; Gell. N. A. 10, 23 u. ö.). Nach Mc 15, 23 wurde Jesu vor der Kreuzigung „*ἐσμυρνισμένος οἶνος*" angeboten, d. h. wohl allgemein „Gewürzwein", wie denn Mt 27, 34 diesen Trank, „Essig mit Galle vermischt", nennt, womit er die mit irgend welchen bitteren Ingredienzien gemischte osca oder den sauern Wein der römischen Soldaten bezeichnet, in diesem Fall natürlich zum Zweck der Betäubung; nach jüdischer Sitte nämlich wurde den Hinzurichtenden ein mit Weihrauch zur Betäubung gemischter Trank gereicht; Lightfoot, Horae hebr. et talm. ad Matth. 27, 34 et ad Joh. 19, 39. (Rüetschi †) Kittel.

Myrte. S. Plin. H. N. 18, 85; Athen. II, p. 13 sqq.; XIV, p. 651 sqq.; XV, p. 675 sqq. und vgl. Celsius, Hierobotan. II, 17 sqq.; Riehms Handwörterb. S. 1060 f.; Löw, Aram. Pflanzennam. 50; Hehn, Kulturpflanzen 2c.⁶, 229 ff.

Myrte, הדס, *μυρσίνη*, ein in Asien häufig wachsender, von dort nach Griechenland und Italien verpflanzter Baum, der etwa 10 Fuß hoch wird und gern in Thalern und an Ufern, doch auch auf Anhöhen (Plin. H. N. 16, 30, vgl. Neh 8, 15), wofern sie nicht ganz trocken sind, wächst. Seiner Schönheit, seiner glatten, immergrünen Blätter und weißen Blüten, wie des Wohlgeruchs wegen, den Blumen und Blätter verbreiten (Virg. Ecl. II, 54), war dieser Baum eine von jeher beliebte Gartenzierde und wurde auch bei den Hebräern als Kulturgewächs gepflegt (vgl. Jes 41, 19; 55, 13, wo in der messianischen Zeit die Wüste einem Garten voll von blühenden Myrten gleichen soll), obwohl er auch in Palästina, wie überall in Syrien, wild wuchs, Nehemia a. a. O.). Aus den schwarzen (Virg. Georg. 1, 306) Beeren wurde ein Öl und sogar eine Art Wein bereitet, Plin. H. N. 15, 35–38; 23, 44. Myrtenzweige dienten bei allen Festlichkeiten als Schmuck der Häuser und Zimmer (z. B. beim Laubhüttenfest, Nehemia a. a. O.; vgl. Theophrast. hist. plantt. 1, 6), oder wurden auf den Weg gestreut (Herod. 7, 54), und Myrtenkränze trug man bei Gastmälern (Horat. Od. 1, 4, 9; 1, 38, 5. 7) und besonders bei Hochzeiten, da die Myrte der Aphrodite heilig und Symbol ehelicher Liebe war (Virg. Ecl. 7, 62; Aen. 6, 443; Pausan. 6, 24, 5). Trefflich eignete sich der Name Hadassa-Myrte als Eigenname eines lieblichen Mädchens; Esther führte bekanntlich ursprünglich diesen Namen, Est. 2, 8. **(Rüetschi †) Kittel.**

Mystagogische Theologie. – Litteratur: Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas, 1849, S. 155 ff.; Symbolik der griech. Kirche, 1872, S. 298 ff.; Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung, JdTh, Bd IX–XIII 1864 ff., speziell § 23–27 (= XI, S. 193 ff.), § 48 u. 50 (= XIII, 653 ff. u. 666 ff.); Kattenbusch, Lehrb. der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892, S. 335 ff., 350 ff., 393 ff., 491 ff.; Krumbacher (Ehrhard), Gesch. der byz. Litteratur, 2. Aufl. 1897, var. ll. (s. im Register die Namen der in Betracht kommenden Schriftsteller); F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, vol. I Eastern Liturgies, 1896, speziell Introduction pag. XCIII–XCV; N. Krasnoseljcev, Ueber alte liturgische Erklärungen (Jahrb. d. hist.-philolog. Gesellsch. zu Odessa IV, Byz. Abt. II, 1894, russ.; Bericht darüber von E. Kurtz in Byz. Zeitschr. IV, 1895, S. 617 f.); Drews, Rec. von G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik 1. Bd, in ThStKr 1900, spez. S. 480–488; Ph. Meyer, Die theol. Litteratur der griech. Kirche im 16. Jahrh., 1899; E. Le Grand, Bibliographie Hellénique, var. ll. (behandelt bisher das 16. Jahrh. in drei Bänden, 1885 ff., und das 17. in vier Bänden, 1894 ff.).

Die mystagogische Theologie ist eine Form der Liturgik, nämlich diejenige, die besonders in der orientalischen Kirche heimisch ist. Sie fehlt der lateinischen Kirche nicht, ist aber hier längst nicht so entwickelt und wird auch nicht so ernst genommen wie dort, wo sie zwar nicht dogmatisch geworden ist, doch aber in den Grundideen, die sich herausgebildet haben, tiefster Ehrfurcht begegnet, ja für unantastbar gilt. Die Namen der großen Mystagogen gehören zu den geehrtesten in der orientalischen Kirche. Überall da, wo die gottesdienstlichen Feiern nicht sowohl nach geschichtlicher Methode auf ihren Ursprung und ihre Entwickelung untersucht, als vielmehr im ganzen oder im einzelnen auf einen geistlichen Geheimsinn angesehen werden, kann von „mystagogischer Theologie" geredet werden. Eine solche Liturgik entspricht der Vorstellung vom Kultus, die in der orientalischen Kirche sich fixiert hat und unabtrennbar ist von den Gedanken dieser Kirche über das Wesen des Christentums. Für letztere ist es das Maßgebende an einer kultischen Feier, daß sie Bezüge hat, die man nicht unmittelbar erkennen kann. Wer die Feier „leitet" oder „erklärt", ist gleicherweise „Mystagog". Priester und Theologen sind es, die die „Mystagogie" gewähren. In älterer Zeit konnte der Theolog unter jedem Gesichtspunkt, nicht nur der „Liturgiker", sondern auch der Dogmatiker oder Exeget als Mystagog bezeichnet werden. Es ist also konventionell, wenn jetzt nur noch die Liturgik in der orientalischen Kirche als „mystagogische Theologie" betitelt wird. In der römischen Kirche nennt man die ihr entsprechende Disziplin, in übrigens unbestimmtem Sprachgebrauch, „Symbolik".

Für die Geschichte der Begriffe *μυσταγωγός*, *μυσταγωγία*, *μυσταγωγεῖν* genügt im wesentlichen ein Hinweis auf Suidas, Suicer, Stephanus 2c. Der erstgenannte (Lexicon ed. J. Bekker) bemerkt bloß *μυσταγωγός = ἱερεύς*. Aber voran steht unter „*μυσταγωγεῖ*" die Erläuterung: *μυστήρια ἐπιτελεῖ, ὡς μυστήρια ἄγει ἢ διδάσκει*. Die letztere Wendung ist diejenige, bei der der Titel *θεολογία μυσταγωγική* anknüpft. Man braucht sich nur an die Weitschichtigkeit des Begriffs des „*μυστήριον*" zu erinnern,

um zu verstehen, daß die mystagogische Theologie nicht gerade notwendig bloß als „Lehre vom Kultus" gedacht wurde. Überall, wo ein Geheimnis im Spiele ist, konnte von einer *μυσταγωγία* geredet werden. Photius hat seiner Schrift über die *ἐκπόρευσις* des heiligen Geistes die Überschrift gegeben *περὶ τῆς μυσταγωγίας τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Auch die Ankündigung eines „Wunders" wurde als *μυσταγωγία* bezeichnet. Ich habe mir aus Gregor von Nyssa, Adv. Apoll. XXI (MSG XLV, 1165), die Wendung notiert: *ἡ γενομένη τῇ παρθένῳ παρὰ τοῦ Γαβριὴλ μυσταγωγία*. Das *μυσταγωγεῖν* ist Einführung, „Einweihung", in ein Mysterium, welcher Art es sei; es kann praktisch oder theoretisch sein, es kann geschehen durch Darbietung eines Mysteriengenusses oder auch bloß durch Schilderung, es kann auch die Form der repräsentativen Darstellung haben: Stephanus citiert z. B. aus Gregor von Nazianz (ohne nähere Angabe) einen Satz, wonach Christus bei der Verklärung auf dem Berge *ἀστράπτει καὶ ἡλίου φωτοειδέστερος γίνεται „μυσταγωγῶν τὸ μέλλον"*. Neben dem geistlichen Sprachgebrauch gab es auch einen profanen: im alten Hellas wurde als *μυσταγωγός* auch der Cicerone bezeichnet, der für Geld den Reisenden die Tempel und ihre Heiligtümer zeigte und erklärte. Innerhalb des kirchlichen Sprachgebrauchs hat sich mit der Zeit ein ganz konkret zugespitzter Sinn von *μυσταγωγία* fixiert. Stephanus macht ihn kenntlich, indem er aus Theodor von Studion den Satz beibringt: *ἡμεῖς τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου μνημονεύομεν ἐν τῇ μυσταγωγίᾳ*. Hier erscheint die Liturgie *κατ' ἐξοχήν*, die Abendmahlsfeier, im spezifischen Sinne als die „Mystagogie". In der That ist sie für die „mystagogische Theologie" das eigentliche Hauptthema geworden. Für die Abendmahlsriten hat die orientalische Kirche auch die festeste Theorie geschaffen.

Um eine Übersicht über die Entwickelung der mystagogischen Theologie zu gewinnen, mögen wir den Ausgang von den „mystagogischen Katechesen" des Cyrill von Jerusalem nehmen. Sie führen uns in die Mitte des 4. Jahrhunderts. Daß er mit ihnen etwas besonderes biete, deutet Cyrill durch nichts an. Sie werden also nicht die ersten in ihrer Art gewesen sein. Allein sie repräsentieren litterarisch für uns den Anfang. In ihnen ist alles noch sehr schlicht aufgefaßt. Nachdem Cyrill in achtzehn Katechesen das Taufsymbolum „tradiert" und ausgelegt hat, und nachdem inzwischen die Taufe vollzogen ist, hält er noch fünf Katechesen an die *νεοφώτιστοι* bezüglich der Feiern, durch die sie nun hindurchgeführt sind. Es ist die Zeit der striktesten Arkandisziplin. Vorausgesetzt ist, daß die Täuflinge bis zum Taufakte nichts davon wissen, wie die Kirche die Taufe vollzieht und was alles auf sie folgt. Dicht vor und alsbald nach der Taufe hat ein Salbungsakt stattgefunden. Dann haben die Täuflinge zuerst die Eucharistie empfangen, zuerst gesehen und gehört, was bei dieser Gemeindefeier alles geschieht. Cyrill rekapituliert großenteils nur einfach die einzelnen Akte. Er scheint anzunehmen, daß die Täuflinge gar nicht ganz gemerkt haben, durch wie vieles sie hindurchgeleitet sind. Also das meiste, was er in diesen „mystagogischen Katechesen" vorbringt, ist bloße knappe Schilderung. Nur hin und wieder bietet Cyrill auch Erläuterungen der Art, daß er zeigt, wie der Ritus schon durch seine Form Bedeutung habe. Was die Taufe, Salbung, Eucharistie sachlich gewähren, ist auch „symbolisch" ausgedrückt; der Fortschritt der Handlungen zeigt die Fortschritte in der Erneuerung des Menschen. Merkwürdig, daß Cyrill für die Eucharistie am wenigsten von symbolischer Art zu bemerken findet. Er ist da noch ganz hingenommen von bloß „dogmatischen" Gedanken, d. h. von dem Interesse, den „Neulingen" einzuprägen, daß es nicht lediglich Brot und Wein war, was sie da empfingen, sondern in wunderbarer Weise der Leib und das Blut des Herrn. Besonderes Gewicht legt er auf das rechte feierliche Verhalten der Gläubigen selbst, giebt dafür speziell Anweisungen, zum Teil mit symbolischer Motivierung.

Ich habe in der Vergl. Konfessionsk. (I, 393 ff.) ausgeführt, daß die mystagogische Theologie das Interesse gewähre, die Arkandisziplin zum Schwinden gebracht zu haben. Zwar der Mann, der der eigentliche Begründer jener „Theologie" als einer Sonderwissenschaft ist, der Pseudo-Areopagite, ist noch ganz beherrscht von der Arkandisziplin, aber er hat ihr doch indirekt ein Ende bereitet, indem er sie überflüssig machte. Die Arkandisziplin, die sicher nicht vor der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts aufgekommen ist (über vermeintliche Spuren von ihr bei Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes s. mein Werk „Das apost. Symbol", Bd II, S. 94 ff. 105 ff. 176 ff.), hängt mit Bräuchen aus der antiken Mysterienpraxis zusammen (vgl. d. A. Arkandisz. Bd II, 51 ff.). Sie verrät, daß die Auffassung der Kirche von ihrem Kultus sich derjenigen an genähert hatte, die in den griechischen Kultvereinen heimisch war. Aber die fides silentii war doch nur ein sehr äußerliches Mittel, um die christlichen „Mysterien" vor Entweihung zu

zu schützen. Vor allem konnte sie dem Christentum nicht den Dienst thun, seine Feiern als bedeutsamer und reicher wie die heidnischen erscheinen zu lassen. Daß die Kirche in ihrem Kultus größeres besitze als irgend ein heidnischer, religiöser oder philosophischer Verein, ist der alten Christenheit erst voll verbürgt erschienen, als ihr die mystagogische Theologie geschenkt wurde, die auch von der formalen Seite her die „wunderbare" Mannigfaltigkeit und Tiefsinnigkeit der von der Kirche verwalteten Mysterien zeigte. Der Pseudo-Areopagite ist darum mit Recht eine der gefeiertsten Persönlichkeiten der Kirche geworden, weil er es vermochte, in einem als wahr empfundenen Ideenwurfe den gesamten Kultus, wie die Christen zunächst des Ostens ihn übten, als wirklich voll Andeutung von Kräften, die der profane Mensch nicht ahne und die doch deutlich durch alle Riten hindurchleuchteten, darzuthun. Daß seine sublime Mystagogie wie eine Großthat aufgenommen wurde, und daß sie die Quelle geworden ist für einen breiten Strom theologischer Erzeugnisse, der noch nicht versiegt ist, kann einen nicht verwundern. Der Pseudo-Areopagite hat in den letzten Dezennien des 5. Jahrhunderts geschriftstellert. Das 4. und 5. Jahrhundert waren die eigentliche Periode der Arkandisziplin. Nach dem Auftreten jenes (wahrscheinlich in Syrien zu suchenden) Theologen (vgl. den Art. „Dionysius Areopagita" Bd IV, S. 687 ff.) ist sie nicht zufällig unvermerkt geschwunden.

Vom Areopagiten kommt hier in Betracht die Schrift *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, MSG III, 369 ff.). Man hat sich zu hüten, dasjenige, was in dieser Schrift direkt dogmatische (philosophische, neuplatonische) Spekulation ist (s. dazu den Art. in Bd IV), und was in ihr zur Mystagogie zu rechnen ist, zu verwechseln. Natürlich berührt sich beides nahe, aber es handelt sich dabei um unterscheidbares. Die eigentliche Mystagogie gilt den ritualen Formen als solchen, ihrer Angemessenheit zu dem sachlichen Inhalte der Mysterien. Es ist für altkirchliches Empfinden das bedeutsame an den Ausführungen des Areopagiten über den christlichen Kultus, daß er die Übereinstimmung von Inhalt und Form zeigte, daß er den Gläubigen die Augen öffnete für die Schönheit und geheimnisvoll zutreffende Weise aller Verrichtungen der „Hierarchie". Dionysius machte es klar, was man schon lange geglaubt hatte, daß das Dogma in den kultischen Feiern sich spiegele. Das hat den Riten die Stellung gesichert, daß sie die Probe auf das Dogma seien, ja daß sie gegebenenfalls das Kriterium böten, um dogmatische Neuerungen zu würdigen und lehrhafte Streitigkeiten zu entscheiden. In dem genannten Werke geht Dionysius aus von dem allgemeinen Gedanken der Hierarchie. Die irdische Hierarchie ist die Fortsetzung und Nachbildung der himmlischen. Wie die himmlischen Scharen Kreise darstellen, die stufenweise der Gottheit angenähert sind, so auch die klerikalen Ordnungen auf Erden, an deren Spitze der *ἐπώνυμος ἱεραρχίας*, der nach dessen Titel „*ἱεράρχης*" das ganze heißt, der Bischof, steht. In der *δύναμις πραγματείας* sind die himmlische und irdische Hierarchie, beide wieder in ihren verschiedenen *τάξεις*, gleichartig. Nur das Maß ihrer *δύναμις* ist unterschieden und darin zeigt sich nun die „Schönheit" des ganzen. Die *ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίαι καὶ τάξεις* sind „körperlos", also sinnlich nicht wahrnehmbar, dagegen die irdische Hierarchie ist nach sinnlichen Symbolen abgestuft. Dionys identifiziert die Personen und ihre Verrichtungen. Zu der wahren Hierarchie gehören persönliche und sachliche Medien. Sie alle gründen sich auf die *λόγια τοῦ θεοῦ*. Ein durchgehends festgehaltenes Thema ist es, daß die Hierarchie ebenso in ihrer persönlichen Zuspitzung und qualitativen Einheitlichkeit die Einheit Gottes und die *ἑνοειδὴς θέωσις* der Glieder der Kirche verdeutliche, wie sie andererseits in ihrer gegliederten Mannigfaltigkeit der Vielgestaltigkeit der geschaffenen Dinge angepaßt seien. Wer den *ἱεράρχης* ansieht, hat vor Augen den *ἔνθεος καὶ θεῖος ἀνήρ*, der alle *ἱερὰ γνῶσις* in sich vereint. Von ihm dependieren zwei Klassen niederer Kleriker, die von ihm die Weihe erhalten und der abgestuften Art entsprechen, wie die Menschen allmählich vergottet werden sollen. Wie die persönlichen und sachlichen Beziehungen der Hierarchie vorzustellen, zeigt Dionys vom 2. Buche an durch Erörterung der einzelnen Mysterien. Er behandelt nacheinander die Taufe (*φώτισμα*), das Abendmahl (*σύναξις*), die Salbung (*μύρον*), die klerikalen Weihen (*ἱερατικαὶ τελειώσεις*), die Mönchsweihe (*μοναχικὴ τελείωσις*), die Grabriten (*τὰ ἐπὶ τοῖς κεκοιμημένοις τελούμενα*). Immer folgt auf eine kurze Schilderung des Verlaufs der Handlung, also des *μυστήριον* als solchen, eine längere oder kürzere *θεωρία* der Sinnbildlichkeit der Riten. Logisch sollte eigentlich voranstehen das an vierter Stelle erst zur Sprache gebrachte Mysterium der Weihen der Hierarchie. Um einige Beispiele aus der *θεωρία* desselben zu geben, so handelt es sich für Dionys hier ebensosehr darum, das bei allen drei Ordnungen (den Liturgen, den Priestern, dem Hierarchen) rituell gleiche, wie das unterschiedliche durch Erläuterung der Symbolik zu rechtfertigen. Alle drei Ord=

nungen treten bei ihrer Weihe an den Altar heran und fallen vor demselben nieder: das bedeutet die gleiche Übergabe ihres Lebens an Gott. Alle werden durch Handauflegung eines Hierarchen geweiht: das giebt ihnen die einheitliche Kraft und Sicherheit. Sie werden alle mit dem Kreuze signiert, denn sie alle sollen Christi Leben nachahmen, alle erhalten sie von den anwesenden Priestern den heiligen Kuß, denn sie bilden eine Gemeinschaft gleichgestalteter, in liebevoller Freundschaft geeinter Geister. Aber nun die unterscheidenden Riten. Die unterste Stufe beugt bei der Weihe nur ein Knie, denn sie übt nur eine Funktion; die zweite Stufe, die der Priester, beugt beide Knie, denn sie „reinigt" nicht nur, sondern „erleuchtet" auch; der Hierarch beugt nicht nur die Knie, sondern bekommt auch die heiligen Schriften aufs Haupt gelegt: er ist der eigentliche Kenner und Träger der *λόγια τοῦ θεοῦ*, auf denen die Mysterien ruhen, und er bietet daher die „Vollendung", die Überleitung zu Jesus selbst. Es ist überflüssig, hier sämtliche Mysterien durchzugehen. Bei der Taufe z. B. wird die Entkleidung und Hinkehr nach Westen bei der Abrenuntiation gedeutet als Ablösung von allem lichtlosen, irdischen Wesen, die Richtung und der feste Blick nach Osten beim Bekenntnis ist die Hinkehr zu Gott als dem Licht und dem unveränderlich Einen, die weißen Gewänder, die dem Getauften angelegt werden, weisen hin auf die *ἀπάθεια*, mit der er fortab den *ἐναντία* begegnen wird etc. Auch die Akte bei der eucharistischen Feier werden in analoger Weise nur im einzelnen und wesentlich auf innere Zustände sei es des fungierenden Klerus, sei es der Gläubigen gedeutet. Selbst die Feiern der Enthüllung und dann der Austeilung des zuerst verdeckten Brotes und Kelches werden nur in das Licht gerückt, daß in ihnen gezeigt werde, wie Christus unsere „*ζωὴ νοητή*" und die Verbindung des „Geteilten" mit dem „Einen" sei.

Erheblich weiter ausgebildet erscheint die Symbolik schon bei Maximus Confessor, gest. 662. Die Schrift von ihm, die uns hier beschäftigen muß, führt den Titel: *Μυσταγωγία περὶ τοῦ τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε* (MSG XCI, 657 ff.). Wie der Artikel über Dionysius Areopagita nur die philosophisch-dogmatischen Gedanken des Mannes skizziert, so auch derjenige über Maximus Bd XII, 457 ff. Die *μυσταγωγία* wird dort 466,32 ff. nur kurz berührt. Maximus kennt den Areopagiten und preist ihn als *πανάγιος καὶ ὄντως θεοφάντωρ* (Prooem.). Es wäre, meint er, *τολμηρὸν καὶ αὔθαδες καὶ ἀπονοίας ἐγγύς*, seine Gedanken weiter fortführen zu wollen. Er wage es überhaupt nur, über den gleichen Gegenstand zu schreiben, weil er von einem „großen Greis" mündliche Belehrungen empfangen habe, die er nicht möchte verloren gehen lassen. M. bietet nun zuerst, was der Areopagite noch gar nicht ins Auge gefaßt, eine Mystagogie der Kirche selbst. Zuerst vergegenwärtigt er sie als lebendige Gemeinde, cap. 1. Als solche ist sie ein *τύπος καὶ εἰκών* Gottes selbst. Denn wie Gott die unendliche Fülle der geschaffenen Dinge in sich selbst *συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει*, so befaßt die Kirche alle Arten von Menschen, Männer und Frauen und Kinder, alle Völker und Sprachen und Denkungsarten, die verschiedensten Charaktere, Talente, Geschicke, und sie giebt ihnen allen dieselbe *θεία μορφὴ καὶ προσηγορία, τὸ ἀπὸ Χριστοῦ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι.* Sodann faßt er sie als Gebäude auf, cap. 2 ff. Da ist sie ein Abbild des Universums. Sie ist doppelt veranlagt, denn man unterscheidet in ihr den Raum für die Priester, das *ἱερατεῖον*, und den für das Volk, den *ναός*. Das entspricht dem Unterschied der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, wie sie beide doch für einander da sind, cap. 2. Auch der sinnlichen Welt als solcher entspricht sie, denn der Chor repräsentiert als erhöhter Raum den Himmel gegenüber dem Schiff als der Erde, cap. 3. In ähnlicher Weise zeigt Maximus, daß die Kirche als Gebäude ein Bild des Menschen ist; hier findet er speziell auch für den Altar ein Analogon: dieser korrespondiert dem *νοῦς* und damit der *μυστικὴ θεολογία*, durch die der Mensch am meisten der Gottheit sich naht, cap. 4. Auch für die Seele allein ist die Kirche als Bau ein *τύπος*, cap. 5. Mit cap. 8 kommt Maximus auf das Thema, welches nach der Überschrift des Werks ihm das hauptsächliche ist und das er nun bis zum Schlusse, cap. 24, festhält, die Feier der *σύναξις*. Er geht den ganzen Verlauf derselben durch: der Eintritt des Priesters in die Kirche stellt die Erscheinung Christi im Fleische dar, der Eintritt des Volks bedeutet die Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen, die Schriftlektionen enthüllen *τὰς μακαρίας τοῦ παναγίου θεοῦ βουλήσεις*, die heiligen Gesänge gewähren *τῶν θείων ἡδονὴν ἀγαθῶν*, die [illegible]verkündigungen deuten auf die Gnadenverheißungen für diejenigen, die tapfer die Kämpfe gegen die feindseligen *δυνάμεις* bestehen, die Verlesung des Evangeliums erinnert daran, daß *μετὰ τὸ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* das Ende kommt, die Schließung der Thüren daran, daß nach dem Gerichte die *ἄξιοι* eingehen zum *νοητὸς κόσμος* und [illegible]

zeitsmale Christi, die allgemeine *ὁμολογία* des *θεῖον σύμβολον τῆς πίστεως* ist ein „mystischer Dank“ für die *πάνσοφος περὶ ἡμᾶς τοῦ θεοῦ πρόνοια*, der Gesang des Trishagion läßt schon den Lobpreis anklingen, den wir mit den himmlischen Schaaren werden erschallen lassen &c.

Wir kommen nunmehr zu denjenigen mystagogischen Schriften, die eine symbolisch-historische Auffassung speziell der ganzen eucharistischen Feier zeigen und diejenige „Theorie“ aufstellen, welche die charakteristische für die orientalische Kirche geworden ist, die sog. dramatische Kultustheorie. Leider betreten wir hier in mancher Beziehung ein unsicheres Gebiet. Denn es ist weder ohne weiteres klar, bei welcher Schrift wir hier anzuknüpfen haben, noch wie es mit Herkunft, Alter &c. der grundlegenden Schriften steht. Bis in die letzten Jahre konnte man glauben, bei Sophronius von Jerusalem (gest. 638) einsetzen zu dürfen, darauf zu Germanus von Konstantinopel und zwar dem älteren (gest. c. 730) übergehen und dann die mittelalterliche Linie (Nikolaus Kabasilas, Symeon von Thessalonich) verfolgen zu können. Durch die Untersuchung von Krasnoseljcev, deren Resultate Ehrhard und Drews sich angeeignet haben, ist nun aber alles, was sich an die Namen Sophronius und Germanus knüpft, kontrovers geworden. Es ist hier nicht der Ort, um das kritische Detail mit vorzulegen, um so weniger, als weitere Editionen nötig sind, ehe ein definitives Urteil möglich ist. Durch Krasnoseljcev (s. doch auch schon F. E. Brightmann, der Kr. noch nicht zu kennen scheint, p. XCIV), ist noch ein neuer Name und eine neue Schrift, die man freilich schon längst hätte beachten sollen, von Wichtigkeit geworden, nämlich Theodor von Andida und seine *Προθεωρία κεφαλαιώδης*. Ich werde nur die hauptsächlichsten Daten und die Grundzüge der in Betracht kommenden Schriften zur Sprache bringen.

Daß nicht Sophronius der Begründer der „dramatischen“ Theorie von der Abendmahlsliturgie ist, dürfte Krasnoseljcev sicher gestellt haben. Vielmehr ist dieselbe jüngeren Datums. Einzusetzen ist, um zunächst litterarisch den Faden richtig in die Hand zu bekommen, bei einer Schrift, die nur erst eine Vorbereitung heißen kann, nämlich bei der *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυσταγωγική* (etwa = mystagogische Kirchenkunde), die verschiedenen Autoren zugeschrieben ist. Von diesem Werke existiert eine Menge Handschriften und es ist klar, daß es im Laufe der Zeit eine Reihe von Bearbeitungen erfahren hat. Pitra in **Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta II**, (1868), 297 giebt ein Verzeichnis der ihm bekannt gewordenen Codices, es sind deren zweiundvierzig. Als Autor werden die verschiedensten Männer genannt, am öftesten Germanus von Konstantinopel und Basilius, viermal Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus, auch Johannes der Faster u. a. Milles in seiner Ausgabe der Werke des Cyrill von Jerusalem (**Oxoniae** 1703, S. 325–332), bietet nach einem **Cod. Bodleianus** die knappste bisher veröffentlichte Form. Die Schrift hat hier zweiundzwanzig kurze Kapitel. Sie giebt eine symbolische Erklärung des Kirchengebäudes und der Eucharistie, beides freilich nur in einer Auswahl. Das Charakteristische ist dabei, daß ganz wesentlich der Gedanke vorherrscht, daß alles auf die *σταύρωσις* und die *ταφή* (auch die *ἀνάστασις*) Christi Bezug habe. Während bei Maximus die ganze Kirche mystagogisch erklärt wird, tritt hier nur ein Interesse an demjenigen Teile, in welchem sich das Opfer vollzieht, zu Tage, also am Altar und dessen näherer Umgebung. Der Gang der Liturgie wird skizzenhaft verfolgt. Im wesentlichen wird auch hier alles so erklärt, daß es eine Beziehung auf die Person Jesu involviere. Die Kleider des *ἱερεύς* und der Diakonen bilden symbolisch Christus in seinem Leiden ab: der *„ἀρχιερεύς“* (bloß er?) repräsentiert auch in seinen Funktionen Christus. Dazwischen treten auch einige andere Gesichtspunkte auf. Allein man kann den regierenden mystagogischen Gedanken nicht verkennen. Der Text bei Milles hat sicher Bezug auf einen mönchischen Kreis. Das beweisen die beiden Schlußkapitel. In **cap.** 18 bemerkt der Autor, daß der *ἀρχιερεύς* bei der „Versiegelung“ (Segnung) des *λαός* durch die Haltung seiner Finger (*διὰ τῆς τῶν δακτύλων διατυπώσεως*) anzeige, daß Christus im Jahre 6500 geboren worden sei. Das ist eine vollkommen rätselhafte Angabe. Ich möchte fast denken, daß ein alter Schreibfehler, oder dann wahrscheinlicher eine vermeintliche Emendation, vorliegt: 6500 statt 5500, wie immer das näher zusammenhinge. Gestützt wird die Lesart 6500 durch eine Schrift, die auf unserer *ἱστορία* ruht. Darüber hernach. Ob die Figuration der Finger etwa leichter auf 6500 als auf 5500 gedeutet werden kann, weiß ich nicht. Milles giebt in seiner Ausgabe auch in Klammern Kenntnis von einem Fragment der Schrift, welches sich in einem **Cod. Magdalen.** findet und zuvor von Fronto Ducaeus ediert war (s. darüber Milles in der **Praefatio** unter V); hier treten uns schon nicht ganz unbedeutende Zusätze entgegen. Man gewinnt den Eindruck,

daß Cod. Bodleian. nicht etwa ein Exzerpt, sondern daß Cod. Magd. Interpolationen biete. Daß Cyrill von Jerusalem der Autor sei, darf kurzer Hand für ausgeschlossen erklärt werden. Dagegen ist mir wahrscheinlich, daß Germanus I. von Konstantinopel der Autor der Urform der *ἱστορία* ist. In den neueren Verhandlungen über dieselbe hat man übersehen — nur Brightman p. XCV macht eine Ausnahme —, daß Pitra in den vorhin schon genannten Monumenta ein Stück der lateinischen Übersetzung mitgeteilt hat, die Anastasius Bibliothecarius (gest. 879, s. über ihn Bd I S. 192 f.) angefertigt und Karl dem Kahlen übersandt hat (s. dazu den ebenfalls von Pitra a. a. O. 287 f. zuerst edierten Brief des Anastasius an den Kaiser). Anastasius sagt ausdrücklich, die Griechen erklärten den Germanus reverendae memoriae ecclesiae Constantinopolitanae antistes (das kann nur Germanus I. sein), für den Verfasser der Schrift, die er hier im Auge hat. Pitra giebt S. 298 nur die drei ersten Kapitel. Er bezeichnet die Handschrift, die er gefunden habe, nicht näher. Es käme viel darauf an, sie festzustellen und diese Übersetzung vollständig zu edieren. Zu Grunde liegt eine Form, die sich aufs nächste berührt mit dem oben erwähnten Cod. Magd. Ich sehe keinen Grund zu bezweifeln, daß Germanus I. wirklich der Autor sei. Er war zwar nie Mönch (s. über ihn den Art. im KathKL.), aber die Schlußkapitel in Cod. Bodleian. könnten füglich ein Zusatz sein.

Erst in einer außerordentlich weitläufigen Überarbeitung tritt die *ἱστορία* in den griechischen Handschriften als ein Werk des „Germanus, Erzbischofs von Konstantinopel" auf. Migne, dem Richard Simon u. a. folgend und den Text nach Gallandi, Bibl. vet. patr. abdruckend, bringt diese Recension mit Germanus I. in Verbindung (MSG XCVIII, 384—453), andere wollen sie Germanus II. (gest. c. 1240) vindizieren. Die Schrift führt bei Migne den Titel: *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία.* Es scheint mir offenbar, daß sie in dieser Form das Resultat wiederholter Bearbeitung der alten *ἱστορία* ist. Letztere, und zwar vielfach wie in Cod. Magd., schimmert unverkennbar durch. Immer wieder zeigt sie sich als das Rückgrat. Ihre Kapitelfolge ist auch hier der Faden für die Darstellung. Hineingearbeitet aber ist der ganze Abriß der Liturgie. Man wird bei erneuter kritischer Untersuchung vor allem festzustellen haben, welchem Stadium der Entwickelung der Liturgie dieser Abriß entspricht. Man wird dann auch vielleicht den Ort mutmaßen dürfen, wo diese Redaktion entstanden. Wenn an einigen Stellen (397 D, 400 A) auf den Brauch und die Überlieferung der *μεγάλη ἐκκλησία* (Sophienkirche) Bezug genommen wird, so ist der Ton doch derart, daß ein Schluß nicht zu ziehen ist. Auch das gewährt keinerlei sichere Spuren, daß gelegentlich lateinische Ausdrücke citiert werden (416 A), bez. daneben „sarracenische". An einer Stelle wird auf *οἱ ἐν Ἰνδίᾳ τελοῦντες τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον* reflektiert (422 B). Führt das noch nicht in eine späte Zeit, so doch um so sicherer die hier zugleich auftretende Berücksichtigung derer, welche *τὰς Βενετικὰς νήσους* bewohnen (422 C). Ob hier nicht ein Textverderb vorliegen könnte? S. 417 A tritt das Jahr 6500 auf, aber als das, in welchem die „*μέλλουσα Χριστοῦ παρουσία*" stattfinden werde. Das ist also eine ganz andere Betrachtung als in der alten *ἱστορία*, wo an dieser Stelle auf die geschehene Erscheinung Christi reflektiert ist (Ehrhard bei Krumbacher[2] S. 67 sagt, der Verfasser setze die „Ankunft des Antichristen auf das Jahr 992 fest"; wie er dazu gekommen, sehe ich nicht). Was es mit der *ψηφὶς τῶν δακτύλων ἐμφαίνουσα ἑξακισχιλιοστὸν πεντακοσιοστόν* für eine Bewandtnis hat, ist auch hier nicht zu erkennen. Ob sich die Berechnung des Verfassers kontrolieren läßt, weiß ich nicht (s. etwa Drews, S. 183 Anm.). Auf irgend einen anderen Germanus in der Überschrift zu reflektieren als denjenigen, der vermutlich wirklich der Autor der Urform der *ἱστορία* war, ist natürlich keinerlei Anlaß; dieser Name blieb haften auch als die Schrift immer mehr wuchs. Wie die Schrift in den verschiedenen Kodices — die aller Wahrscheinlichkeit nach vielfach noch sehr verschiedene Texte repräsentieren, und, wenn ediert, uns vielleicht die Stufen des Wachstums erkennen lassen würden — an ihre mancherlei Autornamen gekommen ist, steht dahin. Auf das krause Detail in der Form bei Migne einzugehen, fehlt hier der Raum. Es ist im Geiste der Grundschrift gedacht. Das will besagen, daß die „historische" Erklärung überwiegt und die Bezugnahme auf das Leiden und Sterben des Herrn die mystagogische Ausdeutung der liturgischen Akte, Gewande &c. beherrscht. Jedenfalls ist die Grundrichtung eine eigentümlich andere als beim Areopagiten und bei Maximus. Denn bei letzteren steht der Gedanke, daß die mystagogische Theologie dogmatisch-philosophisch orientiert sein müsse, im Vordergrund. Gemeinsam ist dieser und der historischen Betrachtung in gewissem Maße die Rücksicht auf die heil. Schriften, die „*λόγια τοῦ θεοῦ*".

als Hintergrund der Mysterien. Es wird ursprünglich der Accent auf ein anderes Moment an diesen *λόγια* gelegt, als später. Tritt die ursprüngliche Richtung in der direkten mystagogischen Litteratur mehr zurück, so ist sie doch nicht etwa wirkungslos geworden. Sie galt im Gegenteil dafür, durch den Areopagiten und Maximus unübertrefflich vertreten zu sein. Daß die kirchlichen Riten &c. überall dem kirchlichen „Dogma" (und Ethos) zum Ausdrucke dienten, ihm die populäre Veranschaulichung gewährten, bei Streitfällen einen Schluß auf den wahren Sinn des Dogmas und die korrekte Art seiner Formulierung gestatteten, galt als definitiv ausgemacht. So konnte die mystagogische Spekulation eben auf weitere „Geheimnisse" der Liturgie sinnen und dadurch den kirchlichen Feiern von abermals neuen Seiten Interesse und Ehrfurcht erwecken.

Wir kommen nunmehr zu Theodor von Andida und seiner *Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων* (MSG CXL, 417 ff.). Die Schrift ist verfaßt auf den Antrieb eines Bischofs Basilius von Phyteia. Beide Orte sind nach Le Quien (bei Migne) in **Phrygia Salutaris** zu suchen. Ehrhard bei Krumbacher[2] S. 157 giebt an, daß Andida in Kappadocien liege, er bemerkt auch, daß statt *Θεόδωρος ἐπισκ. Ἀνδίδων* eine Reihe von Kodices einen *Νικόλαος Ἀνδ.* nennen. Die Zeit des Mannes ist wesentlich aus dem Inhalte seiner Schrift zu erschließen. Da bleibt bis auf weiteres ein ziemlich großer Spielraum; Ehrhard versetzt ihn „in das 12., vielleicht noch das 11. Jahrhundert", doch giebt er keine Gründe an. Theodor kennt die *ἱστορία* unter dem Namen des Basilius, in welcher Form, das ist nicht zu erkennen, doch handelt es sich sicher um eine solche, die älter ist, als die vorhin besprochene — letztere benutzt vielmehr umgekehrt deutlich die Schrift des Theodor für mehreres (vgl. z. B. cap. 19, hier ist neben Indien der *Βρεταννικαὶ νῆσοι* gedacht, was nach dem Zusammenhang sachlich viel besser paßt als die *Βενετικαὶ νῆσοι* bei „Germanus", vgl. ferner die Citate aus dem „großen Theologen", Theodor, cap. 13, und „Germanus" S. 409 A/B. Ob da, wo Theodor von der *μεγάλη ἐκκλησία* redet, cap. 9 und 10, er für „Germanus" die Quelle ist, oder beide auf eine frühere Form der *ἱστορία* zurückgehen, muß eine offene Frage bleiben). Die Schrift des Theodor ist schriftstellerisch recht gewandt, sachlich sicher veranlagt. Nach dieser Seite ist sie vergleichbar der des Maximus. Auch sie läßt ziemlich genau den Gang und die Gebete der Liturgie im einzelnen erkennen und wird als Quelle für die Entwickelung derselben gute Dienste thun können, um so mehr, als Theodor wiederholt komparativ von der Liturgie des Basilius und des Chrysostomus redet. Überhaupt ist Theodor ein Gelehrter. Es ist ihm aufgefallen, daß „viele Priester" wüßten, daß *τὰ ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ τελούμενα* ein *τύπος* seien *τοῦ σωτηρίου πάθους καὶ τῆς ταφῆς καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν*, cap. 1. Dagegen hätten sie nicht erkannt, daß die Liturgie auch die ganze *σωτηριώδης ἐπιδημία* desselben darstelle, sein Erdenleben von der Empfängnis und Geburt an bis hin zu seinem Tode, ja auch die Vorbereitung seines Wirkens durch Johannes den Täufer. Die Weise, wie Theodor es rechtfertigt, daß man glauben „müsse", die Liturgie enthalte auch alles dies, ja sei für alles dies ein „Bild" so gut wie für den Opfertod und die Auferstehung des Herrn, zeigt deutlich, daß Theodor sich bewußt ist, etwas neues zu sagen. Er erwartet auch Widerspruch, wenn er das nun im einzelnen an der Liturgie zeigen wolle, und er entwickelt zum Voraus allgemeine methodologische Gesichtspunkte, wie man überhaupt der Liturgie ihre Geheimnisse entlocken könne. Also es ist sicher, daß Theodor der eigentliche Begründer der Theorie von der Liturgie als einer Darstellung des ganzen Lebens Jesu ist. Bei „Basilius" hat er gelesen, daß auch die Kleider &c. der Priester den Herrn abbildeten. Das acceptiert er, ohne darauf weiter einzugehen, cap. 5. Ihm ist nur daran gelegen, den „neuen" Gesichtspunkt, den er beizubringen hat, zu entwickeln. Hier nur einige Proben. Die *ἱερὰ τράπεζα*, auf der das Opfer vorgerichtet wird, *ἡ πρόθεσις*, ist zwar einerseits dem *τάφος* Christi zu vergleichen, allein sie ist zugleich als seine Krippe (*φάτνη*) zu verstehen, 4 ff. Das Brot ist natürlich ein *τύπος* des Leibes des Herrn, aber ebenso sehr ein solcher der *ἀειπαρθένος καὶ θεοτόκος* als durch Herabkunft des heiligen Geistes den Logos „empfangend", 9. In der *μεγάλη ἐκκλησία* wird das speziell dadurch angedeutet, daß der Diakon mit einem eisernen Instrument, welches *λόγχη* genannt wird, das Stück Brot, welches zum Leib des Herrn wird, heraustrennt aus der allgemeinen Masse, wie eben Maria herausgenommen ist aus der Menschheit. Der Diakon begrüßt das Brot auch gewissermaßen wie der Engel die Maria. Wenn der Diakon sich alsdann von der *πρόθεσις* entfernt, so bleibt der Herr in Gestalt des Brotes dort in der Stille und Verborgenheit zurück wie in Bethlehem und Nazareth. Ja die *πρόθεσις* wird jetzt geradezu

zum Bilde der dreißig Jahre vor dem Auftreten des Herrn, 10. Nun aber tritt der *ἱερεύς* in Aktion und er repräsentiert zuerst den Täufer Johannes, indem er zur Buße auffordert, 11. Die alttestamentlichen, prophetischen Lesungen passen auch dazu, ebenso die hier vorkommenden Antiphone 2c., die zuletzt wieder auf die *θεοτόκος* hinweisen und dann zeigen, wie der Herr „auftritt". In der *μεγάλη ἐκκλησία* wird der *ἱερεύς* jetzt auch abgelöst vom *ἀρχιερεύς*, der vollends Christus repräsentiert, 14. Die jetzt beginnenden Lesungen aus den Akten und Briefen der Apostel bedeuten zunächst gewissermaßen die Berufung der Apostel. Die Friedensverkündigung durch den *ἀρχιερεύς* aber ist die Bestätigung der prophetischen Verheißungen, 15. Die Lesung aus dem Evangelium aber, die nun folgt, stellt Christi Lehrthätigkeit vor Augen, 17. Wenn jetzt die *ἅγια* von der *πρόθεσις* aus in feierlichem Zuge zum eigentlichen Altar gebracht werden, so bedeutet das den Zug Jesu von Bethanien nach Jerusalem, 18. Eine Reihe von Einzelmomenten wird da noch ausgedeutet. Von dem ganzen dieser Erklärung ist zu sagen, daß sie voll fesselnder Phantasie ist. Es ist merkwürdig, daß der Name des Theodor von Andida in der Tradition so zurückgetreten ist, wie es der Fall ist.

Die Schrift des Andidensers hat freilich in ihrer Art Epoche gemacht. Denn ihre Betrachtung der Liturgie ist für die Folgezeit maßgebend geblieben.

Erst an dieser Stelle ist die Schrift, die mit Sophronius von Jerusalem in Verbindung gebracht wird, zu beleuchten. Sie führt den Titel: *Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ τελούντων*, ist jedoch nicht vollständig erhalten (Mai, Spicil. Rom. IV, 31—48, danach MSG LXXXVII, p. III, 3981 ff.). Es ist leicht zu erkennen, daß sie eine Kombination der *ἱστορία* und der Schrift des Theodor repäsentiert. Von letzterer entnimmt sie den Grundgedanken für die Deutung der Liturgie, aus ersterer vieles Detail, besonders für die Gewänder 2c. Beiden Schriften gegenüber zeigt sich der Autor auch als selbstständiger Fortbildner in Einzelheiten. Es scheint mir klar, daß er die *ἱστορία* weder in ihrer Urform, noch in einer so entwickelten Form, wie wir sie bei Migne vor uns haben, benutzt, sondern in einer mittleren, die noch nicht ediert ist. Zu einer bestimmten chronologischen Fixierung gelangen wir auch hier nicht. Daß der Mignesche „Germanus" den „Sophronius" benutze, ist nicht zu beweisen. „Sophronius" ist straffer als jener, behandelt aber auch schon alles, was er bringt, wie etwas „gewohntes". Schon Theodor spricht von drei Formen der Liturgie, die verbreitet seien, der des Basilius, des Chrysostomus und derjenigen der *προηγιασμένα*, die manche auf Jakobus, den Bruder des Herrn, andere auf Petrus, andere noch auf „andere" zurückführten (Theod. c. 32, Sophr. c. 1). Das bietet höchstens bei genauerer Durchforschung des Details einen chronologischen Anhalt. — In seinem Werke „Christusbilder" (1899) hat v. Dobschütz einen kurzen liturgischen Traktat in Betreff des Bildes von Edessa ediert (TU. Bd XVIII [N. F., Bd III], Beilagen II C), der auch mystagogische Erläuterungen im Stile der *ἱστορία* bietet (c. 5 u. 6). Der Traktat hat dadurch ein gewisses Interesse, daß er genau datierbar ist, nämlich auf die Jahre 944—959. Soweit ich erkenne, läßt sich nicht zeigen, daß er mit der *ἱστορία* in einer der bisher edierten Formen, gar mit Theodor, oder „Sophronius", in direkter Verbindung stehe. So beweist er nur, daß im 10. Jahrhundert schon überhaupt Werke von dem besonderen Geschmack dieser Gruppe mystagogischer Theologen verbreitet waren. Man kann auch zweifeln, ob die alte *ἱστορία* den Anstoß gegeben hat oder ihrerseits schon hervorgegangen ist aus populären Spekulationen, die in den Geräten, Gewanden, Gesten 2c. des Klerus Typen, Abbilder „historischer", biblischer Personen, Dinge, Vorgänge sahen. Jedenfalls (das verrät ja besonders Theodor) ist in Kreisen des Klerus und wohl auch der Laien in dieser Richtung die Phantasie noch viel fruchtbarer gewesen, als wir litterarisch erkennen. Das erschwert auch die „Quellenkritik" im einzelnen bei den erhaltenen Schriften. Nur direkte Wortberührungen gestatten auf litterarische Zusammenhänge zu schließen. Wie v. Dobschütz mich hat wissen lassen, wird er aus Handschriften eine Reihe neuer Mitteilungen machen. So zunächst aus Cod. Coisl. 296, aus dem Smirnow in einem russisch geschriebenen Aufsatze in den „Arbeiten der kaiserl. russ. archäologischen Gesellschaft" 1897 schon ein kurzes Stück mitteilte. Den Aufsatz „Zu Codex Coisl. 296", den v. Dobschütz in der Byz. Zeitschr. demnächst veröffentlicht, kenne ich noch nicht, dagegen hat mir v. Dobschütz das Smirnowsche Fragment zugänglich gemacht. In ihm tritt ein Spiel von „Fragen" und „Antworten" auf und zwar zwischen einem *βασιλεύς* und *Γρηγόριος ὁ θεόλογος*. Im übrigen handelt es sich nach der Überschrift um eine Form der *ἱστορία ἐκκλησιαστική* des „Germanus von Konstantinopel". — Montfaucon (MSG XCVIII, S. 15 Anm. 10) erwähnt von der *ἱστορία* eine Form, die er in einem

Cod. Coisl. (Nr. 111) gefunden habe, welche, wenn ich die Überschrift richtig deute, eine Kompilation aus Bemerkungen des *Ἰάκωβος ἀδελφόθεος*, Basilius, Athanasius, Cyrill von Alexandria, Chrysostomus sein will. Findet jemand Mut und Lust, die verwickelte Geschichte der *ἱστορία* genauer zu beleuchten und gar völlig zu entwirren, so wird er den Dank aller Forscher auf dem Gebiete der Byzantinistik und Konfessionskunde verdienen.

Auf festen Boden gelangen wir erst wieder bei den zwei hervorragenden Mystagogen, die dem späteren Mittelalter angehören. Beide sind Metropoliten von Thessalonich gewesen. Zunächst Nikolaus Kabasilas, gest. 1371 (vgl. über ihn im allgemeinen den Art. in Bd IX, S. 667 ff.). In seiner Schrift *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*, MSG CL, 368 ff. bringt er nicht nur Mystagogisches, sondern ebensoviel Dogmatisches und Polemisches zur Sprache. Aber man sieht zugleich, daß Dogmatik und Mystagogie sich begegnen und letztere sogut wie erstere die Haltung des Orients gegenüber dem Occident bestimmt. Das *ἔργον* in der *ἁγία τελετή* ist *ἡ τῶν δώρων εἰς τὸ θεῖον σῶμα καὶ αἷμα μεταβολή*. Alles was dieser „Wandelung" und der durch sie eingeleiteten, ja unmittelbar gesetzten „Opferung" (c. 1 vgl. c. 32; dazu Art. „Meßopfer" Bd XII, S. 686, 1—14) vorangeht oder folgt, ist nur „Zurüstung", speziell die *εὐχαί, ψαλμῳδίαι καὶ ἱερῶν γραφῶν ἀναγνώσεις*. Kabasilas widmet doch allem gleichmäßig sein Interesse. Er ist geistig dem Theodor von Andida am verwandtesten. Die Kleinigkeiten, die dem Germanus und den weiteren Bearbeitern seiner *ἱστορία*, auch dem „Sophronius", das Interessanteste sind, die Ausdeutung der Geräte, Gewande &c., läßt er fast ganz beiseite, dagegen folgt er dem eigentlichen Gange der Handlungen genau. Im einzelnen das Maß zu bestimmen, in dem er von den früheren Mystagogen beeinflußt ist, führt zu weit. Kabasilas nennt keine Vorgänger, kennt sie aber unzweifelhaft, indem er sich in freier Weise von ihnen hat befruchten lassen. Ihn beschäftigen Fragen wie diese, warum die *τίμια δῶρα* nicht alsbald auf das *θυσιαστήριον* verbracht werden. Christus selbst ist ja nicht sofort „Opfer" gewesen, sondern zuvor als eine *ἀπαρχὴ τοῦ γένους ἡμῶν* ein *δῶρον* c. 2. Das bringt den Kabasilas zu weiterer Erörterung des Charakters der *δῶρα* als *σχῆμα* der *ἀπαρχαὶ ζωῆς ἀνθρωπίνης*, c. 3 ff. Zum eigentlichen Opfer wird doch nicht *ὁλόκληρος ἄρτος* der *δῶρα* bestimmt, sondern nur ein Stück, ein *τμῆμα* c. 5. Das ist sachgemäß. Denn der Sohn Gottes hat sich doch trotz aller wahren Menschheit „herausgenommen", was für ihn von unserem *φύραμα* brauchbar war. Der Priester bereitet mit Recht auch den *ἀποτμηθεὶς ἄρτος* ganz besonders zu. Er macht ihn zuerst zu einem Bilde des „jungen" Christus, dann erst zu dem des „leidenden" Christus, c. 6—8. Nachdem Brot und Kelch in der rechten Weise gerüstet sind, deckt der Priester beides zu und beräuchert es von allen Seiten. Das deutet darauf, daß *ἡ τοῦ σεσαρκωμένου θεοῦ δύναμις* verdeckt war, bis die Zeit der Wunder kam und die des Zeugnisses über ihn aus dem Himmel, c. 11. Im weiteren zeigt Kabasilas, wie die Liturgie in ihren Gebeten, Lektionen, Gesängen auch die ganze Vorgeschichte Jesu zur Darstellung bringt, ehe es zur vollen Offenbarung seines Wesens kommt. Von c. 24 an behandelt Kabasilas den Akt der Verbringung der *δῶρα* auf den Altar. Dieser Akt hat die *σημασία* der *ἐσχάτη τοῦ Χριστοῦ ἀνάδειξις*, speziell seines Zuges nach Jerusalem. Dann geht es weiter zur eigentlichen Opferung, wobei auch gezeigt wird, daß jeder Akt voll spezifisch signifikatorischer Worte und Handlungen ist. Kurz es bewährt sich, was Kabasilas auch einmal prinzipiell ausspricht: *καὶ ἔστιν ἡ πᾶσα μυσταγωγία καθάπερ τι σῶμα ἐν ἱστορίας, ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὴν συμφωνίαν καὶ ὁλοκληρίαν φυλάττον*, c. 16. Ein einheitliches Gefüge von „Geschehnissen", Vorgängen (*ἱστορία*), ist die Liturgie und was *τὰ τελούμενα*, die heiligen Akte, darstellen, ist *ἡ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου μυσταγωγία*, c. 12. Nicht zu übersehen ist neben der speziell der Liturgie gewidmeten Schrift das große und berühmtere Werk des Kabasilas: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*. Dieses nicht mit Unrecht als eine oder selbst die Blüthe der Mystik in der Kirche von Byzanz geltende Werk bietet weitere neue mystagogische Theorien, nämlich im 5. Buche, welches von der *καθιέρωσις τοῦ ἱεροῦ θυσιαστηρίου* handelt, der eigentlichen Grundlage aller Mysterien, durch die hindurch das Leben in Christo seine *συντέλεια* empfängt (Gaß, Text S. 120 ff., Migne 625 ff.). Hier ist Kabasilas völlig selbstständig. Ich verzichte auf eine Darstellung oder auch nur Andeutung des Einzelnen — es handelt sich hier darum, daß alles bis auf die Gewandung am Hierarchen der Bedeutung des Altars angepaßt ist —; Gaß, Einleitung S. 167 ff. giebt eine treffliche Übersicht.

Einflußreicher als Kabasilas noch ist Symeon von Thessalonich geworden, gest. 1429 oder 1430. In Form eines *διάλογος* hat er sowohl die kirchlichen Dogmen, als sämt-

liche Mysterien behandelt, jene vorab in cap. 1—32, diese sodann in cap. 33—293 (MSG CLV, 176—536; angefügt ist, doch nicht mehr in Form eines Gespräches, sondern einfach einer Abhandlung eine Auseinandersetzung über die *θεία προσευχή*, cap. 294—373; unabhängig vom Dialog hat Symeon noch eine *Ἑρμηνεία τοῦ θείου ναοῦ* verfaßt, a. a. O. 697—749 [nachdem er im Dialog von der *καθιέρωσις* desselben gehandelt und auch da schon manches an dessen Einrichtung beleuchtet hat]). Es verbietet sich von selbst auf dieses Sammelwerk mystagogischer Weisheit genauer einzugehen. Seine Bedeutung beruht darin, daß es eben alles behandelt. Das hat ihm seinen besonderen Ruhm gesichert. Symeon steht in der Reihe derjenigen, die die *ἱστορία* ausgebaut haben. Er ist an geistig theologischer Bedeutung unzweifelhaft geringer als Kabasilas. Die Reihe Dionysius Areopagita, Maximus Konfessor, Theodor von Andida, Kabasilas könnte man die große nennen. Für diese Theologen sind deutlich die Handlungen und Worte (Gesänge ꝛc.) das wichtigste und bedeutsamste Thema der mystagogischen Spekulation, für die anderen, denen Symeon zuzuzählen ist, sind es die Dinge, gerade das Äußerliche scheint ihnen das Interessanteste. Auch für Symeon ist der *ἀρχιερεύς* der Repräsentant des Herrn selbst, **οἱ σὺν αὐτῷ**, also die niederen Kleriker, repräsentieren ihm die Engel oder auch die Apostel (s. c. 97 f.). Aber die „dramatische" Theorie von der Liturgie wird doch nur nebenbei mitentwickelt, c. 97 ff. und Symeon reproduziert hier bloß Geläufiges. Er ist dabei im einzelnen nicht sehr anschaulich (übrigens meine ich bei ihm zuerst im technischen Ausdruck die Unterscheidung der beiden *εἴσοδοι*, der sog. *μικρά* [wie er sie nennt der *„πρώτη"*, S. 289 A] und der *„δευτέρα, μεγάλη"* S. 296 A zu treffen; er redet davon als bekannten Ausdrücken). Es ist nicht zu verkennen, daß ihm der Bischof ꝛc. nicht sowohl in ihren Aktionen, als vielmehr in ihren Figuren „Typen" bedeuten. Man sehe z. B. was er aus den *ἑπτὰ ἱερὰ ἐνδύματα τοῦ ἀρχιερέως* bei der Eucharistie macht, c. 79 und 81 (von ihnen schreibt er S. 256 B, daß sie *τὴν ἐνανθρώπησιν δηλοῦσι Χριστοῦ καὶ τὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως*). Übrigens behandelt er im Traktat vom Tempel die „Erscheinungen" des Klerus noch vollends eingehend. Bei Symeon ist man ganz in der Atmosphäre, wo der Klerus eigentlich nur in seinen Gewanden und kraft ihrer religiösen Charakter hat. In diesen ist er freilich voll „Heiligkeit". Aber alles ist Staffage, die wirklichen Personen bedeuten nichts, Form und Farbe, das „Aussehen", das ist das Erhabenste am Klerus. Geräte, Ort und Gesten sind an den Feiern die Hauptsache. Deren Geheimnisse aufzudecken, erscheint als das Anziehendste für den Mystagogen. Aus einem Drama wird da die Liturgie vielmehr zu einer Schaustellung.

Es lohnt sich nicht, den neueren griechischen mystagogischen Schriften nachzugehen. Zu den angesehensten späteren Autoren auf diesem Gebiet gehört Johannes Nathanael. Er lebte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, war Priester in Venedig, später *οἰκονόμος* und *ἐπίτροπος* des ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel. Aus nichtigen Gründen zeitweilig exkommuniziert, ist er z. B. in der *Ἀσπὶς ὀρθοδοξίας*, welche die Synode zu Jerusalem 1672 (s. den Art. darüber Bd VIII, 703 ff.) edierte, unter den Säulen der Orthodoxie genannt, speziell mit Bezug auf sein Werk über die Liturgie (s. Kimmel, Monumenta fidei eccl. orient. I, 336). Über den Mann und das soeben genannte Werk desselben s. Le Grand, Bibliographie Hellénique, ouvrages publiés aux XVe et XVIe siècles II, 1885, S. 24 und 202—205, auch Ph. Meyer, Die theol. Litteratur der griech. Kirche im 16. Jahrh., 1899, S. 110 u. 117 f. Der Titel des Werkes ist: *Ἡ ἁγία λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεων διαφόρων διδασκάλων, ἅπερ μετήνεγκεν εἰς τὴν κοινὴν γλῶσσαν Ἰωάννης ὁ Ναθαναήλ* etc., 1574. Das Werk war mir nicht zugänglich. Le Grand teilt die Vorrede mit. Johannes nennt darin selbst seine Autoritäten, es seien „neben andern" Germanos Patriarch von Konstantinopel, Symeon *ὁ νέος θεολόγος*, Nik. Kabasilas und Theodor von Andida. Meyer vermutet, daß Johannes statt des genannten Symeon vielmehr den Symeon von Thessalonich benutzt habe, denn von jenem ersteren sei kein liturgisches Werk bekannt. Das ist richtig (s. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum, S. 26 ff.). Es wäre jedoch sehr wohl möglich, daß er dessen *Ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων* meine. Das Werk hat schwerlich eigenartigen Stoff; sein Hauptinteresse ist, daß es in der Vulgärsprache geschrieben ist. — Ein anderer Mann, dessen Name ich wenigstens hier nennen will, ist Nikolaus Bulgaris. Er hat eine *Κατήχησις ἱερὰ ἤτοι τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας ἐξήγησις καὶ ἐξέτασις τῶν* [illegible] *ὁμοῦ καὶ μετὰ πολλῶν ἄλλων*. Venedig 1681 ediert. S. Le Grand, Bibl. Hellénique ouvrages publiés au XVII siècle, II, 1894, S. 366 ff. Bulgaris giebt sich selbst nur als Editor des Werkes an, Autor desselben sei sein Bruder Christodulos, *μέγιστος πρωτοπαπᾶς* von [illegible]. Das

Werk scheint griechisch nicht wieder aufgelegt zu sein, dagegen ist 1893 eine englische Übersetzung ediert. Bei Le Bret, Magazin zum Gebrauch der Staaten- und Kirchengesch. II (1772), 511–565 trifft man einen Auszug, der zeigt, daß das Werk schwerlich von größerem Interesse ist. Aus Le Grands großen Werken, oder aus Sathas *Νεοελληνικὴ φιλολογία* wären noch manche Schriften zu eruieren. Vgl. auch z. B. Byz. Zeitschr. X (1901), S. 241.

Die russische Litteratur ist wichtiger als die neuere griechische. Aus ihr nenne ich L. von Muralt, Briefe über den Gottesdienst der morgenländ. Kirche, 1838; Philaret (ehedem Erzbischof von Tschernigow), Erläuterung des Gottesdienstes der morgenl. Kirche nach seiner symbolischen Bedeutung (Gesch. d. Kirche Rußlands, deutsch von Blumenthal, I, 1872, S. 369 f.); Gogol, Betrachtungen über die göttl. Liturgie (zuerst herausgeg. 1857; deutsch bei A. v. Maltzew, Liturgikon, 1902, S. IX–CVIII). Das, was in diesen Werken zunächst auffällt, ist eine Begeisterung, wie die ältere Litteratur sie doch nicht kennt. Der nüchternste ist der Erzbischof. Die beiden anderen genannten Autoren, Laien, der letztgenannte ein gepriesener Dichter, reden wie in der Ekstase. Die dramatische Theorie von der Liturgie tritt wie eine ausgemachte, selbstverständliche auf. Indem die Horengottesdienste mit in die Deutung verwoben werden, erscheint die ganze Heilsgeschichte vom Sündenfall an als das Objekt der Darstellung. Nicht ohne Belang ist, daß der Inhalt der Gebete, Lesungen, Zurufe ꝛc. genau mit in Betracht gezogen wird. Denn das giebt dem „Drama" eben seinen Inhalt. Die handelnden Personen werden zwar auch in jeder minutiösen Äußerlichkeit ihrer Erscheinung geistlich gedeutet. Aber das Interesse greift doch offensichtlich über und sucht wieder dem Gedanken, daß die *λόγια τοῦ θεοῦ* das eigentliche Grundelement der Mysterien sei, gerecht zu werden. Muralt hat nicht nur die Liturgie, sondern den ganzen Cyklus der Mysterien und heiligen Zeiten in Betracht gezogen. Seine höchste Kategorie in der Würdigung des „Reichtums" der mancherlei Feiern, ist „rührend". Die Gefühlsweichheit des slawischen Zweigs der orthodoxen Kirche drückt sich darin aus; die Griechen, zumal der alten Zeit, bieten doch ganz andere Kategorien, solche, die dem „Staunen", der Lust des „Schauens" und der Befriedigung der „Philosophen" gegenüber den kirchlichen Feiern Ausdruck gegeben! Bei den genannten russischen Schriftstellern kann man übrigens erkennen, daß die mystagogische Spekulation im einzelnen eine Grenze überhaupt gar nicht findet.

Auf die Litteratur der abendländischen Kirche, die der vorgeführten morgenländischen zu vergleichen ist, einzugehen, liegt außerhalb der Aufgabe dieses Artikels. Drews a. a. O. S. 185 ff. legt den Finger auf Einzelheiten in altgallischen Dokumenten und in der mozarabischen Liturgie. Wenn er meint, daß die Echtheit der beiden Epistolae des Germanus von Paris (gest. 576) „sich mit stichhaltigen Gründen nicht anzweifeln lasse", so hat Hauck, auf den er sich da mitbezieht, in Bd VI, 607, 8 ff. doch vorsichtiger geurteilt, und H. Koch in seinem Aufsatze über „Die Büßerentlassung in der alten abendländischen Kirche", ThQS 83. Jahrg., 1900, hat S. 525 ff. Gründe beigebracht, die die Echtheit wohl ausschließen. Sehe ich recht, so hat das Abendland keine eigentlich zusammenhängenden und durchherrschenden Theorien über die Symbolik im Kultus ausgebildet. Wer die Geschichte der Kultsymbolik hier verfolgen will, findet eine Sammlung in Betracht zu ziehender Dokumente in Melchior Hittorps Werk De divinis catholicae ecclesiae officiis et mysteriis varii vetustorum aliquot ecclesiae patrum ac scriptorum ecclesiasticorum libri, Paris 1610. Aus der neuesten Zeit nenne ich zur Orientierung über eine Spezialität das Werk von Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus), 1902. Analoge Arbeiten über einzelne Gebiete der von der Mystagogie berührten Verhältnisse der Kirche von Byzanz oder überhaupt des Orients fehlen noch sehr. In Bezug auf die Liturgie ist die Aufgabe noch nicht erledigt festzustellen, wie mystagogische Theorie und fortschreitende Entwickelung der Feiern sich wechselseitig beeinflußt haben. **F. Kattenbusch.**

Mysterien s. die Artikel Sakramente und Spiele, geistl.

Mystik s. Theologie, mystische.

N.

Naassener s. Ophiten.

Nabatäer s. d. A. Arabien Bd I S. 767,22 ff.

Nachtmahlsbulle s. Bulla in coena Domini Bd III S. 535.

Nachtwache s. Tag bei den Hebräern.

Nahum, der Prophet. — Litteratur: Luther, Auslegung des Propheten Nahum, 1555; Chyträus, Expl. proph. Nah., Viteb. 1565; Gesner, Paraphr. et expos. in Nah., Viteb. 1604; Hafenreffer, Comm. in Nah. et Hab., Stuttg. 1663; Abarbanel, Rabbin. in Nah. comm. a J. D. Sprechero, Helmst. 1703; A. Wild, Meditt. sacrae in proph. Nah., Francof. 1712; Kalinsky, Vaticc. Chabacuci et Nachumi, Breslau 1748; H. A. Grimm, Nahum, neu übers. mit erklärenden Anmerkungen, Düsseldorf 1790; C. Ph. Conz in Ständlins Beiträgen I, 169; E. J. Greve, Vaticc. Nah. et Hab., Amstelod. 1793; J. Bodin, Nah. latine versus et notis philoll. illustr., Ups. 1806; E. Kreenen, Nah. vatic. philol. et crit. expos., Hardervici 1808; Frähn, Curr. exegetico-critt. in Nah. proph. spec., Rostoch. 1806; Uebersetzung mit Erklärung von Mos. Neumann, Breslau 1808, H. Middeldorpf, Hamb. 1808, Justi, Leipzig 1820 und in seinen Blumen althebr. Dichtkunst, II, S. 577; Hölemann, Nah. orac. verss. germ. ὁμοιοτελεύτοις et scholl. illustr., Lips. 1842. Vgl. ferner O. Strauß, Nah. de Nino vatic. explan. ex Assyr. monumm. illustr. Berol. 1853; C. A. Blomquist, Ups. 1853; F. Gihl, Ups. 1860; M. Breiteneicher, München 1861; L. Reinke, Kritik der alten Verss. des Nahum, Münster 1867; Knobels Proph. II, 207; Preiswerks Morgenland V, 97; L. Engström, Destructio Nini, Lond. 1760; H. Gunkel, Nah. in ZatW 1893, 233—244; A. Billerbeck u. A. Jeremias („Der Untergang Ninivehs und die Weissagungsschr. des Nahum von Elkosch") in Delitzschs und Haupts „Beitrr. zur semit. Sprachwissenschaft" III (1895), 1; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V, 158.

1. Der Name נַחוּם (griech. Ναούμ, vgl. Lc 3, 25, lat. Nahum oder Naum, vgl. 4 Esr 1, 40) ist von נָחַם gebildet, wie רַחוּם von רָחַם, und bedeutet trostreich (vgl. die phön. n. pr. [illegible] s. corpus inscriptionum semitt. 93. 94. 123). Mit dieser Bedeutung stimmt der für Israel trostvolle Inhalt der Weissagung zusammen, sofern sie die Verheißung enthält, daß Jahve an dem damaligen Hauptfeind Israels, an Assur, die Strafe vollziehen werde. 2. Nahum wird 1, 1 genannt הָאֶלְקֹשִׁי: der Elkoschith; LXX. Vulg.: Ἐλκεσαῖος, Elcesaeus. Hieronymus sagt zu Na 1, 1 daß Helcesei ein Dörfchen in Galiläa sei, das ihm selbst ein Führer (circumducens) gezeigt habe: vielleicht das heutige El-Kauzeh bei Rama in Naphtali; nach Epiphanius ist ein Ort in der Nähe von Bēt-Dschibrīn d. i. Eleutheropolis (s. Eb. Nestle ZdPV 1878, S. 222 bis 225) gemeint. Knobel und Hitzig (in der 1. Aufl. seines Komm.) suchten Elkosch in dem im Alten Testament nicht erwähnten Kapernaum, das man als כְּפַר נַחוּם, Dorf Nahums, deuten zu dürfen meint. Allein dieser Kombination fehlt es an jeder historischen Grundlage; und da die Meinung der heutigen Morgenländer, welche als den Geburtsort des Propheten den Ort Alkusch (ألقُوش) in Assyrien, unweit von Mosul ansehen, sich auf eine erst im 16. Jahrhundert auftretende Überlieferung stützt, so bleibt man entweder bei obiger Angabe des Hieronymus (vgl. Cyrill. Alex. ad Nah. 1, 1), oder bei der des Epiphanius, was deshalb vorzuziehen, weil Nahum nach 1, 9. 12ᵇ. 13; 2, 1 in Juda geschrieben hat. Was die inneren Gründe betrifft, aus welchen hervorgehen soll, daß Nahum vielmehr in Assyrien geschrieben, so sind sie sehr subjektiver Natur. Nur beiläufig, sagt Ewald, blicke er auf Juda hin; keine Spur verrate, daß er in Juda geschrieben, vielmehr folge aus der Fassung der Worte 3, 1, daß er sehr weit von Jerusalem und Juda geredet. Schon die allgemeine Farbe des Buches beurkunde den Augenzeugen. Allein, was letztere Behauptung anlangt, so ist die Bekanntschaft mit assyrischen Dingen, die uns in dem Buch entgegentritt, nicht größer, als sie von den assyrischen Invasionen her jeder Bewohner Palästinas haben konnte. Denn die Ortskenntnis, welche 2, 7 vorauszusetzen scheint, ist keine genauere, als man sie von der berühmten Stadt wohl in ganz Vorderasien hatte. Die Lebendigkeit der Schilderung aber geht durch das ganze Buch. Kap. 1, 2—16 ist nicht weniger lebendig, als Kap. 2, und doch wird nie

mand daraus schließen wollen, daß Nahum das alles mit leiblichen Augen gesehen habe, was er uns 1, 2ff. in so großartigem Bilde vor Augen stellt. Daß keine Spur Nahums Anwesenheit in Juda verrate, wird von anderen bestritten, wie von Maurer und Hitzig, der auf 1, 4 hinweist, von Umbreit, auf den die Worte 1, 13. 2, 2 gerade den entgegengesetzten Eindruck, wie auf Ewald, machen. So kurz auch der Blick auf Juda ist, so nimmt er doch, da die Weissagung gegen Ninive doch nur für Juda bestimmt, also Mittel zum Zweck ist, eine sehr bedeutsame, zentrale Stellung im ganzen des Buches ein. Was endlich die assyrischen Wörter anlangt, welche das Wohnen des Propheten in der Nähe Ninives beweisen sollen, so kann Ewald nur drei namhaft machen, nämlich הֻצַּב 2, 8, מִנְּזָרִים 3, 17 und טִפְסָר ebendas. Allein daß das erste dieser Wörter die Person der assyrischen Königin oder sogar den Namen derselben bezeichnen soll, ist doch mehr als fraglich. Warum sollte הֻצַּב nicht als Hophal von נָצַב zu fassen und die Stelle zu übersetzen sein: „Es ist beschlossen, sie (die Königin Ninive) wird gefangen, weggeführt?" Anders verhält es sich mit den beiden anderen Wörtern. Die assyrische Herkunft des offenbar ein Amt bedeutenden Worts מִנְּזָר (Fürst, Großer) ist wahrscheinlich; טִפְסָר wird neuerdings auf ein assyrisches tupsarru zurückgeführt (vgl. Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies, S. 148) i. d. Bed Tafelschreiber und als Bezeichnung einer Würde bei den Assyrern und Medern erklärt. Aber weit entfernt, daß die Kenntnis solcher Worte einen assyrischen Aufenthalt des Propheten voraussetzt, erklärt sie sich vielmehr umgekehrt vollkommen aus dem Aufenthalt der Assyrer in Palästina, wie ja auch Jeremia 51, 27 das Wort טִפְסָר gebraucht, ohne daß es noch jemand eingefallen wäre, wegen dieses und mancher anderer aus den östlichen Sprachen entnommener Wörter an einen Aufenthalt dieses Propheten in jenen Ländern zu denken. Wir können sonach keinen von den Gründen, welche man beigebracht hat, um zu beweisen, daß Nahum in Assyrien geschrieben, für überzeugend ansehen. 3. Was die Frage nach der Abfassungszeit des Buches betrifft, so halten die Meisten dafür, Nahum habe zu Hiskias Zeit geweissagt, doch mit dem Unterschied, daß ihn die Einen vor Sanheribs Niederlage vor Jerusalem auftreten, ja dieselbe vorhersagen lassen, die Anderen in jener Niederlage gerade die Veranlassung zu dieser prophetischen Äußerung sehen. Andere machen Nahum zu einem Zeitgenossen Manasses, Ewald weist ihn der Zeit Josias zu, da er annimmt, der Prophet habe den Angriff des Phraortes auf Assyrien vor Augen; noch etwas später setzt ihn Hitzig an; Coccejus geht bis auf Jojakim, bis auf Zedekia Clemens von Alexandrien herab (Strom. 1, 392). Bochart (Phaleg S. 6) will Nahum sogar nach Jeremia und Ezechiel ansetzen. Dieses Hin- und Herraten der Ausleger legt allerdings den Schluß nahe, daß der Text für die Bestimmung der Abfassungszeit keine sichere Handhabe biete. Man meint freilich, die Niederlage Sanheribs vor Jerusalem (2 Kg 19, 35 f.) müsse dem Propheten noch in frischem Andenken gewesen sein. Allein Stellen, wie 1, 11 f.; 2, 3, laut welchen aus Ninive Der hervorgegangen, der gegen Jahve und sein Heiligtum das Schlimmste plante und ausführte, berechtigen nur zu dem Schluß, daß die für Jerusalem so gefährliche Invasion der Assyrer unter Sanherib der Vergangenheit angehörte. Ebenso ist die Meinung, daß 1, 14 die Ermordung Sanheribs (Jes 37, 38; 2 Kg 19, 37) geweissagt sei, als mit den Worten unvereinbar abzuweisen und nicht einmal so viel richtig, daß der Prophet auf dieses Ereignis Rücksicht genommen (s. Keil z. d. St.). Hienach ist also die Behauptung E. Nägelsbachs, daß die Abfassung unseres Buches stattgefunden haben müsse nach jener Niederlage und vor der Ermordung Sanheribs, unhaltbar. Den einzigen sicheren Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit bietet die Stelle 3, 8ff., wo Ninive zugerufen wird: „Bist du besser, als No-Amon, am Nilstrom gelegen, Wasser rings um sie her, die da eine Veste des Meeres, deren Mauer der Strom? Äthiopier in Menge und Ägypter ohne Zahl, Put und die Lybier waren dein Beistand. Auch sie wanderte fort, zog in die Gefangenschaft" u. s. f. Es ist hier ein historisches Faktum angezogen, das nach Schrader (Die Keilinschr. u. d. A. T. zu Nah. 3, 8ff.; Duncker, Gesch. des Altert.[5] II, 382 f.; E. Meyer, Gesch. d. Altert. I, § 392; Tiele, Babyl. assyr. Gesch. S. 358) durch die assyrischen Inschriften festgestellt ist. Dieselben berichten von der Zerstörung No-Amons d. i. Thebens in ganz ausdrücklicher Weise. Danach war es Assurbanipal, der Sohn und Nachfolger Asarhaddons, welcher in seinem zweiten gegen Urdamani, den Nachfolger Tirhakas gerichteten ägyptischen Feldzug Theben jenes Schicksal bereitete. Da nun von einer sonstigen früheren oder späteren Zerstörung Thebens nichts bekannt ist, so kann kein Zweifel darüber obwalten, daß Nahum dem Assyrer das gleiche Schicksal androht, das dieser selber jener ägyptischen Hauptstadt bereitet hat. Auch die Zeit dieses Ereignisses läßt sich nach Schrader genau bestimmen, sofern aus den assyrischen Annalen

festgestellt werden kann, daß der assyrische Feldzug gegen Ägypten bald nach Tirhakas Tod stattgefunden. Da nun Tirhaka 664 v. Chr. gestorben ist, jener zweite ägyptische Feldzug vielleicht schon im Jahre darauf stattgehabt hat, die Zerstörung No Amons aber noch in der frischen Erinnerung des Propheten war, so ist etwa das Jahr 660 der Zeitpunkt, in welchem Nahum sein prophetisches Wort gegen Ninive geredet hat. Wir hätten dasselbe sonach der Regierungszeit Manasses zuzuweisen. Bei diesem Resultat wird es sein Verbleiben haben müssen, so lange es nicht gelingt, eine frühere Zerstörung Thebens geschichtlich nachzuweisen. Daß eine solche schon durch Sargon zu Hiskias Zeit erfolgt sei, wie man behauptet hat, läßt sich nicht erhärten (vgl. Delitzsch, Der Prophet Jesaja[4], S. 240). 4. Das Buch des Propheten bildet ein wohlgeordnetes Ganze. Die Kapiteleinteilung entspricht den drei Hauptwendungen der Rede. Das erste Kapitel enthält Einleitung und Thema der Weissagung, das zweite die Schilderung des Gerichtsvollzugs an Ninive durch ein von Jahve entbotenes Heer, das dritte zeigt, wie der Untergang Ninives durch seine Schuld, bes. die Blutschuld herbeigeführt wird. In Bezug auf die Integrität des Buchs ist der erste Teil der Überschrift, (מַשָּׂא נִינְוֵה) von Eichhorn, Bertholdt, Ewald u. a. als echt bezweifelt worden, allein derselbe ist, weil sonst das Objekt der Drohung 1, 8. 11 nicht ersichtlich, unentbehrlich. Auch der 2. Teil (Gesicht N. des Elk.) könnte, wie Orelli richtig bemerkt, nicht leicht wegbleiben und erweckt durch die sonst nicht erhaltene Angabe über die Herkunft des Verfassers Zutrauen; nur wird er im Unterschied vom ersten nicht von Nahum selbst, sondern sonst von kundiger Hand vorgesetzt sein. Gunkel a. a. O. u. a. sehen in 1. 2, 1. 3 einen allerdings vielfach bis zur Unkenntlichkeit entstellten Psalm, der dem Buch Nahum später vorgesetzt worden sei; Wellhausen a. a. O. bezeichnet 1, 13; 2, 1. 3 als eingeschoben.

Von der Redeweise des Propheten sagt Lowth — De s. poës. Hebr. p. 216 ss. — mit Recht: Ex omnibus minoribus prophetis nemo videtur aequare sublimitatem, ardorem et audacem spiritum Nahumi. Adde quod ejus vaticinium integrum ac justum est poema. Exordium magnificum est et plane augustum; apparatus ad excidium Ninivae ejusque excidii descriptio et amplificatio ardentissimis coloribus exprimitur et admirabilem habet evidentiam et pondus. Eigentümlichkeiten der Sprache Nahums sind Aramaismen נָהַג suspiravit (2, 8), דָּהַר currens (3, 2; außerdem noch im Deboralied Ri 5, 22), und vielleicht פְּלָדוֹת (2, 4). Über die eigentümlichen Suffixformen גִּבֹּרֵיהוּ 2, 4 und מַלְאָכֵכֵה 2, 14 vgl. Stade, Lehrb. der hebr. Sprache, S. 20, Anm. 1 und 213. In letzterer Form liegt sicher ein Schreibfehler vor, wie denn der Text des Buches sicher nicht ohne Verderbnisse ist. In der oben angeführten Schrift von Billerbeck und Jeremias hat derselbe eine eingehende Erörterung, auch in militärisch-technischer Beziehung, unter Zuhilfenahme aller Mittel der Assyriologie erfahren. **Volck.**

Name, biblische Bedeutung desselben. — Matthaei Hilleri, Onomasticon sacrum, Tubingae 1706; Simonis Onomasticon sacrum Hal. 1741; H. Ewald, Ausf. Lehrbuch d. hebr. Sprache[8] (1863) S. 667 ff.; Fr. Böttcher, Ausf. Lehrb. d. hebr. Spr. I (1866) S. 314 f.; Eb. Nestle, Die israelit. Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, Harlem 1876; Robertson Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, Cambridge 1885; dazu Nöldeke ZdmG 1886 S. 156 ff.; Fr. Ulmer, Die semitischen Eigennamen im AT, I, Leipz. 1901; Jul. Böhmer, Das biblische „Im Namen“, Gießen 1898; derselbe in Schlatters und Cremers Beiträgen zur Förderung christl. Theol. V, Heft 6 (1901): Zwei wichtige Kapitel aus der bibl. Hermeneutik; Fr. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, Königsb. 1901. Vgl. ferner Oehler in Aufl. 1 u. 2 dieser Encyklopädie unter „Name“, ebenso von Wittichen in Schenkels Bibellexikon; ebenso von G. Baur bei Riehm, B. Hdwb.; Cremer, Neutestamentl. Wörterbuch unter ὄνομα; Hamburger, Realencyklop. des Judentums II, 828 ff. Vgl. auch die Lehrbücher zur Alttest. Theol. von Dillmann, Schultz u. s. w.

Wenn in allen Sprachen die Namen der Gegenstände ursprünglich nicht willkürlich gewählte Klangformen sind, sondern bedeutsame Benennungen nach besondern Merkmalen, die man an den Dingen wahrgenommen, und diese Grundbedeutung der Wörter in den semitischen Sprachen im allgemeinen durchsichtiger und darum bewußter geblieben ist als in den indogermanischen, so gilt beides auch in Bezug auf die Personennamen. Die alten Hebräer pflegten ein Kind nicht zu benennen, ohne an die Bedeutung des verliehenen Namens zu denken, und wenn derselbe auch schon sehr frühe etwa ein Familienerbstück sein mochte, so besann man sich doch auf seinen Inhalt. Ja man bildete immer wieder neue Personennamen, um die Eigenart oder die besonderen Verhältnisse des Benannten auszudrücken, so daß der Prozeß der Sprachbildung sich in der Schaffung von Eigennamen fortsetzte

Wie der Mensch vor Zeiten die Tiere nach einem besonders hervorstechenden Merkmal benannt hat, wobei ihm seine durchgehende Verschiedenheit von ihnen zum Bewußtsein kam (Gen 2, 20), so trachtete man auch im Namen, welchen man dem Menschen beilegte, seine Besonderheit, seine Individualität auszuprägen. Das Wort שֵׁם bedeutet denn auch
5 eigentlich das hervorstechende Kennzeichen oder Wahrzeichen, das charakteristische Merkmal. Die verschiedenen Ansichten über seine Etymologie siehe bei Böhmer, Das bibl. Im Namen, S. 20ff. — Auch Ortschaften und Örtlichkeiten pflegte man durchsichtige, nicht selten appellativ gebrauchte Namen beizulegen (Mizpa, Rama, Sichem u. dgl.), häufig aber auch solche, welche die Erinnerung an eine Begebenheit festhalten sollten (Gen 26, 20. 33 u. s. f.).
10 Viele Stätten sind nach einer Gottheit genannt, der sie geweiht waren, sei es einem früher da verehrten heidnischen Gott (Beth Schemesch, Beth Dagon u. ä.), oder einer Erscheinung des Gottes Israels (Bethel, Penuel u. a.).

Ähnlich spiegeln sich in den Personennamen etwa die Umstände, in welchen sich die Familie zur Zeit der Geburt des Kindes befand Ex 18, 3f. Die Propheten machten
15 zuweilen die Namen ihrer Kinder zum Erinnerungsmal, welches die Summe ihrer Weissagung fortwährend bezeugte, Jes 7, 3; 8, 3; Hos 1, 3ff. Im allgemeinen aber geht die Absicht bei der Namengebung dahin, das Kind selber zu charakterisieren. So schon bei den in der ältesten Zeit und bei den Nachbarn Israels noch häufigeren Tiernamen der Personen: Jael, Schafan, Rachel, Debora, Chulda u. dgl. Man hat darin Totemis-
20 mus sehen wollen, als läge die Vorstellung zu Grund, daß der Stamm vom betreffenden Tier abstamme. Allein dafür fehlen, wie Nöldeke gegen Robertson Smith gezeigt hat, die Anhaltspunkte. Vielmehr soll die Eigenart des Individuums, die es an sich trägt oder die man ihm wünscht, durch die hervorstechende Eigenschaft des Tieres gekennzeichnet werden. Vgl. die Tierbilder im Segen Jakobs Gen 49. (Über arabischen Aberglauben
25 vom Einfluß des Kindesnamens auf das Kind selbst siehe Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2], S. 199.) Der Mann Oreb oder Seeb kommt dem Raben oder Wolf an Beutegier gleich, das Mädchen Chulda dem Wiesel an Anmut und Schnelligkeit. Auch der aus der gedrückten Zeit des Exils stammende Männername Par'osch (Floh) ist auf diese Weise wohl verständlich, wenn man sich an 1 Sa 24, 15; 26, 20 erinnert. Auch der viel
30 früher zu belegende Name Thola (Wurm) mag auf elende Lebensumstände deuten; vgl. Ps 22, 7. Auch Pflanzennamen wie Thamar (Dattelpalme), Eschkol (Traube, männlich), Koz (Dorn) u. ä. erklären sich leicht auf dieselbe Weise, da diese Gewächse ihre sprechende Eigenart haben; vgl. die Fabel Jothams Ri 9. Ähnliche Natursymbolik zeigen Namen wie Barak (Blitz), Zillah (Schatten, weiblich) u. a. Die charakteristische Eigenschaft
35 äußerlicher oder innerer Art kann auch ohne Bild durch den Eigennamen genannt sein wie Mareach (Kahl) 2 Kg 25, 23; Paseach (Hinkend, Claudus); Schĕlōmoh, (Friedreich); David (Liebling). Doch sind die von leiblichen Äußerlichkeiten genommenen Eigennamen hier viel seltener als z. B. bei den Römern.

Es überwiegen überhaupt bei den Israeliten im Gegensatz zu den bisher aufgeführten
40 Benennungsarten die religiösen, was, wie Böttcher hervorhebt, auch den Griechen gegenüber einen auffälligen Unterschied ausmacht, da bei den letztern zahllose Bildungen auf *δημος, λαος, αρχος, αναξ, κρατης, τιμος, κλης* (von *κλέος*), ferner mit *αριστο, καλλι, χαρι, ευ* u. dgl. dem Staatsleben, Ehrenwettstreit, und ästhetischen Wohlgefallen gelten. Die Vorliebe für theophore Personennamen ist allerdings nicht bloß den Israeliten eigen;
45 sie zeigt sich z. B. auch bei den ihnen nahe verwandten arabischen Stämmen, von welchen die minäischen und sabäischen Inschriften herrühren, von deren Eigennamen aus wieder auf altkanaanäische und altisraelitische wie Abimelech, Abieser, Abigail, Achimelech, Amminadab u. a. ein neues Licht gefallen ist, wodurch sie ebenfalls als theophore erscheinen. Siehe Fr. Hommel, Altisraelit. Überlieferung 1897, S. 75ff. Die Benennung eines
50 Kindes nach einer Gottheit schloß ein Bekenntnis zu ihr in sich, wenn auch späterhin oft mehr Gewohnheit als bewußte Absicht dabei walten mochte, wie denn z. B. Ahab seine mit Isebel gezeugten Söhne Ahasja und Joram hieß, was immerhin zeigt, daß er sich von Jahveh nicht lossagen wollte. In den zahlreichen Fällen, wo eine bestimmte Eigenschaft Gottes oder ein näheres Verhältnis zu ihm in dem Namen des Kindes aus-
55 gesprochen war, bildete derselbe einen Segenswunsch und eine heilvolle Losung für das Leben desselben. Wenn die Namengebung mit der Beschneidung verbunden war (s. Bd II S. 660, 13), so mußte das religiöse Moment um so mehr hervortreten. Bei Mädchen soll sie am Tag der Entwöhnung erfolgt sein. Auf die Wahl des Namens hatte übrigens die Mutter am meisten Einfluß (Gen 29 und 30; 1 Sa 1, 20; 4, 21; vgl. aber auch
60 Lc 1, 59ff.).

Diese theophoren Eigennamen sind von hohem Wert für die Religionsgeschichte. Sie lassen erkennen, welche Gottheit zu einer Zeit besonders verehrt, welche Gottesnamen hauptsächlich im Gebrauch waren, und geben auch merkwürdige Winke darüber, in welchem Verhältnisse man zu seinem Gotte stand. In der frühesten Zeit herrscht die allgemeinste und einfachste semitische Benennung Gottes vor: El. Vgl. Israel, Ismael, Elieser u. s. w.; daneben Schaddaj, so in Zurischaddaj Nu 1, 6; Ammischaddaj, 1, 12. Wie in jenen altarabischen Personennamen, wo ebenfalls El in der ältesten Zeit vorherrscht, finden sich auch in den ältesten hebräischen viele, wo die Gottheit durch einen vielsagenden Verwandtschaftsnamen umschrieben ist. So mit Abi, Achi, Ammi: mein Vater, mein Bruder, mein Oheim: Abinoam: mein Vater ist huldvoll; Achitub: mein Bruder ist Güte; Amminadab: mein Oheim (דד eigentlich Bruder des Vaters, daher Vormund, Beschützer) ist freigebig. Diese Gottesnamen lassen auch bei den Israel verwandten Stämmen auf eine ursprünglich reinere Auffassung Gottes und ein inniges Verhältnis zur Gottheit schließen. Von Mose an treten dann Zusammensetzungen mit Jahveh, Jahu, Jeho, Jo ein und werden etwa von David an vorherrschend. So zuerst Jochebed (Mutter Moses), Jehoschua u. ä.; auch mit Nachsetzung dieses Namens: Adonijahu, Sekarjahu u. s. f.

Die Bildung neuer Namen läßt sich bis in nachexilische Zeit hinab verfolgen, was beweist, daß im Volke der Sinn für die Bedeutung des Namens lebendig blieb. Daneben begreift sich, daß man in der Regel auf bekannte Namen griff, die durch ihren Sinn oder durch die Erinnerung an frühere Träger derselben empfohlen wurden. So liebte man dem Enkel den Namen des Großvaters, dem Neffen den des Oheims, etwa auch dem Sohn den des Vaters zu geben. Letzteres Tob 1, 9; vgl. Lc 1, 59. In der späteren jüdischen Zeit wurden vorzugsweise auch Namen aus der ältesten Geschichte wieder aufgefrischt, welche sonst wenig üblich gewesen waren, wie Jakob, Joseph, Simeon, Maria (Mirjam) u. ä. In dieser spätern Zeit sind auch aramäische Namen häufig wie Martha, Tabitha, Kaiphas u. a., daneben manche griechische seit der mazedonischen Periode, später römische; so Alexander, Andreas, Andronikus, Antipater, Aquila, Markus; sogar solche, die an fremde Götter erinnerten, wie Apollonius, Bacchides, Demetrius, Epaphroditus. Solche fremde Namen erscheinen in der Volkssprache häufig abgekürzt, wie Antipas, Epaphras u. ä. Ebenso wurden die hebräischen Namen vielfach gräzisiert: Lazarus aus Eleasar; Matthäus aus Amitthaj; Ananias aus Chananja; Alkimos aus Eljakim; Jason aus Jeschua (Jos. Ant. 12, 5, 1), Hyrkanus aus ירקן (d. h. Flavius). Manche wählten auch einen griechischen Namen, der als Übersetzung des jüdischen gelten konnte, z. B. Dositheus oder Theodotus statt Nathanael, Elnathan, Nikolaus statt Bileam, oder einen solchen, der auch nur ähnlichen Klang hatte. Dahin gehört vielleicht auch Saulus-Paulus. Manche Juden hatten außer dem hebräischen Namen einen griechischen oder römischen Zunamen, so Jesus mit dem Zunamen Justus Kol 4, 11; Johannes mit dem Zunamen Markus AG 12, 12. Vgl. für die jüngere Zeit Zunz, Namen der Juden, Leipz. 1837; Hamburger, Real-Encykl. I unter „Namen“.

So sehr ist bei den Israeliten der Name das Wahrzeichen der Person, der Ausdruck der individuellen Eigenart, daß zwischen ihr und ihrem Namen ein lebendiges Wechselverhältnis stattfindet. Der Name ist für ihr Wesen und Ergehen von Bedeutung (nomina sunt omina); stimmt er nicht damit überein, so sollte er umgeändert werden (Ruth 1, 20 f.), wie denn überhaupt im Sprachgebrauch die Übereinstimmung zwischen dem „Genannt werden“ und dem thatsächlichen Bestand vorausgesetzt wird Ho 2, 1; Jes 1, 26 u. oft. Vgl. auch Jes 9, 5. In der That waren Namenänderungen nicht selten, wenn jemand in eine neue Lebensstellung trat, etwa mit einem Ehrenamt betraut wurde, oder sonst für seine Umgebung einen anderen Charakter annehmen sollte. Gen 41, 45; 2 Kg 23, 34 u. a. Vgl. auch die Umnamungen Gen 17, 5. 15; 32, 28f. u. ä. Auch von Lehrern und Meistern werden den Jüngern etwa Namen gegeben, die ihre geistige Eigenart zutreffender ausdrücken sollen als ihr Kindesname. Vgl. Jedidja 2 Sa 12, 25; Boanerges Mc 3, 17; Kephas-Petrus Jo 1, 43. Ein „neuer Name“ stellt eine neue Ehrung in Aussicht Jes 62, 2; vgl. 65, 15; Apk 2, 17.

Weil zwischen der Person und dem Namen, den sie trägt, ein lebendiger Zusammenhang besteht, so wird großes Gewicht darauf gelegt, daß der Name durch die Kinder und Nachkommen auf die Nachwelt fortgepflanzt werde. Gen 48, 16; Dt 25, 6 f.; Nu 27, 4; Ruth 4, 5. 10. 11; vgl. 2 Sa 18, 18. Zu bestimmter Unterscheidung von Gleichnamigen, aber auch oft um auf die Abstammung Gewicht zu legen, wird denn auch zum eigenen Namen der des Vaters hinzugefügt, mit בן eingeleitet; dabei mochte nach den Verhältnissen die Absicht walten den Betreffenden zu ehren oder herabzusetzen; letzteres

ist z. B. Jes 7, 4; 1 Sa 22, 8 der Fall. Später wurden solche Patronymika geradezu zu Eigennamen, wie Bartholomäus (= Bar Thalmaj), Barabbas, Barjesus u. ä. Dies erinnert an die Kunje, den Decknamen der Araber, welcher aber davon verschieden ist: Die Araber pflegen außer ihrem Kindesnamen besonders im traulichen Verkehr noch einen Beinamen zu führen, der meist von ihrem ältesten Sohne abgeleitet ist, wie Abu Seid, Vater des Seid, und oft den Hauptnamen ganz verdrängt hat.

Daraus, daß im Namen die Besonderheit des Individuums sich ausprägt, wird die Redeweise verständlich, wonach Gott jemand mit Namen gekannt oder gerufen und berufen habe Ex 31, 2; 33, 12. 17; Jes 45, 3 f.; 49, 1. Es handelt sich an solchen Stellen um persönliche Berufung einer bestimmt ausgeprägten Individualität. Das Wort שֵׁמוֹת steht denn auch geradezu für Einzelpersonen, Individuen Nu 1, 2. Ebenso ist im NT *ὀνόματα* gebraucht Apk 3, 4; 11, 13, wie Luther Ex 31, 23 „Mannsnamen" für Personen setzt und man im schwäbischen Volk noch hören kann: „Es ist ein Mannsname vorbeigegangen."

Der Name Gottes nun ist, wie sich schon nach dem sonstigen Sprachgebrauch erwarten läßt, von besonders hoher Bedeutung. Wurden schon leblose Dinge und Tiere nach dem benannt, was ihnen charakteristisch ist, sind die Namen der Menschen der Ausdruck ihrer besonderen Eigenart und findet eine lebendige Wechselbeziehung zwischen der Person und ihrem Namen statt, so läßt sich im voraus denken, daß auf den Namen der Gottheit ein außerordentliches Gewicht gelegt wurde und man in ihm die Ausprägung des bestimmten Gottes sah, den man verehrte oder der eigenartigen Offenbarung, welcher man teilhaftig geworden war. Daß die Benennung Gottes nichts Gleichgiltiges war, vielmehr ein bedeutsamer Exponent der empfangenen Offenbarung, zeigt Ex 3, 13, wo Mose, um mit Zuversicht vor sein Volk treten zu können, den charakteristischen Namen des Gottes der Väter wissen muß, der ihn sendet. Zwar ist nicht richtig, daß jeder neue Name einen neuen Gott bedeute. Man hatte von jeher bewußtermaßen verschiedene Namen oder Umschreibungen für denselben Gott. Aber wie durch einen neuen Menschennamen eine neue Lebensstellung oder ein neues Verhältnis, so kann auch eine neue Phase der Gotteserkenntnis oder der Beziehungen zu Gott durch einen neuen Gottesnamen gekennzeichnet sein Ex 6, 3. Darin liegt, daß Gottes Wesen in einem Namen sich nicht erschöpft. Wohl reflektiert der Israelit nicht über Gottes Wesen an sich, sondern hält sich an den Gott, der ihm erkennbar und darum nennbar geworden ist. Aber er kennt eine fortschreitende Offenbarung und hat darum das Bedürfnis, neue Namen Gottes zu prägen, oder wenigstens den Namen Gottes durch Zusätze zu erweitern. Vgl. Jahveh Zebaoth und solche Zusätze wie Ex 34, 6 f.

Es versteht sich von selbst, daß der Name Gottes etwas sakrosanktes war, nicht zwar in dem Sinn, daß er überhaupt nicht hätte ausgesprochen werden dürfen. Ein „Namentabu" nach Art der Australier ist der altisraelitischen Religion ganz fremd. Ein solches taucht auch nicht Am 6, 10 auf (Giesebrecht S. 128), wo nach Jes 19, 17 zu erklären ist. Und die ängstliche Vermeidung der Aussprache des heiligsten Gottesnamens Jahveh (s. Bd VIII, 529 ff.) gehört erst der spätjüdischen Zeit an, wo man ihn im Gebrauch durch einen weniger heiligen (Adonaj u. dgl.) oder durch das Appellativ הַשֵּׁם (Mischna; שְׁמָא Samaritaner) ersetzte, welches Le 24, 11, vgl. Dt 28, 58 dafür steht. Jene übertriebene Scheu ist daraus geflossen, daß man das נֹקֵב Le 24, 11. 16 nicht mehr richtig verstand, möglicherweise auch schon unter Mitwirkung babylonischen Aberglaubens, der sich noch später jedenfalls bei den Juden des schem hamĕphōrāsch (שה״מ) in seltsamer Weise bemächtigt hat. Richtig ist, daß Gen 32, 30; Ri 13, 18 himmlische Mächte erscheinen, deren Namen dem Menschen zu kennen verwehrt ist, da er um ihr geheimnisvolles Wesen nicht wissen soll. Aber gerade der heiligste geoffenbarte Name des Bundesgottes wird im Gegenteil sehr häufig genannt und ebenso offen wie mit Nachdruck angerufen im Gebet (Gen 4, 26; 12, 8; 1 Kg 18, 24 u. s. w.), beim Eidschwur (1 Sa 20, 42 und oft) und eben daraus läßt sich ersehen, wer sich zu diesem Gott bekennt Zeph 1, 5; Jes 48, 1. Aber schwer versündigt sich, wer diesen Namen lästert (Le 24, 11. 16), oder zu falschem Eide mißbraucht (Ex 20, 7; Dt 5, 11; Le 19, 12), oder mit fälschlicher Berufung auf ihn weissagt (Dt 18, 22); denn was in seinem Namen geredet ist, macht den Anspruch, von ihm selbst geredet zu sein. Durch Anrufung dieses Namens setzt sich der Mensch mit Gott in Verbindung wie beim Beten, so beim Segnen Dt 21, 5; Ps 129, 8.

Wenn über einem Volk oder Land „der Name Jahvehs ist ausgerufen worden", so hat er Besitz davon ergriffen und steht zu diesem Besitztum in einer innerlichen, persön-

lichen Beziehung Am 9, 12; Dt 28, 10. Der Ausdruck ist von menschlicher Proklamation eines Eigentümers oder Regenten hergenommen. Jedoch ist dabei die Meinung, daß diese Ausrufung oder Anrufung des göttlichen Namens nicht willkürlich von menschlicher Seite geschehen sei. Um vor Gott rechtsgiltig zu sein, muß Gott selbst eine solche Beziehung gestiftet haben. Dies gilt namentlich auch, wo ein heiliger Ort, Tempel, Altar Träger seines Namens sein soll. Vgl. Ex 20, 24 „an jeglicher Stätte, wo ich ein Gedächtnis meines Namens stiften werde". So ist die Bundeslade von ihm selbst geweiht (2 Sa 6, 2). So hat er das Haus erwählt, woselbst sein Name wohnen, d. h. dauernd seinen Sitz haben soll 1 Kg 9, 3; 11, 36; 2 Kg 21, 4; 23, 27; Neh 1, 9; Jer 7, 12. 14 u. a. Die Bedeutung eines solchen Heiligtums liegt eben darin, daß es dem Namen Jahvehs erbaut ist, 1 Kg 3, 2; 5, 17. 19; Jes 18, 7 u. s. w. Daß dort der Name Jahvehs wohne, will mehr besagen, als daß er dort angerufen werde: der Name Jahvehs ist daselbst (1 Kg 8, 16. 29 und oft); d. h. die Offenbarung dieses geheimnisvollen Gottes hat hier eine Stätte. Daß auch bei diesen lokalen Weihen der eigentliche Name Gottes nicht gleichgiltig war, läßt sich daraus erkennen, daß Altäre, die einer bestimmten Gotteserscheinung oder -erfahrung ihren Ursprung verdankten, etwa nach einem besonderen Namen oder Zunamen des Gottes benannt waren, der sich hier geoffenbart hatte, Gen 16, 13; Ex 17, 15; Ri 6, 24. Sie erhielten das Gedächtnis dieses Namens und seiner Offenbarung. Allein zugleich nahm man an, daß er sich an diesen Stätten fort und fort ebenso offenbare. Auch hier war die Wechselbeziehung zwischen Name und Ort eine lebendige. In dem centralen Hauptheiligtum nun, das Jahveh mit seinem Namen belegt hat, wohnt sein Name schlechthin; es ist der Sitz, gewissermaßen der Mittelpunkt seiner lebendigen Offenbarung auf Erden, was ein persönliches Innewohnen der göttlichen Herrlichkeit in diesem Heiligtum zur Voraussetzung hat. Deshalb konzentriert sich hier auch der Dienst Jahvehs; man dient hier seinem Namen auf liturgische Weise Dt 18, 5. 7.

Wie Gott zu seinem Namen sich bekennt, so gehört dieser Name zu Gott selbst, er ist etwas göttliches. Er ist auch nicht von den Menschen willkürlich ausgedacht, oder bloß konventionell gewählt, sondern beruht auf göttlicher Offenbarung, welche der Benennung vorangehen mußte (Ex 3, 14; 6, 2 f.). Es ist also ganz der alttestamentlichen Anschauung entsprechend (trotz Böhmer, Giesebrecht), wenn Öhler (PRE² X, 414) sagt, dieser Name sein ein **nomen editum**, dann erst ein **nomen inditum**. Wie er aber ein Wahrzeichen ist, das an eine bestimmte Offenbarung erinnert, so dient er auch als Zusammenfassung alles dessen, was von diesem Gotte kund geworden ist. So ist er der Leitstern, welcher den ganzen Wandel seiner Verehrer bestimmt, Mi 4, 5. Die Mißachtung der göttlichen Gebote aber schändet den heiligen Gottesnamen, zu dem man sich bekennt; so die Abgötterei Le 20, 3; 21, 6; Ez 20, 39, oder die Verunreinigung des Heiligen Le 22, 2. 32; Ez 43, 7 u. a. Überhaupt wird dieser Name durch die Frevel seiner Anbeter geschändet Am 2, 7; Pr 30, 9. — Lehrreich ist auch Ps 8, 2: „Wie prächtig ist auf der ganzen Erde dein Name", will sagen: die Kundgebung deiner selbst in deinen Werken!

Weil der Name Gottes so das Wahrzeichen seiner Offenbarung und der Inbegriff dessen ist, was man von Gott weiß, so wird von ihm mit höchster Verehrung und wärmster Zuneigung gesprochen: Der Name Gottes ist Gegenstand ehrfurchtsvoller Scheu (Dt 28, 58; Ps 102, 16; Mal 3, 20), der Heilighaltung (Jes 29, 23 und noch Mt 6, 9!), des Vertrauens (Ps 33, 21), der Zuversicht (da er eine bessere Waffe als Schwert und Spieß 1 Sa 17, 45; Pr 18, 10), des Lobens, Preisens und Verehrens (Ps 7, 18; 103, 1; Hi 1, 21), der Liebe (Ps 5, 12; Jes 56, 6). Die größte Schuld Israels ist es, wenn es diesen Namen vergessen hat, Jer 23, 27. — Wenn der Mensch nicht gleichgiltig ist gegen Verunglimpfung seines Namens, so wahrt Gott um so viel mehr die Ehre seines Namens gegen Mißachtung durch die Feinde und Herabwürdigung durch unwürdige Verehrer, Ez 20, 9. 14. 22. 44; 36, 20 f.; 39, 7. 25; Mal 1, 6. 11. Sein letztes Motiv bei der Erlösung des schuldigen Israel aus dem Gerichtszustand ist die Ehre seines Namens; ist doch dieser Name seine Selbstdarstellung in der Welt. Daß ein persönliches Wesen, nicht bloß ein einzelnes Attribut mit dem „Namen" Gottes verbunden gedacht ist, erhellt am besten aus Ex 23, 21: „mein Name ist in ihm" (dem Engel, der Israel anführt). Dadurch ist dieser Engel vor andern göttlichen Organen, welche Gottes Wirken vermitteln, ausgezeichnet, daß Gott selber persönlich in ihm wohnt, daher er mit heiliger Scheu zu behandeln ist. Der Name Gottes ist also die Manifestation des göttlichen Selbst vor den Ohren und dann überhaupt den Sinnen und Gedanken der Menschenkinder, der geschichtlich aufgetretene Gott. Von einer Existenz des Namens Jahvehs an

„neben Jahveh" zu sprechen ist freilich ganz unzutreffend. Denn Jahvehs Wesen und Person tritt ja eben in seinem Namen zu Tage. Als der erscheinende Gott tritt שם יהוה Jes 30, 27; vgl. 59, 19 geradezu auf (womit zu vergleichen פני יהוה Ex 33, 14f.); doch macht Böhmer mit Recht darauf aufmerksam, daß der Ausdruck selten (etwa noch Ps 20, 2) als selbstständiges Subjekt der Handlung vorkomme, eben weil der Handelnde und sich Offenbarende dabei kein anderer ist als Jahveh selbst.

Zur Erklärung dieses prägnanten Gebrauchs des göttlichen „Namens" ist also nicht von einem andern Begriff wie „Wesen" u. dgl. auszugehen, was das Wort nicht ursprünglich bedeuten kann, sondern von dem eigentlichen Namen der Gottheit, in welchem sich ihr Wesen und Charakter ausspricht und ihre Offenbarung sich zusammenfaßt. Aber auch auf magisches Beschreien mit dem göttlichen Namen nach Analogie heidnischer Formeln (Giesebrecht) ist nicht zu rekurrieren, wovon im biblischen Schrifttum nichts zu finden, sondern daran zu denken, daß wie beim Menschen nach hebräischer Auffassung, so vollends bei Gott eine lebendige Wechselbeziehung zwischen dem Namen und seinem Träger besteht. Dagegen liefern zur relativen Verselbstständigung von „Angesicht" und „Namen" der Gottheit im Sinne der Manifestation oder Offenbarung derselben die phönizisch-karthagischen Inschriften eine gewisse Analogie. Ein sidonischer Tempel war der Astarte mit dem Zunamen שם הבעל „Name des Baal" geweiht, wodurch diese Göttin selbst nach ihrem Wesen als eine Manifestation des Gottes Baal bezeichnet ist, wie in Karthago die Göttin Tanit auf vielen Inschriften פן בעל „Angesicht des Baal" heißt. Siehe meine Allgemeine Religionsgeschichte (1899) S. 240ff. Zu beachten ist, daß bei jenem Zunamen „Name Baals" es sich um keine phonetische Verwendung des letzteren handeln kann, sondern שם ebenfalls jene innerlichere Bedeutung des kundgewordenen, eigentümlich geoffenbarten Gottes haben wird.

Im Neuen Testament finden wir dieselbe vergeistigende Erweiterung und Bereicherung des Ausdrucks „Name" wie im Alten Testament. Es kann nicht genug beachtet werden, daß die erste Bitte, welche Jesus den Jüngern anempfiehlt, lautet: „geheiliget werde dein Name". Damit ist sicher nicht bloß die heilige Scheu in der Aussprache oder Anrufung des göttlichen Namens gemeint, sondern die Heilighaltung alles dessen, was von Gott offenbar geworden und so mit seinem Namen verknüpft oder darin beschlossen ist.

Ebenso ist „der Name Jesu Christi" das Wahrzeichen und der Inbegriff alles dessen, was diese Person für die Menschen bedeutet. Es ist der höchste Name, dem alle Geschöpfe zu huldigen haben Phi 2, 9f. Dieser Name faßt die ganze Kunde von Christo und seinem Heilswerk zusammen. Vgl. AG 9, 15; Lc 24, 47. Die Apostel tragen diesen Namen in die Welt hinaus. Die Gläubigen glauben an diesen Namen Jo 1, 12; 1 Jo 5, 13, und werden in diesem Namen selig AG 4, 12. In seinem Namen werden von den Jüngern Wunder gethan Mc 16, 17; AG 16, 18, wobei dieser Name selbstverständlich ausgesprochen wird, aber nicht als eine bloße Zauberformel wirken soll, sondern eben das Mittel ist, durch welches die zu heilenden Kranken in Beziehung zu der in den Jüngern sich kundgebenden Kraft Jesu Christi gesetzt werden. Analog ist das Gebet im Namen Jesu zu verstehen, welchem sichere Erhörung verheißen ist Jo 14, 13; 16, 23ff. Es kann sich auch hier nicht um einen magischen Mißbrauch handeln, sondern der wirksame Gebrauch dieses Namens setzt eine persönliche Einigung der Bittenden mit Jesu voraus. Gegen Mißbrauch des Namens Christi ohne innerliche Verbindung mit ihm s. AG 19, 13ff. und vergleiche andererseits Mt 7, 22, wonach, auch wenn der objektive Name Christi durch Vermittelung der Menschen segensreich gewirkt hat, für die betreffenden Medien selbst kein Segen daraus erwächst, wenn sie innerlich nur lose mit diesem Namen verbunden waren. Der Fall ist dann ähnlich wie der 1 Ko 9, 27 ins Auge gefaßte. Recht gebraucht aber, verbürgt dieser Name Christi seine hilfreiche Gegenwart Mt 18, 20. — Die Taufe auf den Namen Christi (AG 2, 38; Rö 6, 3 u. a.) oder ausführlicher auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes (Mt 28, 19) erhält ebenfalls durch diesen Namen ihre Beziehung auf Christum, ihren geistigen Charakter im Unterschied von andern Taufen, und zwar lag gerade im Namen Christi für jüdische Ohren das eigentlich Charakteristische dieser Taufe, daher die Nennung dieses Namens im gewöhnlichen Sprachgebrauch genügte. Vgl. übrigens Ed. Riggenbach, Der Trinitarische Taufbefehl in Schlatter und Cremer, Beiträge 1903 Heft 1, S. 85ff. Das mit *βαπτίζειν* verbundene *εἰς τὸ ὄνομα* Mt 28, 19; Ga 3, 27; 1 Ko 1, 13ff.; Rö 6, 3) erklärt sich leicht aus dem griechischen Sprachgebrauch (Deißmann), ist aber nicht erst von Paulus aufgebracht (Böhmer), sondern geht wohl auf hebräisch-jüdisches

לשם zurück (Dalman). Wie üblich dieses bei den Juden war, s. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch 1878 S. 111 f. Z. B. ein Werk thun „um Gottes willen" heißt לשם שמים, eig. mit Beziehung auf den Namen des Himmels, d. h. Gottes. — Daneben her läuft der Ausdruck: *βαπτίζειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι* AG 2, 38 und *ἐν τ. ὀ.* AG 10, 48, entsprechend dem בשם des AT. Die Hauptsache ist die mit allen diesen Wendungen ausgesprochene innere Gemeinschaft mit Christo, welche durch die Taufhandlung zum Ausdrucke kommt, ob auch nach dem jüdischen wie griechischen Sprachgefühl mehr die Herstellung derselben (*εἰς*) oder ihr Bestehen (*ἐν*) oder ihre Voraussetzung (*ἐπί*) in den einzelnen Formeln hervortrete. **v. Orelli.**

Nanaia, *Ναναία*, Gottheit. — C. Masson, Memoir of the Ancient Coins found at Beghram, in the Kohistán of Kábul, in dem Journal of the Asiatic Society of Bengal, Bd III, Calcutta 1834, S. 172; J. Prinsep, Continuation of Observations on the Coins and Relics, discovered by General Ventura, in the Tope of Mánikyála, ebenda S. 449–451; J. Avdall, Note on some of the Indo-Scythic Coins found by Mr. C. Masson at Beghrám, in the Kohistán of Kábul, ebenda Bd V, 1836, S. 266—268; Wilson, Ariana antiqua. A descriptive account of the antiquities and coins of Afghanistan, London 1841, S. 362 f.; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 626 f. (sehr konfundierend); C. L. W. Grimm, Kurzgef. exegetisches Handb. zu den Apokryphen des Alten Testamentes, Liefer. 4, 1857, S. 38 ff.; Windischmann, Die persische Anahita oder Anaïtis, AMA, philosoph.-philolog. Classe, Bd VIII, 1858, S. 87 ff., besonders S. 121—128; Comparetti, Sulle iscrizioni relative al Metroon Pireense in den Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica, Bd XXXIV, Rom 1862, S. 38–42; J.-B. Emin, Recherches sur le paganisme Arménien (übersetzt aus dem Russischen) in der Revue de l'Orient de l'Algérie et des colonies, Nouv. sér., Bd XVIII, Paris 1864, S. 198 ff., besonders S. 204 f.; Lassen, Indische Alterthumskunde, Bd II², 1874, S. 828. 833. 836 f. 870 f.; Franç. Lenormant, Artémis Nanaea in der Gazette archéologique, Jahrg. II, Paris 1876, S. 10—18. 58—68; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 355–364: „Nanaea oder Anaitis"; v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders des Großen in Baktrien und Indien, 1879, passim, besonders S. 186 f.; G. Hoffmann, „Nanai" in: Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (1880), Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd VII, 1881, S. 130–161; Edu. Meyer, A. „Astarte" in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd I, 1 (1884–1886), Liefer. 4, 1884, K. 645 f.; A. Stein, Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins in: The Indian antiquary, Bd XVII, Bombay 1888, S. 89 ff., besonders S. 98; H. Gelzer, „Zur armenischen Götterlehre" in den Berichten über die Verhandl. der K. Sächs. Ges. d. Wissenschaften, Philol.-histor. Classe, Bd XLVIII, 1896 (7. Dez. 1895), S. 99 ff., besonders S. 123 f.; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausg. Bd I, 1896 (I, 1: 1895), S. 159 f. und dazu P. Jensen, ThLZ 1896, K. 67; Fr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye's Religionsgeschichte², 1897, Bd I, S. 171. 189; Wagner, A. „Nana" in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd III, 1 (1897–1902), Liefer. 37, 1898; Zimmern in: Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³, 1903, passim, besonders S. 422 f.

In der wunderlich konstruierenden Berliner Doktor-Dissertation von M. E. Meyen, De Diana Taurica et Anaitide 1835 ist Nanaia S. 43 erwähnt, sonst aber nichts über sie zu finden.

Der dem zweiten Makkabäerbuch vorangestellte Brief (der zweite, wenn man zwei Briefe unterscheidet) erwähnt einen Tempel der *Ναναία* (Vulgata Nanea, Luther: Nane) in Persien (2 Mak 1, 13–15), in welchem Antiochus von den Priestern des Heiligtums gesteinigt worden sei. Die Lesart einiger Kodices *Ἀναναίας*, *Ἀναναίαν* (sieh. Fritzsche's Ausgabe) konformiert den Namen dem bekanntern der persischen Göttin *Ἀναῖτις*. V. 15 ist vielleicht ebenfalls zu lesen *τῆς Ναναίας*; die Lesart anderer Handschriften *τοῦ Ναναίου* ist aber, wie ich mich von einem Gräcisten belehren lasse, nicht mit Grimm (zu d. St.) unbedingt zu verwerfen, da eine Bezeichnung *Ναναῖον* für den Tempel der Göttin zwar nicht direkt von der Form *Ναναία* gebildet werden konnte, wohl aber von einer dazu nach Analogien supponierten Grundform *Νανά*.

Der Brief, in welchem von der *Ναναία* die Rede ist, will ein Sendschreiben der palästinischen Judenschaft an die ägyptische sein und empfiehlt das (von Judas Makkabäus eingeführte) Fest der Tempelweihe. Der Brief wird c. 1, 10, wenn das Datum zu ihm gehört, datiert aus dem Jahr 188 der seleucidischen Ära, d. i. 125/124 v. Christo. Der darin genannte Antiochus wäre, wenn dies das wirkliche Datum der Abfassung sein sollte, wohl nicht, wie man gewöhnlich annimmt, der im Jahr 164 v. Chr. gestorbene Antiochus Epiphanes sondern wahrscheinlich Antiochus VII. Sidetes, der im Jahr 128 v. Chr., also wenige Jahre vor der angeblichen Abfassungszeit des Briefes, in Medien sein Ende fand (so nach dem Vorgang Älterer Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher).

1900, S. 19 ff. und Torrey, Die Briefe 2 Mak 1, 1–2, 18, ZatW 1900, S. 229 ff.). Daß der Brief (wie Torrey annimmt) echt oder doch (was Niese S. 22 ff. vertritt) wirklich im Jahr 125/124 v. Chr. verfaßt worden sei, wird nicht, wie man oft gemeint hat, von vornherein durch den sagenhaften Charakter seines Berichtes über Nehemia undenkbar gemacht.

Die Zeugnisse für den in diesem Briefe vorkommenden Gottheitsnamen *Ναναία* und ähnlich klingende Namensformen gehören so weit auseinanderliegenden Sprachgebieten an, daß sich nicht leicht jemand finden wird, der auf ihnen allen gleichmäßig orientiert wäre. Deshalb darf wohl auch der Unterzeichnete, der solches Orientiertsein für sich keineswegs in Anspruch nehmen kann, über diesen Gegenstand referieren und mit der erforderlichen Reserve Vermutungen über den Zusammenhang des zerstreuten Materials wagen.

Nach dem tastenden Versuch von Windischmann, dem in seinem, einem größern Zusammenhang einverleibten, Exkurs über die Göttin Nanaia noch das wichtigste Material fehlte, und den kritiklosen Darstellungen von Fr. Lenormant und Scholz, die verschiedenartige Gottesnamen und Vorstellungen vermengten, verdanken wir eine erste gründliche Untersuchung über die Verbreitung des Gottheitsnamens Nanaia und ähnlich lautender Namensformen G. Hoffmann (1880). Er hat in seiner reichhaltigen Abhandlung neue Belege für den Gottheitsnamen aus seiner Kenntnis der syrischen Litteratur beigebracht. Seitdem haben sich die keilschriftlichen Zeugnisse für eine babylonische Göttin Nanâ gehäuft und ist unsere Kenntnis der indoskythischen Münzen und Siegel mit dem Gottheitsnamen *Νανα* um einiges erweitert worden. Vollständig neue Fundorte für die Gottheitsnamen Nanaia und Nana sind, so viel ich sehe, nicht entdeckt worden. Wohl aber lassen meines Erachtens die bisher geltend gemachten Urteile über den Zusammenhang der verschiedenen Erscheinungen dieser Namensformen noch mehrfache Modifikationen zu und sind ihrer vielleicht bedürftig.

1. Die Nanaia in „Persien" (Elam) 2 Mak 1. Die Angaben des Briefes 2 Mak 1 über den Tod des Antiochus passen ganz genau weder zu dem über den Tod des Antiochus Epiphanes noch zu dem über den Tod des Antiochus Sidetes anderweitig Mitgeteilten. Entweder in 2 Mak 1, 12 ff. oder sonst in einem oder mehreren der andern Berichte muß eine Verwechselung oder eine andersartige Inkorrektheit der Relation vorliegen.

Niese (a. a. O., S. 20) hat richtig als auf eine Parallele auf die bei Granius Licinianus (S. 9 ed. Bonn.) von Antiochus Epiphanes erzählte Geschichte aufmerksam gemacht, wie dieser zur **Diana** nach Hierapolis kommt, um sie zu heiraten, und beim Hochzeitsmahl den Tempelschatz als Mitgift an sich nimmt. Ebenso will der Antiochus von 2 Mak 1, 12 ff. sich mit der Nanaia vermählen und die Tempelschätze sich als Mitgift aneignen.

Der Name der **Diana** des Granius Licinianus könnte möglicherweise der *Ναναία* entsprechen, da wir weiterhin (s. unten § 6) einer *Ἄρτεμις Νανά* begegnen werden. Von einer Nanaia in „Persien", die 2 Mak 1 angenommen wird, ist sonst nichts bekannt. Der Verfasser von 2 Mak 1, 10 ff. konnte auf Persien als das betreffende Land geraten, wenn er an Antiochus Epiphanes dachte und annahm, das dieser, wie es 1 Mak 6, 1 ff. dargestellt wird, zu „Elymais in Persien" den Versuch gemacht habe, ein dortiges Heiligtum zu plündern, und bald darauf gestorben sei. – Der offenbare Zusammenhang zwischen 2 Mak 1, 12 ff. und dem Bericht bei Granius Licinianus scheint mir in der That sehr dafür zu sprechen, daß auch 2 Mak 1, 12 ff. Antiochus Epiphanes gemeint ist und nicht Antiochus Sidetes. Dieser starb in Medien auf einem Feldzug gegen die Parther, und von den Umständen seines Todes mußte der Verfasser von 1 Mak 1, 10 ff., wenn er wirklich im Jahr 125/124 geschrieben hat, doch wohl einigermaßen unterrichtet sein. Der Zusammenhang zwischen Granius Licinianus und 2 Mak 1, 12 ff. könnte ferner das Zeugnis von 2 Mak 1, 12 ff. für einen Kultus der Nanaia in „Persien" entwerten zu Gunsten eines Kultus dieser Göttin zu Hierapolis am Euphrat. Kultus einer Göttin Nanai war wirklich auf syrischem Boden verbreitet (s. unten § 3). Daß er zu Hierapolis bestand, wissen wir freilich nicht. Die dort verehrte Göttin trug von Hause aus den Namen Atargatis (s. A. Atargatis Bd II, S. 175, 12 ff.). Es wäre aber denkbar, daß sie den Beinamen Nanai führte, wie die mit ihr ursprünglich identische babylonische Istar auch Nanâ oder Nanai genannt wurde (s. unten § 2). Diese Nanâ ist nach Namensanklang und Bedeutung mit der persischen Anahita, bei den Griechen Anaïtis, identifiziert worden (s. unten § 1 Ende und § 5). Die Anahita aber repäsentiert ebenso wie die Atargatis

von Hierapolis die Feuchtigkeit in der Natur als die Kraft der Befruchtung. Nach Lucians De Syria dea (§ 15) galt ferner die vielförmige und vielgedeutete Göttin von Hierapolis Einigen als Rhea und ihr Heiligtum als von Attes gestiftet. Der Name Nana seinerseits kommt auf phrygischem Boden vor, allerdings nicht als Beiname der Rhea oder Kybele, aber doch in ihrem Mythenkreis, nämlich in Verbindung mit dem Attis als Name seiner Mutter (s. unten § 6). Die Göttin von Hierapolis heißt bei Granius Licinianus Diana, wie im Piräus von einer Ἄρτεμις Νανά die Rede ist. Lucian wieder (Syria dea § 32) giebt an, daß die Göttin von Hierapolis unter ihren vielen Berührungen mit andern Göttinnen auch etwas von der Artemis habe.

Ich lege aber auf die Möglichkeit, daß mit der Nanaia von 2 Mak 1, 12 ff. die Göttin von Hierapolis gemeint sein könnte, keinerlei Wert. Es wäre das um so weniger angebracht, als die Angabe über Hierapolis sich einzig bei dem späten Granius Licinianus findet, während bei Älteren nur von dem Plünderungsversuch des Antiochus Epiphanes in einem elymaischen Tempel berichtet wird (s. unten). Vielleicht darf sogar die Vermutung ausgesprochen werden, daß die Angabe bei Granius Licinianus durch irgend welche Vermittelungen auf 2 Mak 1 zurückgeht und sein „Hierapoli" entstanden ist aus einem Mißverständnis von *ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει* 2 Mak 1, 12.

Aber jedenfalls ist, ganz abgesehen von dem Urteil über Zeit und Herkunft des Briefstückes 2 Mak 1, 12 ff., dessen Erzählung über das Ende des Antiochus nicht der Art, daß allein auf Grund dieser Erzählung der Kultus einer Göttin Nanaia auf persischem Boden angenommen werden dürfte, auch wenn „Persien" im denkbar weitesten Sinne verstanden wird. Wenn die Diana von „Hierapolis" keine Erklärung der Nanaia in 2 Mak 1 liefert, bleibt es doch an und für sich möglich, daß der Verfasser des Briefes oder sein Gewährsmann den Namen Nanaia, den er aus syrischem Kultus (Nanai) kennen konnte, irrtümlich gebraucht für den der persischen Anahita, Anaïtis, für welche die Bezeichnung als „Artemis" bei den Griechen stehend war. Wie Granius Licinianus den Tempel, welchen Antiochus plündern wollte, der Diana, so weist ihn auch Porphyrius der Diana und Polybius der *Ἄρτεμις* zu. Die Unbestimmtheit der Lokalangabe in 2 Mak 1, 12 ff. zeigt, daß der Verfasser des Briefes eine genaue Kenntnis über den von ihm gemeinten Kultus nicht besaß.

Zweifellos hängt seine Darstellung, mag er nun an den einen oder den andern Antiochus denken, zusammen, wie mit 1 Mak 6, 1 ff., wo in dem Bericht über den Tod des Antiochus Epiphanes von einem Tempel „zu Elymais in Persien" die Rede ist, so auch mit dem Parallelbericht bei Polybius (XXXI, 11), wonach Antiochus Epiphanes sich begab *βουλόμενος εὐπορῆσαι χρημάτων* ... *ἐπὶ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα*, und der damit übereinstimmenden, wahrscheinlich daraus geschöpften Angabe des Porphyrius (bei Hieronymus zu Da 11, 44 f., Opp. ed. Vallarsi V, 722): ... in Elimaide provincia ... ibique volens templum Dianae spoliare etc. Damit ist zu vergleichen die Angabe Appians (Syr. 66) über Antiochus Epiphanes: *τὸ τῆς Ἐλυμαίας Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐσύλησε*. Josephus (Antiq. XII, 9, 1), der von Antiochus Epiphanes berichtet, daß er kurz vor seinem Tode vergeblich einen Zug gegen die Stadt Elymais in Persien unternommen habe, wohin ihn die Schätze des Tempels gelockt hätten, ist zugleich von 1 Mak 6, 1 ff. und nach seiner eigenen Angabe von Polybius abhängig.

Aus keinem dieser Berichte ist zu entnehmen, wie die elymaische Göttin in Wirklichkeit hieß. Was die Lokalität betrifft, so ist das Heiligtum dieser „Artemis" oder „Aphrodite" schwerlich in Susa zu suchen, wohin eine unzuverlässige syrische Angabe Kultus der Nanai verlegt (s. unten § 3). Susa gehörte allerdings zu dem alten Reich Elam oder zu Elymaia im weitern Sinne; aber Polybius (auch Porphyrius) nennt ausdrücklich die von Susiana unterschiedene Provinz Elymais, östlich und südöstlich von Susa. Wahrscheinlich meint den selben Tempel wie Polybius und Appian auch Strabo (XVI p. 744 C), der unter den reichen Tempeln von Elymais den der Artemis, *τὰ Ἄζαρα*, nennt, welchen ein unbenannt bleibender *Παρθυαῖος* beraubt habe (s. Näheres über die Lage von *τὰ Ἄζαρα* bei Hoffmann S. 131 ff.). Ob Plinius (Nat. hist. VI, 27, 135) die Lokalität Susas von der eines berühmten Diana-Tempels dieser Gegenden unterscheidet oder beide als unmittelbar neben einander liegend ansieht, ist nicht deutlich; er sagt von dem Fluß Eulaeus, daß er in seinem Laufe berühre arcem Susorum ac Dianae templum augustissimum illis gentibus. Die Sachlage wird dadurch noch verwickelter, daß 2 Mak 9, 1 f. der von Antiochus Epiphanes versuchte Tempelraub nach Persepolis verlegt wird. So viel ist aber doch aus 1 Mak 6, Polybius und Strabo mit

Sicherheit zu entnehmen, daß in Elymais ein an Schätzen reicher Tempel einer Göttin stand. Die Angabe des Plinius kann eben denselben Tempel meinen. Die darin verehrte Gottheit war nach Polybius und Strabo eine Artemis. Damit würde übereinstimmen die Bezeichnung bei Plinius als Diana.

Eben dieser Tempel kann auch 2 Mak 1, 12 ff. wenigstens ursprünglich gemeint sein, da es keinerlei Schwierigkeit macht, „Persien" hier in weiterm Sinne zu verstehen, als auch Elymais einschließend. Ist der Verfasser des Briefes mit dem von 2 Mak 9, 1 f. identisch (so Niese), so hätte er seinerseits allerdings die von ihm in dem „Briefe" benützte Angabe auf Persepolis in der Persis bezogen.

Wie die elymaische Artemis vorgestellt wurde, ist aus den Berichten nicht zu ersehen, abgesehen von dem, was etwa der Name „Artemis" besagen kann. Er verweist wahrscheinlich darauf, daß die Göttin eine Mondgottheit war. Aus dem Umstand, daß sich nach 1 Mak 6, 2 goldene Rüstungen und Waffen in dem großen elymaischen Tempel befanden, die Alexander d. Gr. dort zurückgelassen haben sollte, kann man nicht unbedingt (mit Hoffmann S. 131) schließen, daß die Göttin dieses Tempels als Kriegsgöttin gedacht wurde. Siegestrophäen konnten in dem Tempel einer jeden Gottheit aufgestellt werden (vgl. indessen über Astarte A. Astarte Bd II, S. 151, 16 ff.).

Unmöglich ist es nicht, daß die elymaische „Artemis" den Namen *Ναναία* trug. Wir haben ein keilschriftliches Zeugnis, wonach sich zu der Zeit Asurbanipals ein geraubtes babylonisches Bild der Göttin Nanâ von Erech seit anderthalb Jahrtausenden in Elam befand; Asurbanipal berichtet, daß er es nach Erech zurückgebracht habe (s. unten § 2). Aus jener Zeit mag sich auf elamitischem Boden Kultus der Nanâ oder, mit einer andern, vielleicht nur gräzisierten Aussprache des Namens, der Nanaia erhalten haben. Demnach ist es denkbar, daß dem Verfasser von 2 Mak 1, 10 ff. oder seiner Vorlage wirklich von dem Kultus einer Nanaia in „Persien" oder genauer in Elymais etwas bekannt war. Aber freilich wissen wir bis jetzt nur, daß in Elam ein Bild gestanden hatte, welches bei den Babyloniern als das der Nanâ galt und als aus Erech geraubt angesehen wurde. Daß man auch in Elam die dort verehrte Göttin Nanâ nannte oder mit einer ähnlichen Namensform, wissen wir bis jetzt nicht. Es wäre denkbar, daß die Elamiten das von Asurbanipal ihnen genommene Bild, auch wenn es wirklich aus Erech entführt war, ansahen und benannten als das Bild einer bei ihnen einheimischen andern Gottheit. Ebensowenig haben wir ein Zeugnis dafür, daß nach Asurbanipal und bis in späte Zeiten in Elam Kultus der Göttin bestehen blieb, welche vormals in jenem nach Erech fortgeschafften Bilde verehrt worden war. Deshalb ist es doch zweifelhaft, ob mit der elymaischen „Artemis" oder „Diana" die Göttin Nanâ gemeint ist. Lediglich die immerhin zweifelhafte Angabe über die Nanaia 2 Mak 1, 12 ff. ist dafür geltend zu machen.

Es liegt nahe, die elymaische „Artemis" für identisch zu halten mit der persischen „Artemis", der Anahita, deren Kultus im persischen Reiche seit der Achämenidenzeit weit verbreitet war. Er bestand nach einer Angabe des Berossus bei Clemens Alexandrinus (Protrept. c. 5, 65 S. 57 ed. Potter; vgl. dazu unten § 5) auch in Elam, nämlich zu Susa. Dabei mag aber ursprünglicher Kultus der Nanâ in dem der Anahita aufgegangen sein. Beide können etwa in der Anschauung des Volkes und ebenso der Abendländer verschmolzen worden sein, sodaß man von der Anahita-Artemis redete und, als ob es die selbe wäre, von der Nanâ-Nanaia. Wenn wirklich die Bezeichnung der großen elymaischen Göttin mit dem Namen „Artemis" darauf verweist, daß sie als Mondgottheit vorgestellt wurde, so hat sie diesen Charakter nicht von der babylonischen Nanâ, die als der Venusstern galt (s. unten § 2 und 3), ohne daß sich daneben ein Zusammenhang mit dem Mond erkennen ließe. Wohl aber scheint die Anahita später als Mondgöttin gedacht worden zu sein (vgl. Roscher, Über Selene und Verwandtes, 1890, S. 165 f.). Auch diese, im Avesta mit der Ardviçura identisch, war nicht von Hause aus Mondgöttin; aber sie repräsentiert das Wasser, und das feuchte Element in der Natur wird im Altertum vielfach zu dem Mond in eine Beziehung gesetzt (s. d. A. Mond oben S. 341 f. § II). Die indoskythische Göttin Nana (s. unten § 5), die vielleicht Züge der Anahita trägt, wird dargestellt mit der Mondsichel auf dem Haupte. In der zweifachen Bezeichnung der elymaischen Göttin als Aphrodite (bei Appian) und als Artemis mag also eine Hinweisung dort auf die babylonische Nanâ und hier auf die iranische Anahita erhalten sein. Daß wenigstens in später Zeit die iranische Anahita einerseits und die babylonische Istar-Nanâ andererseits, oder doch eine andere Form der großen semitischen Göttin, mit einander verschmolzen worden sind, scheint sich daraus zu ergeben, daß im Neupersischen **anâhîd** Name des Planeten Venus ist. Der Name hängt gewiß mit dem

der Göttin Anahita zusammen, obgleich allerdings die kürzern neupersischen Formen für den Namen des Planeten **nâhîd** und **nâhid** sich ohne Vermittelung des Gottesnamens aus dem Arabischen erklären lassen. Der Planet Venus war der Stern der babylonischen Istar, der Nanai bei den Syrern und anderer semitischer Göttinnen, während die alt persische Ardviçura-Anahita zu dem Venusstern in keinerlei Beziehung steht. Eduard Meyer (A. „Anaitis" in Roschers Lexikon d. griech. u. röm. Mythol. Bd I, 1 S. 332) vermutet vielleicht mit Recht, daß die Beschreibung der Gestalt der Ardviçura-Anahita im Avesta (Yast 5, 126 ff.) den figürlichen Darstellungen der babylonischen Göttin nach gebildet ist. Eine Verschmelzung der Nanâ und der Anahita konnte dadurch nahegelegt werden, daß sie eine ähnliche Bedeutung haben. Beide repräsentieren die befruchtende Kraft in der Natur.

Daß sie thatsächlich von Hause aus eins waren, scheint mir noch zweifelhaft. Nachdem man früher die Anahita mit der babylonisch-phönicischen Göttin ʿAnat (s. A. Anammelech Bd I, S. 487, 35 ff.) identifizirt hatte, haben neuerdings Jensen und Zimmern (Zimmern a. a. O., S. 442 Anmkg. 6) die Anahita auf die babylonische Istar, die mit Nanâ gleichgesetzt wurde, zurückführen wollen. Es ist nicht zu verkennen, daß Anahita einen andersartigen Charakter hat als im allgemeinen die zoroastrischen Gottheiten. Das läßt sich aber etwa daraus erklären, daß sie eine aus iranischem Volksglauben aufgenommene Gestalt ist, die in der zoroastrischen Religion eine dieser entsprechende Umbildung nicht erfahren hat. Ob der Name **Anahita**, der im Avesta die gleiche Göttin bezeichnet wie der iranische Name **Ardviçura**, ebenfalls iranischen oder aber babylonischen Ursprungs ist, muß erst durch weitere Untersuchung auf etymologischem Wege entschieden werden.

Neben der immerhin auch ihrerseits hypothetischen Nanâ von Elam läßt sich sonst auf einem Boden, der unter der Bezeichnung „Persien" in 2 Mak 1, 12 verstanden werden könnte, Kultus der Nanâ oder einer Nanaia nicht nachweisen. Die unten (§ 3) zu besprechende Angabe des Pseudo-Melito von der Verehrung der Nanai zu Susa „in Elam" kann als ein vollgiltiges Zeugnis für die Lokalität der Verehrung nicht angesehen werden. Wenn also der Verfasser von 2 Mak 1, 12 ff. nicht lediglich durch eine Verwechselung auf den Namen *Ναναία* geraten ist, so hat er damit gewiß die Göttin der eigentlichen Elymais gemeint. Eine bloße Verwechselung liegt kaum vor, da die keilschriftlichen Angaben die Annahme nahe legen, daß wirklich eine in Elam verehrte Göttin Nanâ hieß. Sogar die sonst nur noch an ganz entlegener Stelle (s. unten § 5) vorkommende Namensform *Ναναία* kann korrekte Wiedergabe einer elamitischen Namensform sein (s. Jensens Mitteilung unten § 2). Der Verfasser des Briefes mag also trotz seiner ungenauen Angabe der Lage des Nanaia-Tempels aus sehr guter Quelle unterrichtet gewesen sein. Da er mit der Angabe des Nanaia-Tempels als des Ortes des Todes des „Antiochus" ganz allein steht, so kann man geneigt sein, anzunehmen, daß ein unmittelbar aus der Zeit nach dem Tode des „Antiochus" zu den Juden gelangter authentischer Bericht hier zu Grunde liegt, dann ohne Frage (da Antiochus Sidetes nicht in Elymais seinen Tod fand) ein Bericht über den Tod des Antiochus Epiphanes. Diese Eindrücke können Veranlassung geben, den Brief nahe an das Jahr 164 v. Chr. heranzurücken, also das Datum 2 Mak 1, 10 nicht auf diesen Brief zu beziehen.

2. Nanâ bei den Babyloniern. Den Kultus der Göttin *Ναναία* hätten die Elymäer, wenn er bei ihnen wirklich bestanden hat, aus der babylonischen Religion überkommen oder doch mit ihr gemeinsam gehabt; denn der Name *Ναναία* entspricht zweifellos dem in den babylonischen Keilinschriften mehrfach vorkommenden Namen einer Göttin **Nanâ** oder vielleicht **Nanai**.

Über die Namensform teilt mir P. Jensen (15. Jan. 1903) Folgendes mit: „Der Name wird zum mindesten meist, vielleicht immer, phonetisch geschrieben **Na-na-a**, was zunächst auszusprechen wäre **Nanâ**. Eine Form **Nanai(a)** = geschrieben **Na-na-a** + **a** scheint mir (doch kann mich mein Gedächtnis trügen) nicht gesichert. Zwar wird in einem sumerischen Text einmal so geschrieben; indes das zweite **a** von **a** + **a** [in assyrisch-babylonischen Texten = **ai(a)**] könnte hier einem sumerischen Flexionsauslaut entsprechen. Aber da in der Schrift (Konsonant + **a**) + **a** wenigstens in späterer Zeit auch gebraucht wird für gesprochenes Konsonant + **ai**, ist es nicht ganz unzulässig, das vorliegende **Na-na-a** auszusprechen **Nanai(a)**. In der neuelamitischen Schrift ist fraglos (Konsonant + **a**) + **a** = Konsonant + **ai**, ein Umstand, der mit dem gleichen auf babylonischem Boden doch wohl zusammenhängt." Mit Rücksicht auf die syrische Form [illegible] ist den

zweifellos aus dem Babylonischen entlehnten Gottheitsnamen möchte ich meinerseits bei diesem Sachverhalt vermuten, daß doch schon die Babylonier den Namen auch Nanai ausgesprochen haben.

Der Name „Nanai“ bei den Babyloniern ist nach Zimmern (S. 422 Anmkg. 4) anzusehen als die vorsemitische, sumerische Benennung der Istar von Erech. De Lagarde (Symmicta, 1877, S. 95, 9ff.) erklärte *Ναναία* für ein turanisches Wort aus nana „türkisch Ehrenname der Frau“. Hoffmann (S. 160) erhebt dagegen Widerspruch, weil dies türkische nana eine sekundäre Form sei. Aber sein Nachweis eines indogermanischen Wortes nana „Mutter“ könnte zur Erklärung eines, wie Hoffmann anzunehmen scheint, ursprünglich elamitischen Gottheitsnamens nach dem, was uns jetzt über die Sprache der Elamiten bekannt ist, schwerlich noch verwertet werden. Als iranischer Gottheitsname läßt sich Nana aus dem avestischen männlichen Personnamen Nanarastois (Yast 13, 115; vgl. Hoffmann S. 155), dem Genetiv eines noch unerklärten Eigennamens Nanarästi, nicht entnehmen.

Speziell zu Erech bestand ein uralter Kult der Nanâ, die hier als identisch mit der Istar erscheint und als Tochter des Himmelsgottes Anu gilt (Zimmern S. 422). In einer babylonischen Litanei an den Gott Marduk wird unter den Göttern Nanâ genannt, Istar dagegen nicht (Mt der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 9, 1901, S. 19). Zu Borsippa erscheint Nanâ als Gemahlin des dort verehrten Nabû (Zimmern S. 404). In dem aus Erech stammenden Gilgamisch-Epos wird die Istar von Erech (also Nanâ) vorzugsweise als die Göttin der sinnlichen Liebe dargestellt (Zimmern S. 422f.).

Asurbanipal brachte bei der Eroberung Elams das Bild der Nanâ von dort nach Erech, nachdem es, wie der keilschriftliche Bericht lautet, vor 1635 (1535) Jahren durch Kudurnanchundi nach Elam entführt worden war (Zimmern S. 383). Unglaublich ist dieser Bericht durchaus nicht, da die Elamiten in hohem Altertum mehrfach babylonische Denkmäler geraubt haben. Aus Asurbanipals Angabe ist, wie immer man über die Entführung dieses Gottesbildes zu urteilen hat, jedenfalls zu entnehmen, daß der Kultus der babylonischen Nanâ in irgendwelcher Beziehung stand zu einer in Elam verehrten Göttin. Der Zusammenhang kann keinenfalls in der Weise zu denken sein, daß eine elamitische Göttin von den babylonischen Semiten entlehnt wurde; denn diese haben offenbar die Nanâ in Babylonien bereits vorgefunden, also von den Sumerern überkommen. Wohl aber könnten mit den Sumerern die Elamiten eine Göttin Nanâ gemeinsam gehabt haben. Dann wäre um so eher die Entführung des Gottesbildes durch Kudurnanchundi als geschichtliches Ereignis verständlich. Die Namensform *Ναναία* in 2 Mak 1, 13ff. kann nach dem oben von Jensen Mitgeteilten die elamitische Aussprache des Na-na-a geschriebenen Namens sein. Der Bericht Asurbanipals kann also allerdings der Angabe in 2 Mak 1, 12ff., wenn man hier „Persien“ als inkorrekte Bezeichnung für Elymaia oder Elymais ansieht, zur Beglaubigung dienen.

3. Nanai bei den Syrern. Im Syrischen hat sich der Name der babylonischen Nanâ in der Form נני erhalten. So nennt die syrische Übersetzung 1 Mak 1, 13. 15 die *Ναναία* des griechischen Textes; als das Land, wo sich der Tempel der נני befand, wird v. 12 wie im griechischen Text Persien (פרס) angegeben. Die syrische Namensform ist gewiß nicht Nanî sondern Nanai auszusprechen nach Analogie des griechischen *Ναναία*.

Nach Bar-Bahlul war נני der Name des Planeten Venus (Bernstein, ZdmG X, 1856, S. 549). Kultus der Nanai bestand nach ihm bei den ʿArbaje, d. i. den Bewohnern der Landschaft zwischen Nisibis und dem Tigris (de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 16, 20; Hoffmann S. 131). Nach einem anonymen Bericht über die Märtyrer der Stadt Karka, d. i. Kerkuk südöstlich von Mosul, wurde Nanai in der Nachbarschaft dieser Stadt verehrt (Hoffmann, Akten, S. 48f. 131 nach Mösinger, Monumenta Syriaca, Bd II, Innsbruck 1878, S. 67, 3, wo statt [illegible] zu lesen ist [illegible]). Die Verehrer werden bezeichnet als eine von König Sabor aus Maišan, dem alten Mesene an den Mündungen des Euphrats und Tigris, dorthin verpflanzte Kolonie, die bei ihrer Übersiedelung diese Gottheit mitgebracht haben soll. Nach den Akten des Mar Mikain (Hoffmann S. 29) wäre Nanai, „die große Göttin der ganzen Erde“ (vgl. dazu das Prädikat der Istar-Nanâ: „Herrin der Länder“), verehrt worden am Hofe Sabors II. Hoffmann (S. 131) erklärt, gewiß mit Recht, diese „Lokalisierung“ für Erdichtung. Dagegen ist nicht unwichtig für die Herkunft der in diesen Akten genannten Nanai, daß sie in einer Reihe mit den babylonischen Göttern Bel und Nebo aufgeführt

wird, freilich auch mit Zeus. Ferner vermutet Hoffmann, doch nicht ohne Vorbehalt, daß der Name Nanai in dem Namen des Gaues ננישתר bei Babylon enthalten sei, den er aus Nanai und Ištar zusammengesetzt denkt (S. 93. 131).

Von der Nanai erzählt die syrische Apologie des Pseudo-Melito (wo nicht mit den Älteren ܢܒܘ sondern ܢܢܝ zu lesen sein wird, s. de Lagarde, De geoponicon versione syriaca, 1855 [abgedruckt in seinen Gesammelten Abhandlungen, S. 143, 33ff.] und Bernstein, ZdmG X, S. 549), daß sie von den Elamiten verehrt worden sei. Sie sei die Tochter eines Königs von Elam gewesen, und ihr Vater habe ihr, nachdem sie von Feinden gefangen fortgeschleppt worden, Bild und Tempel zu Susa, einer Burg in Elam, errichtet (s. Corpus Apologetarum ed. Otto, Bd IX, 1872, S. 505. 426 und dazu S. 476 f. Anmkg. 163). Lenormant (S. 17) hat in dieser Darstellung richtig eine korrupte Erinnerung erkannt an die keilschriftlich berichtete Entführung des Bildes der Nanâ. Auf des Pseudo-Melito Erwähnung eines Kultus der Nanai in Elam und speziell in Susa ist an und für sich kein Wert zu legen. Den Namen Elam konnte die Quelle der Apologie aus einer Kombination der Nanai in der syrischen Übersetzung von 2 Mak 1, 13 ff. mit 1 Mak 6, 1 gewonnen haben und dazu die „Burg Susa" aus Da 8, 2 (vgl. Hoffmann S. 131).

Zuverlässig verweisen diese syrischen Angaben für den Kultus der Nanai nur auf den Bereich des alten Babyloniens und die nördlich davon gelegenen aramäischen Gebiete. Was wir darüber hinaus von Verehrung in Susa und am Sassanidenhof erfahren, läßt sich nicht als glaubwürdig erkennen.

Vielleicht ist der palmyrenische menschliche Eigenname נני (Palm. 132 bei de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868–1877) auf den Namen der Göttin Nanai zurückzuführen, ebenso dann auch wohl die Form נניא (Palm. 67 bei de Vogüé), bei der es, da sie in Verbindung mit einem andern Personnamen (נניא ברפלא) auftritt, zweifelhaft erscheint, ob sie einen selbstständigen Eigennamen repräsentiert. Möglicherweise könnte, wie S. A. Cook (A glossary of the Aramaic Inscriptions, Cambridge 1898, S. 81) vermutet hat, der Gottheitsname auch enthalten sein in dem Personnamen einer griechischen Inschrift aus der Auranitis, *Νενος* (s. Journal Asiatique, Sér. VII, Bd XIX, 1882, S. 12).

Über die Korrektur נני zu Jes 65, 11 s. A. Meni Bd XII, S. 577, 10ff.

4. Nanē (Nanēa) bei den Armeniern. Agathangelus, der Sekretär des Königs Tiridates von Armenien im Anfang des vierten Jahrhunderts n. Chr., berichtet nach dem armenischen Text von dem heiligen Gregor und dem König Tiridates: „…sie zerschlugen das goldene Bild der Göttin Anahit (Gr. *Ἄρτεμις*) und sie zerstörten den ganzen Ort und das Gold und Silber nahmen sie weg. Hierauf setzten sie über den Fluß Gail (Gr. *Λύκος*) und zerstörten den Tempel der Nanêa, der Tochter Aramazd's, in der Stadt Thil (Gr. *Θιοδίας*)" – so nach der Übersetzung von Windischmann (S. 108 auf Grund des Druckes des armenischen Textes Venedig 1835, S. 587, 21; vgl. Gelzer S. 124). Nach dem griechischen Text zerstörten die Genannten *τὸν τῆς Ἀθηνᾶς* (= Nanêa) *βωμόν, θυγατρὸς Διός* (ed. de Lagarde, AGG, Bd XXXV, 1889, S. 67, 91; vgl. dazu S. 135). Aus diesem Bericht ist deutlich zu ersehen, daß Nanea und Anahit bei den Armeniern als unterschiedene Göttinnen verehrt wurden (was schon 1836 J. Avdall S. 268 richtig bemerkt hat).

Anahit wie Aramazd verweisen neben vielen andern Gottesnamen der vorchristlichen armenischen Religion deutlich auf Iran als ihr Ursprungsland. Durch persische Vermittelung unter den Achämeniden oder später durch parthische könnte neben diesen iranischen Gottheiten die Göttin Nanea aus Elam nach Armenien gekommen sein, sofern für sie wirklich ein elamitisches Pendant anzunehmen ist. Aber in der armenischen Religion finden sich neben iranischen Bestandteilen auch solche, die aus Syrien aufgenommen worden sind. Am deutlichsten ist das für den Gottesnamen Baršamin zu erkennen, der dem בעלשמין in Palmyra entspricht (vgl. Hoffmann S. 136; Gelzer S. 119ff.; A. Baal Bd II, S. 331, 32ff.). Der Name ferner der armenischen Göttin Astlik „Sternchen" ist eine Übersetzung des syrischen Kaukabtâ „Sternin" oder vielleicht besser „kleiner Stern" (Hoffmann S. 136), und der „Schreiber" unter den armenischen Göttern, Tiur, der seiner Bedeutung nach eine persische Parallele nicht zu haben scheint, entspricht vielleicht dem auch in Palmyra verehrten babylonischen Nabû (Jensen, Hittiter und Armenier, 1898, S. 185 f.). Neben diesen Gottheiten kann auch die Nanea von den Syrern her zu den Armeniern gelangt sein (so auch Gelzer S. 123). [illegible]

Anahit bestimmt unterschieden wird, macht eine Vermittelung ihres Kultus bei den Armeniern durch die Perser oder Parther weniger wahrscheinlich.

Da im armenischen Text des Agathangelus nicht der Name der Göttin steht, sondern das von dem Namen gebildete Adjektiv: „der Naneische Tempel", kann man nach Gelzer (S. 124) zweifelhaft sein, ob der Name Nanē oder Nanēa lautete. Die erste Form würde dem syrischen Nanai direkt entsprechen, die zweite wahrscheinlich einer gräzisierten Bildung *Ναναία*. Sie würde dann vermutlich darauf verweisen, daß die syrische Nanai bereits in hellenisierter Gestalt zu den Armeniern gekommen war.

Für die Identifizierung der Nanēa mit *Ἀθηνᾶ* liegt wohl kein anderer Grund vor als der Umstand, daß die Göttin eine Tochter des Aramazd genannt wird, der im griechischen Text des Agathangelus *Ζεύς* heißt. Ich möchte aus der Benennung *Ἀθηνᾶ* nicht (mit Hoffmann S. 136) folgern, daß die Nanēa als eine kriegerische Göttin aufgefaßt wurde, so lange andere Anzeichen für eine derartige Auffassung nicht vorliegen.

5. Nana (Nanaia) auf baktrisch-indischem Gebiet. An dem geschichtlichen Zusammenhang und der Namensidentität der babylonischen Nanâ und der syrischen Nanai läßt sich nicht zweifeln. Das syrische Heidentum ist mit babylonischen Vorstellungen und Gottesnamen durchsetzt, und die babylonische Istar, mit der die Nanâ von Erech identifiziert wurde, repräsentiert wie die syrische Nanai den Planeten Venus. Auch die armenische Nanēa läßt sich nicht aus dem gleichen Zusammenhang lösen, mag sie nun durch Vermittelung der Syrer aus Babylonien zu den Armeniern gekommen sein oder — was wir glaubten ablehnen zu sollen — einer elamitischen Nanaia entsprechen, die auch ihrerseits mit der babylonischen Nanâ in Zusammenhang stehen würde.

Unsicher aber kann die Identität einer im fernen Osten vorkommenden Göttin Nana mit der babylonischen erscheinen.

Ναvα und *Ναvα ραο* (lies: Nana schao) „Königin Nana", daneben vereinzelt *Ναvο*, kommt vor auf indoskythischen Münzen mit Legenden in indischer Sprache, aber griechischer Schrift. Die Göttin ist auf den Münzen abgebildet für sich allein oder neben dem vierarmigen Okro. Die Münzen sind sämtlich oder doch zumeist im Pendschab und im Kabul-Thale gefunden worden (über diese Münzen s. außer den grundlegenden Werken von Wilson und v. Sallet und den andern oben unter der Litteratur angeführten Arbeiten noch besonders Gardner, The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India in the British Museum, London 1886; über das skythische Reich in Baktrien und Indien s. v. Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer, 1888, S. 135 ff. 164 ff.).

Die Münzen mit Namen und Bild der Göttin gehören vorzugsweise den Königen aus der skythischen Turuschka-Dynastie an, Kanerki und seinem Nachfolger Ooerki oder, wie nach A. Steins (a. a. O., S. 96 f.) überzeugender Untersuchung in Übereinstimmung mit den Namensformen der Stein-Inschriften richtiger zu lesen ist: Kaneschki und Ooeschki (s. die Angabe der Münzen bei v. Sallet S. 197. 203; Gardner S. 131. 134 f. 144 ff.). Die Regierungen der beiden Könige sind anzusetzen am Ende des ersten und Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts (s. v. Sallet S. 63 ff.; Gardner S. L f.; J. Fergusson, On the Saka, Samvat, and Gupta Eras, in dem Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, Bd XII, 1880, S. 259 ff.; Oldenberg, Ueber die Datirung der ältern indischen Münz- und Inschriftenreihen, Zeitschr. f. Numismatik, Bd VIII, 1881, S. 289 ff.; so viel scheint festzustehen, daß das für die Regierung Kaneschki's inschriftlich genannte Jahr 9 gerechnet ist nach der Çaka-Ära, die mit dem Jahr 78/79 n. Chr. beginnt). Die Skythen waren schon unter einem Vorgänger Kaneschki's aus dem zunächst von ihnen okkupierten Baktrien nach Indien vorgedrungen.

Auf einer Münze Kaneschki's mit rein griechischer Inschrift ist für *Ναvα* die Form *Ναvαια* gebraucht (v. Sallet S. 186; Gardner S. 129). Außerdem kommt auf einer Kupfermünze mit dem Königsnamen Ooer vor *ΑΝΛΝ*, zweifellos statt *ΝΑΝΑ*, da das Bild auf der Münze das der Nana ist (Wilson, Taf. XIII, 7; vgl. v. Sallet S. 208). Es ist aber allem Anschein nach nicht an einen besondern König Ooer zu denken, sondern die Legende Ooer Kenorano durch Buchstabenverwechselung entstanden aus Ooerke Korano, (zu lesen: Ooeschke Koschano), sodaß also der König Ooeschki gemeint wäre (Gardner S. LII; Oldenberg S. 297 ff.). Dann findet sich Bild und Name der *Ναvα* noch auf einer Münze mit dem Königsnamen Bazodeo, der identisch ist mit dem Namen Vâsudeva der Inschriften (Gardner S. 159). Ist mit Bazodeo-Vâsudeva ein bestimmter König gemeint, so wäre er nach Ooeschki anzusetzen; es spricht aber manches dafür, daß der Name ein Titel für mehrere Könige ist (Gardner S. LI f.; vgl. Stein S. 98).

Das Bild der Göttin auf den Münzen ist insofern verschieden, als nur die Goldmünzen in der Regel auf dem Kopfe der Göttin eine Mondsichel zeigen (Wilson, Taf. XII, 2; XIV, 1; Gardner, Taf. XXVIII, 9. 10, vgl. n. 12 [ohne den Namen *Nana*], Taf. XXIX, 8; dagegen ist auf der Goldmünze bei Gardner, Taf. XXVIII, 8 die Mondsichel nicht zu erkennen). Auf den Kupfermünzen fehlt der Halbmond; das Haupt der Göttin ist, wie meist auch auf den Goldmünzen neben dem Halbmond, von einem Nimbus umgeben (Wilson, Taf. XI, 17—20, XII, 12; Gardner, Taf. XXVII, 5). In der rechten Hand hält die Göttin auf den Gold- und auch auf den Kupfermünzen einen emporgerichteten Stab oder Stiel, der oben gegabelt ist. v. Sallet (S. 186. 203) wollte in der Gabelung einen Hirsch- oder Rehkopf erkennen; Gardner (S. 131 u. s. w.) sieht darin „forepart of horse“. Auf Gardners deutlichern Tafeln kann man die Figur eher so verstehen als bei Wilson, und namentlich auf der Goldmünze Kaneschki's unter den Münzen des Berliner Königlichen Münzkabinets (v. Sallet S. 197), die ich eingesehen habe, könnte man wirklich eine Art „Steckenpferd“ (v. Sallet), nämlich Kopf und Vorderfüße irgend eines Tieres am obern Ende des Stabes erkennen. Hoffmann (S. 153 f.) hat gegen diese Deutung Einwendungen erhoben und an einen Zweig wie das Baresma der persischen Anahita gedacht. Ich muß aber gestehen, daß mir die Bedeutung des „Szepters“ als Baumzweig nach den Abbildungen bei Gardner und den Berliner Münzen sehr zweifelhaft erscheint. Zuweilen ist dieser Stab mit Bändern umwunden. Ein Schwert (Gardner S. 145) vermag ich in der Ausstattung der Göttin nirgends zu erkennen; wohl aber hält die Göttin in der Regel oder immer, außer dem Stab in der einen Hand, einen Gegenstand in der andern, der wie eine „patera“ (Gardner) aussieht, so auch auf der Goldmünze Kaneschki's im Berliner Münzkabinet. Auf zwei neuerdings bekannt gewordenen Siegeln später Zeit ist die Nana sitzend dargestellt, mit dem Halbmond über dem Haupte, einmal auf einem liegenden Löwen sitzend (mit der Legende *Φοειγοδαρο*, s. Cunningham, Coins of the Later Indo-Scythians, in: The Numismatic Chronicle, Series III, Bd XIII, 1893 S. 128). Ich habe nicht konstatieren können, ob auf diesen Siegeln neben dem Bild auch der Name der Nana sich findet.

Cunningham (a. a. O., S. 126 f.) erkennt in dem Umstand, daß König Ooeschki auf mehreren seiner Münzen einen Helm trägt mit einem daran angebrachten Halbmond, ein Zeichen seiner speziellen Devotion für die Mondgöttin Nana. Das ist nun freilich daraus noch nicht unbedingt zu schließen, da auf den indoskythischen Münzen noch eine andere Mondgottheit, unter dem Namen *Mao*, vorkommt.

Was den Namen der Göttin *Nana* betrifft, so ist sein Zusammenhang mit dem der babylonischen Gottheit durchaus nicht außer Frage. Hoffmann (S. 157 ff.) hat darauf hingewiesen, daß, wie im Sanskrit nanā „Mutter“ bedeutet, ebenso ähnlich klingende Wörter in sehr verschiedenen, vorzugsweise in indogermanischen, Sprachen mit derselben oder einer ähnlichen appellativen Bedeutung vorkommen. Es scheint sich dabei zumeist oder überall ursprünglich um ein Wort des Kinderlallens zu handeln.

Mit einer einheimisch-indischen Bezeichnung haben wir es aber in dem *Nana* der indoskythischen Münzen schwerlich zu thun. Indischen Ursprungs sind auch die andern gleichzeitig mit der *Nana* vorkommenden Gottesnamen der Münzen größtenteils, vielleicht insgesamt, nicht. Als indischen Ursprungs ist unter den Namen der Münzen mit Deutlichkeit nur *Boddo*, d. i. Buddha, zu erkennen. Der neben der Nana abgebildete Okro (v. Sallet S. 203) ist trotz seiner vier Arme, die ihm nach indischem Vorbild gegeben worden sind, nicht indischer Herkunft. Hoffmann (S. 145) hat den Namen nach Benfey's Vorgang zweifellos richtig aus dem Persischen als = Ahuro erklärt.

Für die Herkunft der indoskythischen *Nana* könnte von Bedeutung sein, daß auf den Münzen Kaneschki's auch die scheinbar gräcisierte Form *Nanaia* sich findet und daß auf den Münzen dieses Königs die griechischen Gottesnamen *Ἥλιος* und *Σαληνη* (letztere Gardner S. 129), auf denen seines Nachfolgers Ooeschki *Ηλιο* (v. Sallet S. 200 f.), *Ηρακιλο*, *Σαραπο* vorkommen. Es liegt also, wie ebenso auch in Bildern der indoskythischen Münzen, griechischer Einfluß vor, und man kann etwa annehmen wollen, daß die Nana durch direkt griechische Vermittelung unter den unmittelbaren Nachfolgern Alexanders des Großen in diese Gegenden gelangt sei. Dem ist aber doch nicht sicher so. Die Form *Nanaia* könnte nämlich die Gräcisierung einer vorgefundenen Form *Nana* durch einen hellenistischen Stempelschneider sein, wie sich auf demselben Wege das griechische *Ἥλιος* neben dem andern Namen des Sonnengottes auf diesen Münzen, *Mioro*, erklären läßt (Hoffmann S. 155). Auch wenn die Form *Nanaia* auf den Münzen die ursprüngliche ist, so könnte doch die Göttin etwa erst in später Zeit mit griechischem

Namen in diesen Gegenden Aufnahme gefunden haben. Übrigens könnte andererseits die Form *Ναναια* eine denkbare ursprüngliche Form Nanaia bei den Babyloniern oder Elamiten (s. oben § 2) wiedergeben. Für verhältnismäßig frühzeitige Einführung des Gottheitsnamens kann sprechen die, wie es scheint, *Ναναια* zu lesende Legende einer Münze mit dem nachgeahmten Typus des Königs Eukratides. Er herrschte seit etwa 175 v. Chr. (v. Gutschmid S. 45) über Baktriana bis zum Indus. Zu beiden Seiten eines stehenden Löwen, über dem sich ein A und ein Halbmond befindet, weist diese Münze nach der Abbildung bei Wilson (Taf. XXI n. 18) in parallelen Zeilen die Buchstaben *NANA* . . . und *NANAI*(*N*?) auf (vgl. v. Sallet S. 99; (Gardner S. 119). Der Halbmond und auch der Löwe verbinden diese Darstellung mit dem Bilde der Nana bei den indoskythischen Königen. Das mag auf einem thatsächlichen Zusammenhang beruhen. Aber jedenfalls entscheidet der Umstand, daß diese Münze in „barbarischer" Nachahmung das Brustbild des Eukratides zeigt, noch nicht dafür, daß auf dessen echten Münzen dieselbe Legende stand.

In den Gottesnamen auf den Münzen der Turuschka-Könige sind neben den griechischen größtenteils iranische Gottheiten zu erkennen. Am deutlichsten ist dies für den auf ihnen für den Sonnengott zumeist angewandten nichtgriechischen Namen der Fall. Allerdings beruht die Lesung *Μιθρο* auf Irrtum (v. Sallet S. 197. 202); aber die wirklich zu lesenden Namensformen *Μιορο*, *Μιιρο*, *Μιυρο*, *Μυιρο*, *Μειρο*, *Μιρο*, *Μιρρο*, *Μυορο*, *Μορο*, (v. Sallet S. 196 f. 202 f., Stein S. 90), die neben dem Bild eines Sonnengottes gleich dem des *Ηλιος* anderer Münzen vorkommen, geben dennoch auf den persischen Mithra zurück. Die verbreitetsten unter jenen Namensformen sind *Μιορο* und *Μιιρο*. Die erstere entspricht dem im spätern Persisch vorkommenden **Mihr** für Mithra (Hoffmann S. 145), dem armenischen **Mihr, Merh,** indem *o* für h steht (Stein S. 90; über die Form **Mihr, Merh** s. de Lagarde, (Ges. Abhandlungen, S. 293, 5 ff.; Armenische Studien, 1877, S. 105; über den armenischen Gott s. z. B. Émin S. 208 f.; Gelzer S. 103). Die Form *Μιιρο* entspricht dem indischen Lehnwort **mihira** „Sonne" (Stein S. 90; vgl. Lassen S. 834 Anmkg. 1). Auch für die meisten andern Gottesnamen der Münzen haben Benfey (Einige Bemerkungen über die Götternamen auf den indoscythischen Münzen, ZdmG **VIII**, 1854, S. 450—467), Hoffmann (S. 145 ff.) und Stein (S. 89 ff.) Herkunft aus der zoroastrischen Religion nachgewiesen. Es liegt also nahe, für *Ναναια*, *Ναvα* an den gleichen Ursprung zu denken oder doch, da sich für eine iranische Gottheit Nanaia oder Nana keine Spur findet, an eine durch persische Vermittelung überkommene Göttin.

Hoffmann hat in den Münzbildern der Nana die persische Anahita zu erkennen geglaubt und *Ναvα* als einen ihr erst auf indischem Boden gegebenen Beinamen angesehen (S. 155). Daß Nana mit dem Halbmond abgebildet wird, paßt allerdings zu der Anahita als „Artemis" (vgl. dazu oben § 1). Die Ardviçura-Anahita trägt nach der Beschreibung ihrer Gestalt im Avesta (Yast 5, 128) eine goldene Sternenkrone. Damit könnte der Nimbus zusammenhängen, der das Haupt der indoskythischen Nana umgiebt. Das in seinen Details schwer zu erkennende „Szepter", das sie in der Hand hält, könnte möglicherweise dem Bareçma der avestischen Anahita (Yast 5, 98. 127) entsprechen. Dem Bilde der armenischen Anahit oder Artemis brachte man nach Agathangelus (ed. de Lagarde S. 14, 56) dar *στέμματα καὶ δασεῖς κλάδους τῶν δένδρων*. Allerdings ist das „Szepter" der indoskythischen Nana bei seiner zweifelhaften Bedeutung als Baumzweig nur ein unzuverlässiger Anhaltspunkt für diese Vergleichung. Der vereinzelt neben dem Namen oder dem Bilde der baktrisch-indischen Nanaia-Nana vorkommende Löwe gehört der Anahita ursprünglich nicht an, erinnert dagegen an die öfters auf einem Löwen stehenden oder thronenden babylonischen, syrischen und karthagischen Göttinnen (s. A. Atargatis Bd II, S. 176 f.). Daß nach Älian (**De nat. animal. XII**, 23) im Tempel der Anaïtis (l. *Ἀναΐτιδος* statt *Ἀδώνιδος*) in Elymaia zahme Löwen gehalten wurden, beruhte offenbar auf der Verschmelzung dieser Anaïtis mit einer semitischen Göttin. Auf diese Mischform könnte der Löwe der baktrisch-indischen Nanaia-Nana zurückgehen.

Aber trotz der Berührungen, die sich etwa zwischen dieser und der Anahita erkennen lassen, ist es wenig wahrscheinlich, daß in der baktrisch-indischen Nana geradezu die Anahita unter einem neuen ihr beigelegten Namen zu erkennen ist. Die Indoskythen haben sonst auf ihren Münzen die Namen iranischer Gottheiten in Umgestaltungen beibehalten. Nach dieser Analogie wäre das gleiche Verfahren auch zu erwarten dem Namen der Anahita gegenüber. Da wir nun sicher auf babylonischem, syrischem und armenischem Boden einer Göttin Nanâ, Nanai, Nanêa begegnen, so ist mit einiger Bestimmtheit anzu-

nehmen, daß der indoskythische Gottheitsname Nana, der sich unter andern weder skythischen noch indischen Gottesnamen vorfindet, ebenso wie diese auf einer Entlehnung aus der Fremde beruht und in seinen Ursprüngen dem Namen der Nanâ von Erech entspricht. Dann wird weiter anzunehmen sein, daß die Namensform *Ναναια* auf den Münzen nicht eine erst in Baktrien oder Indien aus der andern Form *Νανα* künstlich gebildete Gräcisierung ist, sondern direkt oder indirekt mit der syrischen Form des Gottheitsnamens **Nanai** zusammenhängt. Die Namensform *Νανα* könnte daneben gleichfalls aus dem Westen überkommen sein, da die Göttin in Babylonien Nanâ heißt. Vielleicht aber ist dies *Νανα* indische Aussprache für *Ναναια*, indem man dabei an das Sanskritwort **nanâ** „Mutter" dachte.

Nach Masson (a. a. O.) werden in Balutschistan und in der Nähe von Kabul heilige Stätten (**Zeárats**) der „**Bíbí Nanni**" von Muhammedanern und Hindus verehrt. Masson hielt diese **Bíbí Nanni** für etwa identisch mit der indischen Parbati. Das Wort **bîbî** bedeutet im Hindustani „Weib, Frau". Es wird in der heutigen volkstümlichen Religion des nördlichen Indiens als Ehrenprädikat vor Namen von Göttinnen oder weiblichen Heiligen gestellt (s. W. Crooke, **An Introduction to the popular religion and folklore of Northern India**, Allahabad 1894, S. 132. 139). Aber für den Namen **Nanni** habe ich eine anderweitige Bezeugung nicht ermitteln können. Daß hier ein Zusammenhang vorliegt mit der Nanaia (wie nach Massons Vorgang Prinsep a. a. O., Wilson S. 363, Lassen S. 870 f., Lenormant S. 16 meinten), ist mindestens zweifelhaft, da **nanî** im Hindustani die Großmutter von mütterlicher Seite bezeichnet (vgl. Hoffmann S. 155 f. Anmkg. 1230).

Auf dem Wege, den die babylonisch-syrische, vielleicht auch elamitische, Nanâ-Nanai bis nach Indien zurücklegte und nicht zurücklegen konnte ohne die Vermittelung irgendeines Volkes, das nicht zu ihren ursprünglichen Verehrern gehörte, hat sie eine Bedeutung angenommen, die ihr anfänglich fremd war. Die Istar-Nanâ von Erech und die Nanai der Syrer repräsentieren den Venusstern, die indoskythische Nana den Mond. Es ist wohl möglich, daß hier eine Verschmelzung mit der Anahita zu Grunde liegt, daß also iranischer Einfluß mit im Spiel ist. Eine Verschmelzung mit der Anahita anzunehmen, liegt um so näher, als Kultus derselben schon in alten Zeiten in Baktrien bestanden zu haben scheint. Nach einer bei Clemens Alexandrinus (**Protrept. c.** 5, 65 S. 57 **ed.** Potter) erhaltenen Angabe des Berossus stellte Artaxerxes **II.** Bilder *τῆς Ἀφροδίτης Ταναΐδος*, d. i. der Anaïtis (Scaliger: *τῆς Ἀφροδίτης τῆς Ἀναΐτιδος*), an verschiedenen Orten seines Reiches auf, auch in Baktrien, oder — wenn man den Text so verstehen will — er lehrte die Baktrer und Perser diese Bilder zu verehren. Nach Einigen wäre in der avestischen Ardviçura-Anahita eine von Hause aus baktrische Gottheit zu erkennen.

Daß die Nanaia-Nana zugleich mit dem Kultus der zoroastrischen Gottheiten, die mit ihr auf den indoskythischen Münzen vorkommen, in „Indo-Skythia" aufgekommen sei, findet Stein (S. 98) deshalb unwahrscheinlich, weil sie auf der Münze mit dem Eukratides-Typus den zoroastrischen Gottheiten vorausgehe und sich noch auf den Münzen des Bazodeo finde, „von denen alle wirklich zoroastrischen Typen schon verschwunden" seien. Diese Auffassung wird für den Anfangspunkt richtig sein; für den Endpunkt ist sie bei der Unbestimmtheit des „Bazodeo" unsicher. Ist aber auch nur der Anfang der Nana auf baktrisch-indischem Boden nicht gleichzeitig mit dem Aufkommen der zoroastrischen Gottesnamen, dann sind wir nicht unbedingt genötigt, jene auf demselben Wege gekommen zu denken wie diese und zwar um so weniger, als von einer Göttin Nana auf altiranischem Gebiet nichts bekannt ist. Als Vorbild der indoskythischen Nana würde geographisch am nächsten liegen die „Artemis" von Elymais, wenn sie wirklich den Namen Nanaia trug. Aber wenn nicht etwa schon früher, kann die Nana in der Zeit der Arsaciden, deren Reich auch die Kultusorte der babylonisch-syrischen Nanâ-Nanai umfaßte, ebenso gut von einem dieser Kultusorte aus bis nach Baktrien gelangt sein.

Spezielle Beachtung verdient vielleicht der Umstand, daß wie auf den Münzen der Turuschka-Könige sich Mioro und Nana als Sonnen- und Mondgottheit entsprechen, ebenso noch einmal diese beiden Gottesnamen neben einander vorkommen, nämlich als **Mihr** und **Nanēa** auf armenischem Boden. Durch die Parther, die dem armenischen Kultus seine iranischen Bestandteile zugeführt oder vermehrt zu haben scheinen, konnten etwa aus Armenien die beiden Gottheiten dem fernen Osten vermittelt worden sein. Die indoskythische Namensform *Μιορο* fanden wir der allerdings nicht ausschließlich armenischen Form

Mihr für das altpersische Mithra entsprechend. Bei dieser Zusammenstellung darf aber nicht unbeachtet bleiben, daß der armenische Mihr nicht wie der iranische Mithra und auch der indoskythische Miiro speziell die Sonne repräsentiert. Der griechische Text des Agathangelus bezeichnet den Mihr als *Ἥφαιστος* (ed. de Lagarde S. 68,16; vgl. S. 140). Diese Gleichsetzung mit Hephaistos kann doch wohl nicht, wie de Lagarde annahm, lediglich auf Unwissenheit und Willkür des Verfassers des griechischen Agathangelus-Textes beruhen, da die Wiederkehr der Gleichsetzung bei Moses von Chorene zu zeigen scheint, daß sie feststehend war (Gelzer S. 137). Jedenfalls aber ist die Namensform *Ναναια* der Münzen der armenischen Form Nanēa (wenn diese und nicht Nanē die richtige ist) ähnlicher als dem Nanâ der Babylonier und Nanai der Syrer, um von dem zweifelhaften babylonischen oder elamitischen Nanaia abzusehen. Sonst ist die Form *Ναναία* nur noch aus der Stelle des Makkabäerbuchs bekannt. Schon Wilson, der freilich von der babylonischen Nanâ noch nichts wissen und deshalb auch an eine elamitische Nanâ nicht denken konnte, hat einen direkten Zusammenhang der indoskythischen Nana mit der armenischen Göttin angenommen. Er stellte sich jene vor als eingeführt durch einen wandernden Skythenstamm, der sie in den Gegenden des Kaspischen Meeres kennen gelernt hätte. Unmöglich ist diese Annahme nicht, aber doch wenig wahrscheinlich, da — so viel ich sehe — nichts Positives dafür spricht, daß die baktrisch-indischen Skythen sich in der Gegend des Kaspischen Meeres aufgehalten hätten. Wohl aber konnten aus dieser Gegend durch Vermittelungen Götternamen zu den Skythen in Baktrien und Indien gelangen. Im Jahre 72 n. Chr. besaßen die Hyrkaner den südlichen Rand des Kaspischen Meeres und grenzten an ein von parthischen Königen regiertes Reich, das an die Stelle eines frühern skythischen in Sakastane getreten war und sich bis an das Indusgebiet ausdehnte (v. Gutschmid, Geschichte Irans, S. 134 f.).

Jedenfalls wohl wird man — mag nun die indoskythische Nana aus Elam, aus Babylonien, aus Syrien oder aus Armenien gekommen sein — an die Parther als Vermittler zu denken haben. Parthischer Einfluß zeigt sich in andern Erscheinungen auf den baktrisch-indischen Münzen unverkennbar (s. v. Sallet S. 49. 51. 140. 158. 167). Berührungen zwischen den Parthern in Iran und den Skythen fanden statt nach dem Einbruch der Skythen in Baktrien. Er erfolgte vor dem Jahr 128 v. Chr., das aus einer chinesischen Quelle festzustellen ist, wahrscheinlich um 140 v. Christo. Berührungen der Skythen mit den Parthern fanden ferner statt bei der Gründung eines skythischen Reiches in Sakastene, die ebenfalls vor 128 liegt (s. v. Gutschmid a. a. O., S. 71 f. 113 ff.), und setzten sich im ersten vorchristlichen Jahrhundert fort. Unter dem Arsaciden Volageses I, der etwa seit 53 v. Chr. König war, bestand in Ostiran und am Indus jenes von parthischen Königen regierte Reich (v. Gutschmid S. 129). Indisch-parthische Könige sind bis nach dem Jahr 78 n. Chr. bezeugt. Dies parthisch-indische Reich mußte den Skythen weichen, als sie aus Baktrien nach Indien vordrangen (v. Gutschmid S. 135 ff.).

Freilich betreffen diese durch etwa zwei Jahrhunderte sich hindurchziehenden Berührungen mit den Parthern wahrscheinlich verschiedene Skythenstämme. Aber bei irgendeiner derselben konnte auf direktem oder indirektem Wege durch parthische Vermittelung die Göttin Nanaia dem Skythenstamm der Kuschan zugeführt werden, dem die Turuschka-Dynastie angehörte.

Ebensowenig wie über den Weg, auf welchem die Nana zu den Indoskythen kam, sind wir unterrichtet über die Art, wie die Turuschka-Könige in so weitem Umfang mit zoroastrischen Gottheiten bekannt geworden sind. Die Aufnahme zoroastrischer Gottesnamen bei den Indoskythen erfolgte anscheinend erst zu einer spätern Zeit als die Übernahme der Nana. Zoroastrische Elemente machen sich in den Münzbildern, so viel ich sehe, erst seit Kaneschki geltend, während jene Münze mit dem Eukratides-Typus und dem Namen der Nanaia fraglos älter ist. Als Kaneschki König wurde, müssen nach den Münzfunden und andern Nachrichten die Skythen schon lange Zeit, wie es scheint etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr., in Baktrien seßhaft geworden sein. Deshalb wird wohl höchstens in einzelnen Fällen anzunehmen sein, daß die zoroastrischen Gottheiten der indoskythischen Münzen einer in Baktrien einheimischen zoroastrischen Religionsform entstammen. Es könnte dies sonst der Zeit nach zutreffend sein für die schon unter den Achämeniden in Baktrien verehrte Anahita. Im allgemeinen aber ist, so viel ich sehe, — und zwar ganz unabhängig von der Frage nach dem baktrischen oder nichtbaktrischen Ursprung der zoroastrischen Religion — nicht mit irgendwelcher Sicherheit zu erkennen, inwieweit schon vor der Sassanidenzeit die zoroastrische Religion in Baktrien zur Anerkennung gelangt war.

Zu dem Aufkommen zoroastrischer Vorstellungen bei den indischen Skythen gegen das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ist zu vergleichen die Beobachtung, daß sich bei den Parthern seit der Mitte dieses Jahrhunderts „Rückgang des Hellenismus" und ein „Erstarken der orientalischen Reaktion" in der Barbarisierung der griechischen Legenden auf den arsacidischen Drachmen und in dem Aufkommen von Legenden in Pehlewischrift neben dem Griechischen zeigt (s. v. Gutschmid S. 125). Da die Parther allem Anschein nach zoroastrische Religionsvorstellungen nach Armenien vermittelt haben, so scheint mir nichts im Wege zu stehen, sie auch für die indischen Skythen in der gleichen Vermittlerrolle thätig zu denken.

Will man die zoroastrischen Götternamen der Indoskythen weder in Baktrien vorgefunden noch durch die Parther vermittelt denken, so müßte man annehmen, daß sie direkt aus der Persis entlehnt seien, wo während der ganzen Arsacidenzeit einheimische Fürsten regierten, die sich nach ihren Münzen die Pflege der zoroastrischen Religion angelegen sein ließen (s. v. Gutschmid S. 156 ff.). Allein es ist nach den vorliegenden Nachrichten kaum anzunehmen, daß die Turuschka-Könige oder ihre Vorgänger mit der eigentlichen **Persis in Berührung getreten sind.**

Die meines Erachtens bestehende Wahrscheinlichkeit, daß die Parther den Skythen Zoroastrisches vermittelten, kann als Analogie zu Gunsten der Annahme sprechen, daß auch die Göttin Nana auf dem gleichen Wege zu den Indoskythen gekommen sei. Sollte aber die schon öfters erwähnte Münze mit dem Eukratides-Typus (deren Fundort ich nicht zu ermitteln vermag) einer Zeit angehören, ehe die Arsaciden mit den baktrisch-indischen Gegenden in Berührung getreten waren, so müßte man wohl annehmen, daß schon durch griechische Vermittelung die Göttin Nanaia-Nana in diese Gegenden gelangte. So weit ich darüber urteilen darf, giebt die Münze bei ihrem „barbarischen" Charakter zu dieser Annahme keine Veranlassung. Eukratides regierte seit etwa 175 v. Chr., und i. J. 140 werden die Baktrer zum letzten Mal als selbstständiges Volk genannt (s. v. Gutschmid S. 52). Die Münze ist also, sofern sie baktrisch ist, wahrscheinlich aus der Zeit nach 140.

Der Weg, auf welchem die Nanaia-Nana nach Indien gekommen ist, ist noch dunkel. Daß sie aber zuletzt dem Ursprung nach mit der babylonischen Nanâ zusammenhängt, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein. Es wäre doch ein sehr merkwürdiges Spiel des Zufalls, wenn in Babylonien oder Elam eine babylonische und vielleicht elamitische Göttin Nanâ oder Nanai, Nanaia, griechisch *Ναναία*, mit der Anahita verschmolzen wurde und vollständig unabhängig davon im Indusgebiet eine der Anahita mindestens ähnliche Göttin ebenfalls *Nava* und daneben auch, geradeso wie dort, *Navaia* genannt worden wäre. Bei den Berührungen in der Vorstellung der beiderseits mit dem gleichen Namen benannten Gottheiten (hier und dort: Mond und Löwe) wird die Identität des Namens auf sprachlichem und geschichtlichem Zusammenhang beruhen. Es wäre denkbar, daß auch das Prädikat **schao** „Königin", das die indoskythische Nana führt, zurückgeht auf die Bezeichnung der babylonischen Istar-Nanâ als „Herrin der Länder" (vgl. oben § 3 die Nanai als „die große Göttin der ganzen Erde").

6) Nana in Phrygien und Athen. Mit Hoffmann (S. 157) kann man Bedenken haben, ob sich auch nach Westen hin von Babylonien aus der Gottheitsname Nanâ ausgebreitet habe, ob nicht vielmehr der in Phrygien und im Piräus vorkommende Gottheitsname Nana eine nur zufällig an die babylonische Nanâ erinnernde Benennung einer Göttin als der „Frau" oder „Mutter" repräsentiere.

Nach Arnobius (**Adv. nat. V**, 6 S. 178 **ed.** Reifferscheid; zu dem Text s. Hoffmann S. 156 Anmkg. 1233) trug die Mutter des Attis den Namen Nana (vgl. V, 12 S. 185). Arnobius unterscheidet sie von der **Magna Mater**, d. i. der Kybele. An der Richtigkeit der Namensüberlieferung wird nicht mit de Lagarde (der in seinen Armenischen Studien, 1877, S. 190 **Nara** oder **Anara** „Granatapfel" korrigierte), zu zweifeln sein, da *Νάνας* und *Νάννας* als männlicher und weiblicher Eigenname häufig in phrygischen und andern kleinasiatischen Inschriften vorkommen (Hoffmann S. 157). Dafür, daß die phrygische Nana zu semitischen Kulten in Beziehung steht, spricht ihre Kombination mit dem Granatapfel. Nach der Erzählung bei Arnobius wird Nana schwanger von den Früchten des Granatbaums; er ist erwachsen aus dem Blute des Agdestis, der von Dionysos des männlichen Gliedes beraubt worden. Der in Asien heimische Granatbaum, der mit den vielen Kernen seiner Äpfel ein Bild der Fruchtbarkeit ist, scheint der Astarte heilig gewesen zu sein. Jedenfalls ist der Granatapfel in der Ornamentik des Salomonischen Tempels ein heiliges Zeichen (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte **II**, 1878, S. 207 ff.). Daß Pausanias, der die selbe Geschichte wie

Arnobius, aber ohne den Namen der Nana, erzählt, statt des Granatapfelbaums einen Mandelbaum nennt, beruht wohl nur auf einer Verwechselung (s. Studien II, S. 208 und dazu S. 291).

Es darf als sicher angesehen werden, daß mit der phrygischen Nana die *Ἄρτεμις Νανά* identisch ist, die in einer an unbekannter Stelle des Piräus gefundenen Inschrift genannt wird (s. Comparetti a. a. O., S. 38; Corp. Inscript. Attic., III, 1, n. 131). Der Name ist vollkommen gleichlautend, und wir wissen von phrygischem Kult im Piräus, nämlich von einem Metroon der Göttermutter, wohin wahrscheinlich auch diese Inschrift gehörte. Die Inschrift ist ein der „*Ἀρτέμιδι Νανᾶ*" gestiftetes Exvoto des Arios und der *K[λε]ω* aus römischer Zeit (vgl. dazu M. Clerc, Les métèques Athéniens, Paris 1893, S. 142 f.).

Für diese Nana in Phrygien und im Piräus besteht kein deutlich erkennbares Bindeglied, das sie mit der babylonischen Nanâ oder der syrischen Nanai oder auch der armenischen Nanēa zusammenhielte. Unmittelbar entspricht sie der babylonischen oder syrischen Göttin keinenfalls, da diese die Göttin des Venussterns ist, also mit der Artemis nichts gemein hat. Aber gerade die Bezeichnung *Ἄρτεμις Νανά* im Piräus legt einen Zusammenhang mit andern Kulten der Nana nahe. Es ist doch vielleicht nicht zufällig, daß sie im Piräus als Artemis bezeichnet wird und auf den indoskythischen Münzen als Mondgöttin erscheint. Dazu kommt weiter, daß die Göttin von Elam, die 2 Mak 1 mit der *Ναναία* gemeint zu sein scheint, bei Polybius (und Josephus, vgl. auch Strabo) als *Ἄρτεμις*, bei Hieronymus (Porphyrius, vgl. auch Plinius und vielleicht Granius Licinianus) als Diana bezeichnet wird (s. oben § 1). Das scheint darauf zu verweisen, daß die Göttin Nanâ mit einer Mondgöttin dauernd identifiziert worden ist. Auch die *Ἄρτεμις κυρία* in Inschriften aus Gerasa im Ostjordanland (Lucas, Repertorium der griechischen Inschriften aus Gerasa, in den Mt und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins 1901, S. 51 f.) geht vielleicht auf die Nanâ-Nanai zurück, mit deren Bezeichnung als „Herrin der Länder" (vgl. oben § 5 Ende) das Prädikat *κυρία* zusammenhängen könnte. Die Mondgöttin, welche mit der Nanâ identifiziert wurde, ist wahrscheinlich überall die von den Spätern als solche aufgefaßte persische Anahita. Mit ihr scheint die große Göttin von Elymais, wenn diese überhaupt einmal den Namen Nanâ trug, irgendwie verschmolzen worden zu sein. Auch die Nana der indoskythischen Münzen scheint Besonderheiten der Anahita aufzuweisen.

Die ursprünglich babylonische Nanâ hatte also in der Perserzeit, ehe sie nach Osten und nach Westen Wanderungen antrat, anscheinend Züge der Anahita angenommen. Der stereotype Charakter dieser Züge in lokal sehr weit auseinanderliegenden Erscheinungsformen der Nana spricht für deren Zusammenhang.

Sollte dieser wirklich bestehen, so ist allerdings auffallend, daß die mutmaßliche Nanâ von Elam, ebenso die baktrisch-indische Nana und die vom Piräus als Mondgöttin oder als „Artemis", also vermutlich als mit der Anahita verschmolzen, erscheinen, während dagegen die syrische Nanai mit dem Monde nicht kombiniert worden ist und die armenische Nanēa ausdrücklich von der Anahit unterschieden wird. Wie weit freilich auf armenischem Boden die bei Agathangelus bezeugte Unterscheidung wirklich aufrecht erhalten wurde, läßt sich nicht ersehen. Es ist denkbar, daß die Anahit-Artemis und die Nanea-Athene bei den Armeniern in lokal unterschiedenen Kulten verehrt wurden und daß trotzdem die Nanēa Züge der Anahita angenommen hatte. So ist es immerhin nicht unmöglich, daß die mit der Artemis-Nana im Piräus doch wohl identische phrygische Nana einen Weg über Armenien gekommen war. Andernfalls wäre an eine Vermittelung der iranisierten Göttin von Elam oder auch der von Erech nach Phrygien und Griechenland auf einem andern Wege ohne armenische Vermittelung zu denken. Die Namensform Nana, *Νανά* in Phrygien und im Piräus macht einen direkten Zusammenhang der so benannten Göttin mit der armenischen Nanēa oder Nane oder mit der syrischen Nanai nicht wahrscheinlich, sondern scheint unmittelbar auf die babylonische und vielleicht auch elamitische Namensform Nanâ zu verweisen.

Eine Verschmelzung der Nanâ mit der Anahita ist irgendwo sicher vollzogen worden (s. oben § 1). Daß dies gerade in Elam geschehen sei, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen, da die elymaische „Artemis" nicht zweifellos als die Nanâ zu bestimmen ist. Die Identifizierung der beiden Göttinnen läßt sich unter den Achämeniden oder Arsaciden auch auf babylonischem Boden eingetreten denken, sodaß von dort aus mit oder ohne armenische Vermittelung die Phryger und der Piräus die Artemis-Nana, d. h. vermutlich eine Nanâ-Anahita, erhalten haben könnten. An eine Zusammenschmelzung auf babylo-

nischem Boden kann um so eher gedacht werden als nach dem Zeugnis des Berossus bei Clemens Alexandrinus (Protrept. c. 5, 65 S. 57 ed. Potter; vgl. dazu oben § 5) Artaxerxes II ein Bild der Anaïtis zu Babylon aufstellte.

Das einzige Zeugnis dafür, daß die Göttin von Elymais Nanâ oder Nanai(a) hieß, bleibt die immerhin problematische Aussage von 2 Mak 1 über die „persische" Nanaia in Kombination mit dem keilschriftlichen Bericht Asurbanipals. Die sicher bezeugte Reihenfolge der *Ἄρτεμις Νανα* im Piräus, der Nana bei den Phrygern, der Nanëa bei den Armeniern, der Nanai bei den Syrern und der *Ναναια-Νανα* bei den Indoskythen hängt, wie mir zuletzt doch unverkennbar zu sein scheint, in ihrer Gesamtheit zusammen mit der babylonischen Nanâ und stellt einen Beleg für weite Ausbreitung einer babylonischen Gottheit dar, welchem sich andere analoge so leicht nicht an die Seite stellen lassen.

Wolf Baudissin.

Nantes, Edikt von. — Der Text des Edikts z. B. bei Aguesse (s. unten) Bd IV S. 601 ff. Briefe und Akten in Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay, Bd 6 ff. Paris 1824. (Benoist) Histoire de l'édit de Nantes, 5 Bde, Delft 1693–95; G. v. Polenz, Geschichte des französ. Calvinismus, 3. Bd, Gotha 1864, S. 772 ff.; L. v. Ranke, Französische Geschichte, 2. Bd, 2. Aufl. 1857, S. 42 ff.; L. Aguesse, Histoire de l'établissement du Protestantisme en France, 4. Bd, Paris 1886, S. 557 ff.; vgl. den Art. Du Plessis Bd V S. 80.

Bei keiner der romanischen Nationen fand die Reformation so viel Empfänglichkeit, wie bei den Franzosen. Es gab bald keine Provinz und kaum eine größere Stadt, wo sich nicht kleine evangelische Gemeinden bildeten; 1559 schlossen sie sich zu der reformierten Kirche Frankreichs zusammen, s. den A. Französ. Glaubensbekenntnis Bd VI S. 230. Aber unendlich schwer wurde es dieser Kirche der Minorität gemacht, die Anerkennung ihres Existenzrechtes der katholischen Majorität abzuringen. Es bedurfte Jahrzehnte langer Bürgerkriege, um Schritt für Schritt Boden zu gewinnen: endlich 1589, als die französische Krone an den Führer der Hugenotten, Heinrich von Navarra, überging, schien jede weitere Gefahr überwunden. Da stellte der Übertritt Heinrichs zur katholischen Kirche 1593 alles von neuem in Frage.

Heinrichs Abfall von der reformierten Kirche war nicht durch religiöse Motive bedingt. So gewiß er nur deshalb möglich war, weil die Religion im Leben dieses Fürsten niemals das beherrschende Moment gewesen ist, so gewiß ist er ausschließlich durch politische Erwägungen herbeigeführt worden. „Es ist, sagt Ranke I S. 568, nicht die ganze Wahrheit, aber es ist etwas Wahres daran, wenn Heinrich seinen Freunden erklärte, er bringe seine Überzeugung seiner Pflicht zum Opfer." Er glaubte, daß die Beruhigung Frankreichs, die Wiederherstellung des politischen Gleichgewichts in Europa ohne seinen Übertritt zum Katholicismus ihm nicht gelingen werde. Deshalb waren die Befürchtungen, welche die Hugenotten an den Abfall des Königs knüpften, grundlos. Er würde den Zweck, den er bei seinem Übertritt im Auge hatte, verfehlt haben, wenn er sich zum Werkzeug der katholischen Verfolgungssucht gegen den Protestantismus hergegeben hätte. Wie seine politische Überzeugung den Übertritt zum Katholicismus forderte, so forderte sie auch, daß er der reformierten Kirche eine sichere Existenz im Staate verschaffe.

Im September 1593 versammelten sich die Deputierten der reformierten Kirchen zu Mantes; sie erneuerten mit der Genehmigung des Königs die Union ihrer Kirchen und schwuren zu leben und zu sterben in der Verteidigung ihres Glaubens. Im nächsten Jahre hielten sie ihre Synode in Montauban. Dort beschloß man den Zusammentritt einer politischen Versammlung aus allen Provinzen, um die Interessen der reformierten Kirchen zu vertreten. Sie fand noch im gleichen Jahr zu Sainte Foy statt. Bisher war Heinrich IV. der Protektor der Hugenotten gewesen. Die Versammlung von Sainte Foy erklärte, daß er nach seinem Abfall vom reformierten Glauben diese Stellung nicht behalten könne. Deshalb gaben sich die Reformierten eine Verfassung, die sie in den Stand setzte, ihre Rechte selbst zu verteidigen. Es ward ein allgemeiner Rat eingesetzt, welchem alle Autorität in Religionssachen zukommen und unter dessen Oberaufsicht alle Provinzen stehen sollten. Er bestand aus zehn Mitgliedern, je eines für jede Provinz: vier Adelige, vier aus dem dritten Stande und zwei Geistliche. Ferner wurden Provinzialräte ernannt, aus fünf bis sieben Mitgliedern bestehend, deren einer wenigstens ein Geistlicher sein sollte. Diese Organisation leistete große Dienste; sie zeigte die Macht der Hugenotten ihren Feinden und bildete ein festes Band um alle Kirchen. Der König war nicht ohne Bedenken, legte ihr aber schließlich kein Hindernis in den Weg.

Die nächste Versammlung wurde 1595 in Saumur gehalten. Sie forderte vergeblich Freiheit des reformierten Kultus im Königreich. Erst der Versammlung, die im Jahre 1596 zu Loudun stattfand, gelang es durch Geduld und Festigkeit, die protestantische Sache einem glücklichen Ausgang entgegen zu führen. Die Schwierigkeiten waren sehr groß. Von allen Seiten her wurde der König bestürmt, von den Liguisten, deren Gehorsam nur auf Kosten der Rechte der Protestanten hatte erkauft werden können, von der Friedenspartei, die vor allem daran hielt, daß man mit Rom in guten Verhältnissen lebte, von den Reformierten, die nicht gesonnen waren, von ihren Forderungen abzustehen, und ihn unaufhörlich durch Gesandte und Bittschriften bedrängten. Aber die Reformierten gaben nicht nach, bis ihren Forderungen genug geschah. Sie sandten eine Deputation an den König und beschlossen, sich nicht aufzulösen, ehe nicht ein endgiltiger Bescheid erfolgt sei, der die Ruhe der reformierten Kirchen sichere.

Während die Versammlung seine Antwort erwartete, bemühte sich Du Plessis Mornay ihn dazu zu bestimmen, daß er, das einzige Mittel ergreifend, welches aus dieser unerträglichen Lage führen konnte, einige friedlich gesinnte Katholiken als Gesandte nach Loudun schicken möge. Da diese zögerten, wollte die Versammlung die Gemeinden bewaffnen und sich in Verteidigungszustand setzen. Es brauchte nicht weniger als die Weisheit und das Ansehen Mornays, um „ihr den Weg zu zeigen, der sie dem gewünschten Ziele entgegenführen könnte, ohne zum Äußersten zu kommen", nämlich um sie zu bewegen, die Ankunft der königlichen Gesandten zu erwarten. Diese trafen endlich in Loudun ein; es waren die Räte de Vic und Calignon, der eine katholisch, der andere reformiert (Mornay VI, 507). Obwohl die Vorschläge, die sie mitbrachten, nicht geeignet waren, die Reformierten zu befriedigen, fing man dennoch an, zu unterhandeln. Da aber Heinrich IV. nicht gesonnen war, nachzugeben, und da andererseits die Reformierten in nichts von ihren Forderungen abstehen wollten, so schien es, als ob diese Angelegenheiten nie könnten beigelegt werden. Und doch würde der König bei einer baldigen Beendigung der Sache seinen Vorteil gefunden haben. „Wenn der König," schreibt Mornay, „verhindern will, daß die Versammlung einen seinem Interesse nachteiligen Entschluß fasse, ist es hohe Zeit, ihre Lage zu ordnen ... Sie streben nicht nach dem Besitze des Staates, noch nach einem Teile desselben; für sie ist die Religion Ursache und nicht bloßer Vorwand; sie verfolgen keine abenteuerlichen Zwecke, sie begehren nur, was jedem Menschen natürlich ist, die Sicherheit für sich selbst und die Erhaltung des Staates." Man suchte sie zu beschwichtigen, indem man den Reformierten die Ausführung des Edikts vom Jahre 1577 zusagte. Allein das genügte der Versammlung nicht. Nach Vendôme versetzt, um dem Hofe näher zu sein, empfand die Versammlung bald dessen nachteiligen Einfluß und beeilte sich daher, sich nach Saumur zurückzuziehen. Die Unterhandlungen dauerten fort, als die Nachricht von der Einnahme von Amiens durch die Spanier eintraf. Die adeligen Führer der Hugenotten, die Herzoge von Bouillon und Latrémouille wollten, die Gelegenheit benützend, nach den Waffen greifen, um dem König das Edikt zu entreißen, welches er verweigerte. Aber die Deputierten wiesen diese Anschläge zurück. „Ihr einziger Wunsch," schrieb Mornay an den König, „ist, daß man sie als Christen, Franzosen und treue Unterthanen ansehen und behandeln möge; übrigens sind sie bereit, zur Verteidigung des Staates, das Teuerste, was sie besitzen, zu den Füßen Ihrer Majestät niederzulegen". Die Versammlung bezweckte einfach die Gewissensfreiheit; sie vertrat nicht eine Partei, sondern eine Kirche, das wußte sie, und darum wollte sie gegen den König keinen Krieg anfangen; aber auch nicht für ihn, so lange ihre religiösen Rechte nicht anerkannt waren. „Mit tiefem Bedauern sehen wir," so schrieb sie an Heinrich, „daß wir Euch gegen den alten Feind dieses Reiches mit unserem Leben nicht beistehen können; ... was wir begehren, betrifft durchaus unentbehrliche Dinge: die Religion, ohne welche Christen nicht wohl leben können, die Gerechtigkeit, ohne welche es den Menschen überhaupt nicht möglich ist, zu bestehen" (Mornay VII, 189). Mornay billigte dieses Verhalten, denn er wußte, daß, wenn sie nachgäben, es nur nachteilige Folgen für sie haben würde. Er war aber der Meinung, daß jede Partei von ihren Forderungen etwas nachgeben solle, damit man sich desto eher vereinbaren könne. Der König, der anfangs aufgebracht war, zeigte sich nachgiebiger, als ihn Mornay überzeugte, daß es billig wäre, „etwas mehr zu thun" (Mornay VII, 191), und ihn bat, „seinen Abgeordneten gehörige Vollmacht zu geben, um die gerechten Forderungen der Reformierten zu befriedigen" (Mornay VII, 298). Die Gemüter beruhigten sich nach und nach und die Unterhandlungen konnten zwischen dem Lager vor Amiens und der zu Châtelleraut sich befindenden Versammlung fortgesetzt werden. Während der Dauer der Belagerung

wurden die Deputierten mehrmals durch Gerüchte über den Frieden mit Spanien in Besorgnis gesetzt. Sie wußten, daß derselbe nur auf ihre Kosten würde geschlossen werden; sie machten die königlichen Abgeordneten hierauf aufmerksam, sowie auch darauf, daß es dem König nur vorteilhaft wäre, wenn er sie befriedige, indem ihm dann ihre Hilfe zugesichert sei und sie die Beendigung des Krieges beschleunigen müsse. Aber Amiens wurde ohne sie erobert. Diese Begebenheit war entscheidend. Nun zeigte sich Philipp II. zum Frieden geneigt. Die Aussicht auf Frieden aber wirkte auch auf die Unterhandlungen zwischen dem König und den Hugenotten günstig. Gegen Ende des Jahres 1597 waren beide Parteien über die Hauptartikel eines Edikts einverstanden. Der Staatsrat machte wohl allerlei Schwierigkeiten, der König selbst wollte sich manche Privilegien vorbehalten, aber die Reformierten beharrten auf ihrem Begehren, und mittelst einiger Konzessionen erhielten sie endlich das so lange gewünschte Edikt. Als Heinrich IV. auf seinem Zuge nach der Bretagne in Tours ankam, empfing er daselbst die Gesandten der Versammlung. Am 2. Mai 1598, an demselben Tage, wo der Friede in Vervins geschlossen wurde, unterzeichnete er dann das Edikt in Nantes.

Das Edikt von Nantes bewilligt den Reformierten nicht viel mehr als die vorhergehenden; die Stellung, die sie durch dasselbe erhalten, ist von der der Katholiken immer noch sehr verschieden. Die Zahl und die Gewalt geben dem Rechte voran, und die, welche die Mehrheit und die Macht nicht für sich haben, sind nur im Interesse des öffentlichen Friedens geduldet. Man wird nicht erwarten, daß das Edikt die Kultusfreiheit zugestehe, die Reformierten hofften es auch nicht; sie freuten sich schon, „daß die Religion freier sein und daß in den Gerichten einige Gerechtigkeit herrschen würde.“ Sie erhalten kaum die Gewissensfreiheit. Diese ohne die Kultusfreiheit ist aber nur ein scheinbarer Gewinn, besonders wenn dazu noch die bürgerlichen und politischen Rechte nicht dieselben sind für alle. Nach dem Edikt ist es den Reformierten erlaubt, im ganzen Reiche zu leben und zu wohnen, ohne daß man sie zu irgend etwas bewegen oder zwingen könne, das gegen ihr Gewissen wäre, und ohne daß man sie wegen ihrer Religion anfechten dürfe in denjenigen Orten, wo sie sich niederlassen werden. Es ist beiden Parteien verboten, sich gegenseitig ihre Kinder zu rauben; die von protestantischen Geistlichen getauften Kinder dürfen nicht wieder getauft werden. Dies scheint eine vollständige Freiheit zu sein; allein sie ist beschränkt durch die Privilegien, welche der katholischen Religion zuerkannt werden, und durch den Mangel der Kultusfreiheit. Der katholische Gottesdienst ist im ganzen Reiche wieder hergestellt, die Kirchen und die Güter werden der Geistlichkeit zurückgegeben; die Reformierten sind verpflichtet, den Priestern den Zehnten zu entrichten, die Fest- und Fasttage zu beobachten, während der Fasten kein Fleisch zu verkaufen, sich den römischen Ehegesetzen zu unterwerfen. Die öffentliche Ausübung ihres Gottesdienstes ist ihnen bloß in gewissen durch das Edikt bestimmten Ortschaften gestattet. Es ist allen Adeligen, welche die hohe Gerichtsbarkeit besitzen, erlaubt, in ihren Schlössern Gottesdienst zu halten, ebensowohl für sich und ihre Familien als für ihre Untertanen und alle, die daran teilnehmen wollen. Den Übrigen wird derselbe nur für sich und ihre Familien bewilligt; es dürfen jedoch bis 30 Personen beiwohnen. In den Orten, die sich unter der Gerichtsbarkeit eines katholischen Herrn befinden, ist dessen Erlaubnis notwendig. Der Gottesdienst ist ferner gestattet in allen Orten, wo er in den Jahren 1596 und 1597 bis Ende August ausgeübt ward. Er wird erlaubt oder hergestellt in allen Orten, wo er stattfand oder stattfinden sollte gemäß dem Edikte von 1577, den geheimen Artikeln und den Konferenzen von Nérac und Fleix, es sei denn, daß die Ortschaften im Besitz von katholischen Herren seien. Er ist ferner in jedem Gerichtsbezirke (Bailliage, Sénéchaussée, Gouvernemens tenans lieu de bailliage) in einer Vorstadt, einem Flecken oder einem Dorfe gewährt. Er ist verboten in Paris und in einem Umkreise von fünf Stunden, in den königlichen Armeen, ausgenommen in den Quartieren der reformierten Heerführer. Es ist den Reformierten erlaubt, Kirchen zu bauen und die, welche ihnen während des Krieges waren entrissen worden, wieder in Besitz zu nehmen. In allen Ortschaften, wo der öffentliche Gottesdienst ausgeübt wird, ist erlaubt, Bücher zu drucken und zu verkaufen. Ohne Unterschied der Religion sind die Schulen, Universitäten, Spitaler allen geöffnet, und werden unter alle die öffentlichen Almosen ausgeteilt.

Die Artikel, gegen welche der Rat des Königs am meisten Schwierigkeiten erhob, sind die, welche sich auf die Ämter und die sogenannten halbgeteilten Kammern (Chambres mi-parties) beziehen. Heinrich IV. setzte es durch, daß alle Beamtenstellen den Reformierten zugänglich wären. Was die Gerechtigkeitspflege anbelangt, erhielten die

endlich, was mehrere Edikte schon bewilligt hatten, was aber nie war ausgeführt worden, ausgenommen in zwei Parlamenten seit Heinrichs IV. Regierung; nämlich in Paris wurde eine Kammer des Edikts (Chambre de l'Edit) niedergesetzt, welche über die Prozesse der in den Ressorts der Parlamente von Paris, der Normandie und der Bretagne lebenden Reformierten entscheiden sollte; von ihren 16 Mitgliedern sollten 6 Protestanten sein. In den Parlamenten von Bordeaux, Toulouse, Grenoble, Dauphiné wurden halbgeteilte Kammern angeordnet mit zwei Präsidenten, wovon ein Reformierter, und 12 Räten, wovon 6 Reformierte. Der Auftrag dieser Kammern war, über die Sicherheit der Orte zu wachen, wo sie ihren Sitz hatten; sie urteilten über alle Prozesse, welche zwischen beiden Religionen stattfinden konnten; man durfte bis sechs ihrer Mitglieder refusieren.

Das Edikt hebt die Provinzial- und Generalräte auf, welche die Versammlung von Ste Foy eingesetzt hatte. Es verbietet, politische Versammlungen ohne die Einwilligung des Königs zu veranstalten, Einverständnisse zu unterhalten sei es mit dem Auslande, oder im Innern, zu den Waffen zu rufen oder Festungswerke zu errichten. Alle Entscheidungen der Gerichte und Dekrete der Könige, welche seit Heinrichs II. Tode gegen die Reformierten erlassen worden waren, sind aufgehoben. Die Kinder der flüchtigen Reformierten, die in oder außerhalb des Landes geboren wurden, sind als Franzosen anerkannt. Alle Familien treten in ihre Rechte, Ehren und Güter wieder ein. Endlich werden alle Rechnungen der politischen Versammlungen, seit der von Mantes, in der Rechnungskammer von Paris einregistriert, alle Ungesetzlichkeiten, deren sich die Versammlungen schuldig gemacht haben können, sind vergessen.

Dem Edikte sind 56 den Reformierten günstige geheime Artikel beigefügt. Es werden ihnen darin außer denen des Edikts noch mehrere Orte für den öffentlichen Gottesdienst zuerkannt. Für die Bestimmung all dieser Ortschaften werden königliche Kommissarien angestellt, welche zwischen zwei oder drei von den Reformierten vorgeschlagenen Orten wählen sollen. Da die Verträge mit den Liguisten alle zum Vorteil der Katholiken geschlossen worden waren und dadurch viele Reformierte der Wohltaten des allgemeinen Friedens beraubt wurden, bestimmen die geheimen Artikel eine gewisse Anzahl von Orten, wo diese Verträge nicht anwendbar sein sollen. Der auf die Beamtenstellen bezügliche Artikel des Edikts soll überall ohne Ausnahme ausgeführt werden. Diejenigen Verträge, welche nur provisorisch und bis auf weitere Verordnung gültig waren, sind aufgehoben; diejenigen dagegen, welche für eine bestimmte Zeit geschlossen waren, sollen nach Verlauf dieser Zeit durch das Edikt von Nantes ersetzt werden. Die Reformierten haben das Recht, Konsistorien, Kolloquien, Provinzial- und allgemeine Synoden zu halten, Schulen zu eröffnen in den Städten, wo sie Kultusfreiheit besitzen, und Steuern zu erheben für den Unterhalt der Geistlichen, die Kosten der Synoden u. s. w.

Zu diesen Artikeln fügte Heinrich IV. zwei Brevets hinzu. Durch das eine bewilligte er den Reformierten 45000 Thaler für ihre Ausgaben, durch das andere bestimmte er, daß die Sicherheitsplätze, welche sie am Ende August 1597 inne hatten und in welchen sie Garnisonen unterhielten, während acht Jahren von ihnen unter seiner Oberherrschaft besetzt bleiben sollten. Für die Besoldung der Besatzungen giebt er ihnen 29000 Thaler; in der Dauphiné wurden ihnen 195000 Thaler bewilligt. Heinrich IV. behält sich vor, selbst die Plätze zu bestimmen, indem er dazu reformierte Kommissarien zu Rate zieht. Endlich erlaubt er, daß zehn Mitglieder der Versammlung von Châtellerault in Saumur bis zur Verifikation des Edikts durch das Pariser Parlament zurückbleiben, um dessen Ausführung zu beschleunigen.

Man ersieht aus dem letzten Artikel, daß man den Widerstand der Parlamente befürchtete. Und so geschah es auch. Im Jahre 1598 war noch lange nicht alles beendigt; es brauchte noch mehrere Jahre, bis nach mancherlei Schwierigkeiten das Edikt überall anerkannt war; das Parlament von Rouen verifizierte es sogar nach seiner Form und seinem Inhalt erst im Jahre 1609. Überdies war der Text des Ediktes, das von den Parlamenten einregistriert wurde, in mancher Hinsicht von dem des ersten verschieden. Bis zur Zeit, wo Heinrich es unterzeichnete, waren es die Reformierten, die durch ihre Beharrlichkeit und ihre drohende Haltung gewissermaßen ihn dazu zwangen oder wenigstens den Widerspruch der Katholiken nicht aufkommen ließen. Von da an aber und bis zur Verifizierung durch die Parlamente war es besonders der König, der mit seiner Gewalt einschritt, um den Widerstand der Gerichtshöfe und der Geistlichkeit zu brechen. Heinrich IV., da er endlich in seinem Lande von allen anerkannter Herr geworden, konnte nun auch seinen Willen durchsetzen, welchen er bei anderen Gelegenheiten nicht zu behaupten wußte. Es war vorauszusehen, daß die Parlamente und die Geistlichkeit mit dem Edikte würden

unzufrieden sein. Der Klerus hatte gegen jeden Artikel seine Einwendungen zu machen. Die Parlamente widersetzten sich besonders den halbgeteilten Kammern und der Zulassung zu den öffentlichen Ämtern, weil dadurch ihre Privilegien beeinträchtigt wurden. Das von Paris änderte das Edikt in mehreren Punkten: in die Chambre de l'édit sollte statt sechs reformierter Mitglieder nur eines zugelassen werden; die Sitze der Erzbischöfe und Bischöfe wurden von den Orten, wo der öffentliche Gottesdienst stattfinden sollte, ausgenommen; die Klausel, welche sich auf das Taufen der Kinder bezog, wurde gestrichen; den Reformierten wurde verboten, ohne die Einwilligung des Königs allgemeine Synoden zu halten. Außer diesen bedeutenden Veränderungen gab es noch andere minder wichtige und die sich weniger auf das Allgemeine bezogen. Nach diesen Änderungen kann Anquez (Histoire des assemblées politiques des Réformés de France, Paris 1859) allerdings das vom Parlament modifizierte Edikt als ein zweites ansehn. Die Verifizierung fand erst statt, als der König das Parlament dazu nötigte. Anstatt aber dessen Widerstand in einem Throngerichte (lit de justice) zu brechen, ließ er die ansehnlichsten Mitglieder der verschiedenen Kammern zu sich kommen und empfing sie ganz einfach im Hauskleide. Er erklärte ihnen, es sei sein fester Wille, daß das Edikt ohne Verzug angenommen werde; er erinnerte sie daran, daß er es sei, der den Staat wieder hergestellt, ihn mit dem Frieden beglückt, und daß er entschlossen sei, denselben zu erhalten; was er geschrieben, das wolle er auch ausführen. „Er wußte so durch Geduld und Überzeugung zu erlangen, was man anders dem Einfluß seiner Gegenwart hätte zuschreiben können". Die anderen Parlamente folgten bald dem von Paris. Es gab allerdings hie und da einigen Widerstand, allein der König setzte das Edikt überall durch, bald durch sein bloßes Wort, bald durch seine lettres de jussion. Zu den Deputierten des Gerichtshofes von Bordeaux sagte er: „Ich habe ein Edikt gemacht und will, daß es anerkannt werde". Zu denen von Toulouse: „Es ist sonderbar, daß ihr euern Starrsinn nicht ändern könnt ... Ich will, daß die von der reformierten Religion im Frieden in meinem Reiche leben, daß sie den Zutritt zu den Ämtern haben, nicht weil sie von der Religion sind, sondern weil sie meine und des Staates treue Diener gewesen". Mit der Verifizierung des Edikts war indessen noch nicht alles abgethan, es mußte auch ausgeführt werden. Letzteres kostete sowohl dem König als den Reformierten die meiste Mühe. Die 10 Deputierten waren bis Ende 1599 in Châtelleraut geblieben, trotz des Befehles, sich nach Saumur zu begeben, und nachdem das Edikt in Paris verifiziert wäre, sich zu trennen. Die Kirchen wollten sich mit dem Edikt, so wie es von den Parlamenten war angenommen worden, nicht begnügen; sie waren nicht gesonnen, etwas von dem nachzugeben, was ihnen der König zu Nantes bewilligt hatte. Für den Augenblick wollten sie wohl auf die Lage Heinrichs IV. Rücksicht nehmen, aber nichtsdestoweniger behaupteten sie ihre Rechte, in der Hoffnung, daß der König sie doch zuletzt zur Anerkennung bringen würde. Die Versammlung sandte Abgeordnete an den Hof, um dem König ihre Beschwerden vorzutragen; unter anderem bemerkte sie, daß ungeachtet des Ediktes die Kammern nicht in der festgesetzten Frist von sechs Monaten waren eingesetzt worden. Heinrich jedoch gab auf die meisten Klagen keinen Bescheid; nur in Bezug auf wenige Artikel gab er den Reformierten insgeheim einige Zusicherungen. Die Schwierigkeiten waren demnach nicht beseitigt. Unterdessen hatte man in einigen Gegenden angefangen, das Edikt einzuführen. Es wurden dazu vom König Kommissarien ernannt, je zwei für jede Provinz, ein katholischer und ein reformierter. Überhaupt war man zufrieden mit der Art, wie diese ihren schwierigen Auftrag erfüllten. Es gab im ganzen nur wenig bedeutendere Streitigkeiten, und wenn es den Kommissarien nicht gelang, die Parteien zu vereinbaren, appellierten dieselben an den König, welcher in den meisten Fällen zu Gunsten der Protestanten entschied. Da dies alles aber nur sehr langsam geschah, so hielten es die Deputierten nicht für ratsam, sich zu trennen. Sie verlegten ihre Versammlung nach Saumur, wo Mornay Statthalter war, „um leichter seines weisen und heilsamen Rates zu genießen". Von dort aus sandten sie Abgeordnete nach Paris, um darüber zu wachen, daß keine neuen Veränderungen mehr am Edikt vorgenommen würden, und um dessen Ausführung zu beschleunigen. Diese letzte Einrichtung mißfiel dem König, und da er die Versammlungen nur ungern sah, weil sie, wie er meinte, nur zu Unruhen Anlaß geben könnten, befahl er den Deputierten, sich zu trennen und zukünftig keine neuen Versammlungen zu halten. Die Reformierten widerstrebten so lange sie konnten; sie erlangten, daß sie sich in Ste Foy im Oktober 1601 versammeln durften, um sogenannte General-Deputierte zu ernennen, welche am Hofe residieren sollten; es wurden deren zwei gewählt, ein Adeliger und einer des dritten Standes. Diese Deputierten empfingen die Beschwerden der Provinzen und trugen sie dem Könige vor.

Schon im Jahre 1604 konnte Mornay an la Fontaine nach England schreiben: „Unsere Kirchen befinden sich, durch Gottes Gnade und unter der Wohltat der Edikte des Königs, in einer Lage, die sie nicht Lust haben zu verändern. Das Evangelium wird, nicht ohne Erfolg, frei gepredigt; man läßt uns Gerechtigkeit widerfahren; wir haben Orte, wo wir uns gegen den Sturm sicher stellen können; wenn Streitigkeiten entstehen, so hört man auf unsere Klagen, oft auch hilft man diesen ab. Wir könnten allerdings wünschen, daß der Gottesdienst an einigen Orten näher oder bequemer wäre, daß wir mehr Anteil hätten an den Ehren und Ämtern; vielleicht wäre es sogar dem Könige nützlich, sowie auch unseren ihm geleisteten Diensten angemessen. Allein dies alles ist bloß zu wünschen, nicht zu verlangen". **C. Schmidt** †.

Naogeorg s. Kirchmeyer Bd X S. 196 ff.

Naphthali s. d. A. Galiläa Bd VI S. 338, 5 ff.

Narde. — Vgl. Celsii hierobotan. II, 1 sq.; Oken, N. G. III, 2, S. 789; Lassen, Indische Altertumsk. I, S. 288 f., Riehms, Handwb.² S. 1072 (mit Abbildung); Löw, Aram. Pflanzennamen 316; Lenz, Botanik, 465 ff.

Narde, נֵרְדְּ, *νάρδος*, hieß ein im ganzen Altertum (**Polyb.** 31, 3, 2; **Horat. od.** 2, 11, 16; **Tibull.** 2, 2, 7; 3, 6, 4 u. ö.) und so auch bei den Hebräern HL 1, 12; 4, 13 f.) hochgeschätztes Aroma, von dem es mehrere bessere und geringere Arten gab. Das echte, ungemein kostbare (Plinius berechnet den Preis eines Pfundes der besten Art auf 100 und mehr Denare) Nardenöl (vgl. Mc 14, 5) wurde gewonnen und bereitet aus der Wurzel und dem unmittelbar über derselben sich erhebenden, haarigen Teile des Stengels einer im nördlichen und östlichen Indien, nach **Strabo** 16, 4, 25 auch in Südarabien und Gedrosien (15, 2, 3), auf Anhöhen und Ebenen wachsenden Pflanze, die zum Geschlechte der **Valeriana** gehört und daher im System mit ihrem bengalischen Namen **Val. Gâtâmânsi** (= Haargeflecht) bezeichnet wird. Sie kommt noch heute am Himalaya bis zu 14000′ über dem Meere vor und dient dem Moschustier zur Nahrung; man nennt sie auch **spica nardi** (von der Ähnlichkeit der Wurzeltriebe mit einer gegrannten Ähre) und **nardostachys gatamansi.** Schon ihre Blätter verbreiten einen angenehmen Geruch, vgl. **Strabo** 15, **p.** 695; **Plin. Hist. Nat.** 12, 25 sq.; **Dioscorid.** 1, 6 und die charakteristische Erzählung bei **Arrian. Alex.** 6, 22, 8, aus der sich ergiebt, daß eben die Phöniken es waren, durch welche dieses köstliche Produkt in den Handel des Westens — auch nach Palästina — kam. Die gewöhnliche Nardensalbe — man schätzt nach der indischen besonders die syrische, vorzüglich gut in Tarsus angefertigt, **Athen.** 15, **p.** 688, auch die assyrische und babylonische genannt, die gallische und kretensische — bestand übrigens in einer Mischung von Ölen vieler zum Teil ebenfalls zu den **Valerianis** gehörenden aromatischen Pflanzen (**Plin. H. N.** 13, 1, 15). Sie wurde gewöhnlich in kleinen Alabasterbüchschen bezogen (**Horat. od.** 4, 12, 17; **Athen.** 15, **p.** 686; Mc 14, 3) und in Riechfläschchen (**nardi ampulla, Petron. satyr.** 78) getragen. Nicht bloß als Salbe wurde sie benutzt, sondern man würzte damit auch den Wein (**Plaut. mil. glor.** 3, 2, 11; **Plin. Hist. Nat.** 14, 19, 5) und trank das Öl geradezu, **Athen. p.** 689. Daher wollten einige Ausleger den Ausdruck *νάρδος πιστική*, Mc 14, 3 erklären: „trinkbare Narde", was dann Bezeichnung einer besonders köstlichen Art sein müßte. Indessen verdient doch die gewöhnliche Erklärung durch „echte N.", eigentlich „glaubhafte" N., noch immer den Vorzug, da sie sich etymologisch leichter als die andere begründen läßt, bei solchen Kunstwörtern des Handels aber einige Kühnheit des Ausdrucks nicht verwundern darf. Mit solcher köstlichen Narde salbte Maria von Bethanien den Herrn sechs Tage vor dem Pascha, wie auf sein nahe bevorstehendes Begräbnis hin (Jo 12, 1 ff.), denn eben auch zur Bewahrung vor der Verwesung wurde dieses Öl angewandt (**evangel. inf. arab. c.** 5). Der Name „Narde" ist übrigens aus dem Sanskrit zu erklären, weist also schon auf die eigentliche Heimat der Pflanze hin; er soll bedeuten „duftgebend" (**nala-dâ**). (**Rüetschi** †) **Kittel.**

Narrenfest. — Du Cange editio nova, 1885, sub cervula 2, 277 f., Kalendae 4 481 ff., vetula 8, 297 f., abbas Cornardorum 1, 14; Du Tilliot, Memoires pour servir à l'histoire de la fête des Foux qui se faisoit autrefois, dans plusieurs églises, Lausanne et Génève 1741; Dürr, De episcopo puerorum vulgo vom Schul-Bischoff bei Ant. Schmidt, Thesaurus juris ecclesiastici, Bamberg 1744, Bd 3, S. 58–83. Zt. für Philos. und kath. Theologie,

Bonn 1850, NF 11, Heft 2, 161—180; Scheible, Das Kloster, 7. Bd, 25. Zelle, S. 26 ff.; Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie 2, S. 165 ff.; Anton Springer, Paris im dreizehnten Jahrhundert, Leipzig 1856, S. 66 ff.; Schneegans in Ztschr. für Kulturgesch. 1858, 3, S. 23 ff.; Wetzer-Welte, Kirchenlexikon 4, S. 1396 ff. DchA 1, S. 393 ff.; Alexander Tille, Die Geschichte der deutschen Weihnacht, Leipzig 1893, auch englisch 1899, S. 1 ff., 31 ff. (fehlerhaft, oberflächlich, schief, suffisant).

Das mittelalterliche Narrenfest, festum stultorum, fatuorum, follorum, fête des foux, oder besser die kirchlichen Narrenfeste sind ein kulturgeschichtlich überaus interessanter Beleg für die Festigkeit, mit der volkstümliche religiöse Feste auch nach völligem Untergange der zu Grunde liegenden religiösen Anschauung sich behaupten, denn die Gebräuche dieser Feste geben letzlich zurück auf altrömischen Festbrauch und altrömischen Volksglauben. Sie sind nichts anders als das altrömische Saturnalienfest in mittelalterlich-kirchlichem Gewande. — In altkirchlicher Zeit galt die Teilnahme an den Saturnalien für ebenso verpönt, wie die Teilnahme an anderen heidnischen Festen. Gleichwohl fehlte es schon um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts nicht an Christen, welche die Freuden dieses Festes nicht entbehren zu können glaubten (Tertullian de idololatria c. 14). Aber weitere Kreise der Christenheit beteiligten sich doch daran erst seit der großen Massenbekehrung im 4. Jahrhundert. Im Osten mußten schon Chrysostomus (Hom. in Kal. Opp. ed. Montfaucon I, 854 ff.) und Asterius von Amasea (Hom. 4 MSG 40, 215 ff.) gegen diese Unsitte auftreten, im Westen Augustin (Possidius indiculus c. 1 und Sermo 127, 128: Opp. 5, 1, p. 1311 ff.), Maximus von Turin (Hom. 16, MSL 57, 253 ff. identisch mit Pseudo-Ambrosius Sermo 7, Opp. Ambrosii ed. Maur. 8, 98 ff.), Petrus Chrysologus von Ravenna (Sermo 155 MSL 52, 607 ff.). Im Abendlande suchte man dem Unwesen dadurch zu steuern, daß man die Januarkalenden und hie und da auch die nächstfolgenden Tage zu kirchlichen Festtagen erklärte (vgl. die Predigt des Maximus), dann auch dadurch, daß man die Kalenden als Erinnerungstag an die Beschneidung Christi zum kirchlichen Feiertag erhob (vgl. c. 18 Tours 567, MG Concilia p. 126 f. und d. A. Neujahr). Vergebens! Das Volk ließ sich gerade dies derblustige Narrenfest nicht nehmen. Statt allmählich in Vergessenheit zu geraten, fand es im 6. und 7. Jahrhundert auch bei den christlichen Westgoten, den christlichen Franken, den christlichen Alemannen und, wie es scheint, sogar bei den christlichen Angelsachsen Eingang. Wie Cäsarius von Arles (Vita I, c. 55 SS rer. Merov. III, p. 479, Sermo 129, MSL 39, p. 2001 f., so mußten auch das Konzil von Auxerre (c. 573—603, c. 1, Concilia p. 179), Eligius von Noyon (Vita II, c. 16 SS rer. Merov. IV, p. 705 f.), Pirmin von Reichenau (Dicta c. 22 ed. Caspari, Kirchenhist. Anekdota I, S. 172), Egberht von York (vgl. Excarpsum c. 8 § 4, Haddan-Stubbs, Councils III, p. 424) gegen die Unsitte kämpfen, an den Kalenden des Januar in Hirschmasken, Tierfellen, Frauenkleidern aufzutreten und mächtige Trinkgelage abzuhalten. Im 8. und 9. Jahrhundert wurden daher die Saturnalien nicht nur in Rom (vgl. Bonifaz epist. 30 MG EE III, p. 301 und die Antwort des Papstes Zacharias ebenda nr. 31, p. 301 ff.), sondern auch im Frankenreiche noch überall vom Volke gefeiert (vgl. Chrodegang von Metz, regula, MSL 89, 1090, Burchard von Würzburg bei Panzer a. a. O. II, S. 165 f., Poenitentiale Halitgari, iudicium poenitentis 36, Schmitz, Bußbücher 2, S. 256 Regino de synodalibus causis I, c. 213 MSL 132, p. 231). Noch im 10. Jahrhundert sah sich Atto von Vercelli veranlaßt, dagegen zu predigen (Sermo 3, MSL 134, p. 43 und Capitulare c. 79, p. 835 f.), und noch zu Beginn des 11. Jahrhunderts glaubte Burchard von Worms, den dabei vorkommenden Ausschreitungen steuern zu müssen (Decretum XIX, c. 5 MSL 140, p. 965). Indes hat es doch den Anschein, als sei das Fest bei dem Volke damals allmählich in Vergessenheit geraten. Da hat der Klerus, der es so lange energisch bekämpft hatte, es vor diesem Schicksal bewahrt, indem er es zu einem spezifisch klerikalen Feste erhob. Schon frühe muß die Sitte aufgekommen sein, daß die einzelnen geistlichen Stände und Gruppen je einen bestimmten Tag nach Weihnachten als ihr Neujahrfest begingen: die Diakonen den Stephanstag (26. Dez.), die Priester den Johannestag (27. Dez.), die Knaben den Tag der unschuldigen Kindlein (28. Dez.), die Subdiakonen den Neujahrstag oder das Epiphanienfest oder den 11. Januar. Von diesen Festen sind das Fest der Kinder und das Fest der Subdiakonen in späterer Zeit besonders ausgebildet worden. Das Fest der Kinder entwickelte sich zu einem echten Kinderfest. Einer der Dom- oder Stiftsschüler wurde zum Kinderbischof (Apfelbischof) gewählt. Er hielt im bischöflichen Ornat das Offizium, wobei die übrigen Knaben in d[illegible] Ober-

stuhle sich setzten, während die Stiftsherren und Vikare in den niedrigsten Platz nahmen (so schon 1136 in Straßburg vgl. Grandidier, Essais sur la cathédrale de Strasbourg I, 72 und Schneegans a. a. O.). Kamen schon bei diesem Feste mancherlei Ausschreitungen vor, so waren dieselben bei den Festen der Priester, Diakonen und Subdiakonen bereits im 12. Jahrhundert die Regel. Das Fest der Subdiakonen nennt schon Johann Beleth (Diöcese Amiens) in seinem Rationale divinorum officiorum c. 72 MSL 202, p. 79, vgl. auch c. 120 ebd. p. 122 ff. um 1180 festum stultorum. Auch die Subdiakonen wählten bei dieser Gelegenheit einen Bischof, den sie mit Gesang und und Prozession in die Kirche geleiteten. Dort wurde derselbe mit dem bischöflichen Ornate bekleidet und hielt eine Messe. Die biblischen Lektionen wurden dabei cum farsia rezitiert, Beispiele bei Du Cange sub farsia. Auch trug man keine Bedenken durch schmutzige Lieder und Reden den Spaß zu erhöhen. Ja, es kam bisweilen sogar in der Kirche zu blutigen Schlägereien. Es gereicht der Kurie zu hoher Ehre, daß sie alsbald den Kampf gegen dies Unwesen aufnahm. Der päpstliche Legat Peter von Capua war der erste, der dagegen einschritt. Auf seinen Befehl unterdrückte das Pariser Domkapitel 1198 wenigstens die schlimmsten Mißbräuche (vgl. Cartulaire de Notre Dame de Paris I, p. 72—75 Collection des Cartulaires de France t. 4). Innocenz III. verbot dann 1210 grundsätzlich die Narrenfeste der Priester, Diakonen und Subdiakonen und Innocenz IV. setzte 1246 auf jedes Zuwiderhandeln gegen dieses Verbot die Strafe der Exkommunikation. Allein diese Verbote machten ebensowenig Eindruck, wie der Erlaß des Bischofs Peter von Paris vom Jahre 1208 und die Beschlüsse des Pariser Konzils von 1212 und des Rouener Konzils von 1214 (die Kanones sind identisch Teil 4 c. 16 Hefele 5, 871). Die Narrenfeste der Kleriker behaupteten sich, insbesondere das Narrenfest der Subdiakonen. Ja, im 14. Jahrhundert wurde das Ritual dieser Festlichkeiten hie und da genau aufgezeichnet, so z. B. 1365 in der Diöcese Viviers, vgl. den Auszug aus dem Caeremoniale Vivar bei Du Cange sub voce Kalendae. Es kam sogar vor, daß der Narrenbischof durch das geistliche Gericht „im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes“ genötigt wurde, seinen Wählern den üblichen Schmaus zu geben, vgl. die Gerichtsurkunde aus der Diöcese Viviers von 1406 ebend. Diese Konnivenz der kirchlichen Behörden trug natürlich nicht dazu bei, den Geist des Festes zu veredeln. Die Kleriker erschienen in der Kirche dazu Ende des 14. Jahrhunderts nicht bloß in Tiermasken, sondern auch als Weiber, Zuhälter, Gaukler verkleidet. Anstatt mit Weihrauch räucherten sie mit Blutwurst oder altem Stiefelleder. Statt der Responsorien sangen sie schmutzige Lieder. Statt der Hostie genossen sie am Altar fette Würste. Auch vergnügten sie sich während der kirchliche Feier mit Würfelspiel und führten zum Ergötzen der Zuschauer sehr unpassende Reigentänze auf. Fast noch schlimmer waren die Prozessionen, die sich an die kirchliche Feier anschlossen. Junge Leute produzierten sich dabei wohl im Adamskostüm und suchten den Pöbel durch unanständige Gebärden und Reden zu amüsieren! — Hatte einst die Kurie dergleichen Ausschreitungen zu steuern gesucht, so agitierte jetzt dagegen zuerst die Erbin ihres Einflusses im katholischen Europa, die Pariser Universität. Dann erließ das Basler Konzil am 9. Juni 1435 ein kategorisches Verbot (Sessio 21, c. 11 vgl. Hefele, Konziliengeschichte 7, S. 596 ff.). Als auch das nichts half, richtete die Pariser theologische Fakultät am 12. Mai 1444 eine Encyklika an sämtliche Bischöfe Frankreichs, in der sie schleunige Unterdrückung der klerikalen Narrenfeste forderte. Aber auch diese Encyklika hätte schwerlich etwas gefruchtet, hätte nicht König Karl VII. von Frankreich durch Verordnung vom 17. April 1445 die weltlichen Behörden angewiesen, diese Feste nicht mehr zu gestatten. So sind die klerikalen „Saturnalien“ — wenigstens in dem Lande, wo sie die größte Rolle spielten — schließlich durch die weltliche Obrigkeit abgeschafft worden.

Bei dem Feste des Kinderbischofs waren so schlimme Ausschreitungen nur vereinzelt vorgekommen. Darum wurde es auch im 13. Jahrhundert von den Päpsten nicht verboten und von den Bischöfen in der Regel gestattet. Nur das Konzil von Cognac (1260 c. 2 vgl. Hefele 6, S. 66) glaubte es ganz unterdrücken zu müssen. Meist aber begnügte man sich damit, es von den eingeschlichenen Mißbräuchen zu reinigen, so 1274 das Konzil von Salzburg (c. 17 Hefele 6, S. 170) und 1279 John Peckham, Erzbischof von Canterbury (Wilkens, Concilia II, p. 38). Das Konzil von Basel beschloß dann auch, dies Fest im Bereiche der ganzen abendländischen Kirche abzuschaffen. Aber dieser Beschluß fand nirgends Beachtung. Erst im 16. Jahrhundert wurde der „Kinderbischof“ auf den britischen Inseln, in Frankreich, in Spanien, in den protestantischen Gebieten Deutschlands verboten, vgl. Zt. f. Phil. u. kath. Theol. NF 11 a. a. O.

Aber hie und da z. B. in Köln hielt sich die Feier bis ins 17., ja vereinzelt, z. B. in Reims und Mainz, bis ins 18. Jahrhundert. Erst durch die französische Revolution ist dieser letzte Rest der mittelalterlichen Saturnalien auch in seinen letzten Zufluchtsstätten vernichtet worden. **H. Böhmer.**

Narthex s. d. A. Kirchenbau Bd X S. 782, 9 f.

Nasiräat. — J. G. Carpzov, Apparatus hist. crit. Antiquitatum s. Codicis (1748), p. 151 ff.; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (1777), III, 18 ff.; H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel³, II, 560 ff.; und Altertümer S. 113 ff.; J. L. Saalschütz, Archäologie der Hebr. (1855) I, 228 ff.; H. Vilmar, Die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes, ThStK 1864, S. 438 ff.; Köhler, B. Gesch. AT, I, 419 ff.; J. Grill, Ueber Ursprung und Bedeutung des Nasiräergelübdes JprTh 1880, S. 645 ff.; Oehler, Theol. des AT³, S. 473 ff. Vgl. überhaupt die Handbücher zur Alttest. Theol. von Schultz, Smend, Dillmann, und zur hebr. Archäologie von Keil, Nowack, Benzinger, sowie die Artt. „Nasiräer" im Realwb. von Winer, Schenkels Bibellexikon, Riehms Handwörterb. und Hamburger, Encyklopädie des Judentums I, S. 785 f.

Der Nasiräat ist in Israel eine altbergebrachte religiöse Weihe, welche, von Mann oder Weib freiwillig übernommen, gewisse Enthaltungen auferlegt, nämlich strengste Entsagung vom Genuß berauschenden Getränks, völlige Vermeidung der Berührung mit einem Toten und Beibehaltung des unverkürzten Haarwuchses. Der religiöse Charakter tritt schon darin hervor, daß Jahveh den Entschluß zu solchem Gelübde weckt (Am 2, 11) und daß der Nasir als Jahveh Geweihter gilt (נזיר ליי Nu 6, 2). Das Wort נָזִיר, Nasiräer, selber bedeutet nicht: gekrönt (durch sein volles Haar), sondern: durch Enthaltung abgesondert, geweiht, woraus sich die allgemeinere Bedeutung eines durch besondere Würde ausgezeichneten Gen 49, 26; Dt 33, 16 ableitet. Richtig erklärt daher der Talmud נְזִירוּת durch פְּרִישׁוּת, Absonderung; s. die Stellen bei Carpzov, Appar. S. 151 f. Solche Weihe und Enthaltung kommen teils als lebenslängliche vor, teils auf bestimmte Zeit, für welche man sich besonderem Umgang mit Gott weiht. Ersteres ist der Fall bei Simson und Samuel; ähnlich bei Johannes dem Täufer Lc 1, 15, wo aber vom Haarwuchs nicht die Rede. Diese Beispiele zeigen, daß schon die Eltern, vielleicht auf höhere Weisung, ein Kind vor seiner Geburt zu diesem Weihestand bestimmen konnten, wobei die Mutter bereits jene Enthaltungen auf sich zu nehmen hatte Ri 13, 4. — In der Mischna Sota 3, 8 wird freilich nur dem Vater, nicht der Mutter, gestattet, einen Sohn zum Nasir zu bestimmen. Auch der Talmud unterscheidet übrigens jene beiden Kategorien der lebenslänglichen und der temporären Nasiräer: נְזִירוּת עוֹלָם und נְזִירוּת יָמִים קְצוּבִים. Doch macht er noch einen Unterschied zwischen dem gewöhnlichen נזיר עולם und dem Simsons-Nasiräer Mischna Nasir 1, 2: Der letztere darf sein Haar niemals kürzen, der erstere dagegen die Last seines Haares erleichtern, wobei er drei Stücke Vieh als Opfer darbringen soll. Wenn er sich verunreinigt hat, soll er das gesetzliche Opfer Nu 6, 9 ff. bringen. Dagegen sei der Simsons-Nasiräer im Fall der Verunreinigung dazu nicht verpflichtet, weil Simson Ri 14, 8 f. keines gebracht hat.

Die besondere Art dieser Enthaltung und Weihe bedarf einer näheren Beleuchtung. Der Genuß des Weines ist sonst dem Israeliten erlaubt und findet sogar bei den gottesdienstlichen Mahlzeiten reichlich Platz. Vgl. schon 1 Sa 1, 13 ff. Im Nasiräat tritt uns eine strengere Anschauung entgegen, welche diesen Genuß gänzlich vermeidet. Wein und alles berauschende Getränk (שֵׁכָר in diesem allgemeinen Sinn) durfte der Geweihte nicht anrühren, auch nicht Essig aus Traubenwein oder gegohrenem Fruchtsaft, ja nicht einmal frische oder getrocknete Trauben kosten (Nu 6, 3). Durch diese Entsagung sollte er sich die volle Nüchternheit und Geisteskraft für den Dienst Jahvehs bewahren. Alle Lust, die den Menschen zum Umgang mit Gott unfähig oder desselben unwürdig machen könnte, soll gänzlich abgeschnitten sein. Zu vergleichen ist, daß auch die Priester während ihrer Dienstzeit sich des Weins zu enthalten haben Le 10, 9. Es spielt aber auch eine uralte puristische Auffassung der semitischen Nomaden herein, wonach der raffinierte Genuß von Wein u. dgl. wie andere Verfeinerungen, welche die Kultur gebracht hat, vom Übel ist. Von dieser Seite her ist die Abstinenz den Rechabitern Jer 35, den Nabatäern Diod. 19, 94 und den Anhängern Muhammeds zu einer religiösen Pflicht geworden. Die Verwandtschaft mit der Priesterregel hinwieder tritt auch darin zu Tage, daß der Nasir gleich dem Hohenpriester (Le 21, 11) die Berührung mit Toten schlechthin zu meiden, also auch an der Trauer um die nächsten Verwandten sich nicht zu beteiligen hatte. Die

6, 6 f. Er trägt eben den Heiligkeitscharakter an sich (6, 8). Mischna Nasir 7, 1 werden denn auch Hoherpriester und Nasir zusammengestellt und die Frage erörtert, welcher von beiden sich eher verunreinigen dürfe. Zur Verwandtschaft des Nasiräats mit dem Priestertum vgl. auch Philo, de victimis § 13; Maimonides, More Neboch. 3, 48. Einen besonderen Dienst am Heiligtum schloß das Gelübde des Nasir nicht in sich. Bei Samuel (1 Sa 1, 11) kam dieser Dienst als besonderes Gelöbnis hinzu; auch die am Heiligtum dienenden Weiber (Ex 38, 8; 1 Sa 2, 22) sind nicht als Nasiräerinnen bezeichnet. Simsons Beispiel zeigt den Nasir ohne derartige Verpflichtungen, weist allerdings auch einen merkwürdigen Kontrast auf zwischen der Weihe des Standes und der ganzen Lebenshaltung.

Die zweite Hauptregel neben der Enthaltung von berauschendem Getränk ist für den Nasir das ungeschorene Haupthaar. Dieses ist Jahveh geheiligt und darf nicht durch ein Schermesser entweiht werden. Analoge Vorstellungen anderer Völker zeigen, daß man im stetig wachsenden Haar eine göttliche Triebkraft wahrnahm; das Erzeugnis dieser göttlichen Lebenskraft soll nicht geschwächt und durch ein menschliches Werkzeug künstlich gemindert werden (vgl. als Analogie die Entweihung des Steines Ex 20, 25). Der volle Haarwuchs ist also das Zeichen der Weihe (נֵזֶר Ex 6, 7) auf dem Haupte des Nasir, bei Simson die Bedingung seiner Gotteskraft. Auch der im Sabbath- und Jobeljahr unbeschnitten wachsende Weinstock heißt Nasir Le 25, 5. 11. — Der temporäre Nasiräer hat sein Haar, so lange die Gelübdezeit dauert, wachsen zu lassen; beim Ausweihungsopfer aber es in die Flamme unter dem Friedensopfer zu werfen. Ist ihm aber während der Weihezeit eine mit dem Gelübde unvereinbare Verunreinigung begegnet, so hat er sein Haar zu scheren und die Weihezeit nochmals von vorn zu beginnen, nachdem er zur Sühnung gewisse Opfer, zwei Turtel oder junge Tauben, gebracht hat Nu 6, 9 ff. Mischna Themura 6, 4 schreibt vor, das Haar des Verunreinigten sei nicht zu verbrennen, sondern zu vergraben. Das Haupthaar wurde also, wenn im Heiligtum verbrannt, als eine Art Opfer angesehen, das vom eigenen Leibe Gott dargebracht wurde. Ähnliches begegnet oft bei verwandten und fernerstehenden Völkern. So dürfen die muslimischen Mekkapilger vom Augenblick, wo sie das Gelübde der Wallfahrt übernehmen, bis zur Ankunft am Ziel ihr Haar nicht scheren. Dort wird es ebenfalls an heiliger Stätte verbrannt. Siehe meine Allgem. Religionsgeschichte S. 370; über Haaropfer der Semiten im allgemeinen Robertson Smith, Religion of the Semites 1894, S. 328 ff.; Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums[2], 1897, S. 123 f. 143.

Das Gesetz Nu 6 beschäftigt sich nicht mit dem ganzen Brauch des Nasiräats, sondern regelt ihn nur, soweit er für die Kultusordnung in Betracht kommt; deshalb ist hier nur des temporären Gelübdes gedacht. Außer den oben erwähnten Bestimmungen für den Fall einer Verunreinigung wird hier namentlich (6, 13 ff.) das am Schluß der Weihezeit darzubringende Opferceremoniell angegeben. Sowohl ein Brand- als ein Sünd- und ein Friedens- oder Gemeinschaftsopfer (mit Webe) samt Zubehör sind dabei gefordert. Siehe über deren Bedeutung den A. Opfer. Nachher darf der Ausgeweihte wieder Wein trinken.

So bedeutet der Nasiräat eine völlige Hingabe in den Dienst des Herrn. Man beachte übrigens den Unterschied dieser altisraelitischen Askese von der sonst gewöhnlichen, die im heidnischen Indien auf die Spitze getrieben wurde, aber auch auf christlichem Boden (nicht ohne alle Berechtigung nach Aussprüchen Jesu über das Fasten und Stellen wie 1 Ko 9, 27) die übliche ist. Hier hat die Enthaltsamkeit den Zweck, den sinnlichen Leib zu dämpfen, damit der Geist übermächtig sei; dort soll sie im Gegenteil dazu dienen, dem Leibe die ungeschwächte Vollkraft zu erhalten für den Dienst Gottes.

Nachdem sich der Nasiräat durch die ganze Geschichte Israels hindurch erhalten hatte, fand er im nachexilischen Judentum, das zur Askese neigte, besonders reichliche Pflege, wobei freilich das äußerliche gesetzliche Thun den Meisten die Hauptsache schien. Man gelobte, zeitweilig sich dieser Enthaltung zu unterwerfen, besonders wenn man sich in Krankheit oder sonst in Not befand (Jos. Bell. Jud. 2, 15), eine Reise unternahm (Mischna Nasir 1, 6) u. dgl. Oft geschah das Gelübde auch in Unbesonnenheit, z. B. bei Beteuerungen („ich will Nasir sein, wenn . . ."), weshalb es eine ganze Kasuistik der Gesetzeslehrer darüber gab, welche Formeln wirklich bindend seien, welche nicht. S. M. Nasir 1 f. Besonnene Lehrer warnten vor unbesonnenen Gelübden dieser Art, so Simeon der Gerechte; siehe Jost, Geschichte des Judentums 1857 I, S. 171. Doch fehlte es auch nicht an solchen, die durch ihren ernsten Sinn und Wandel diesem Stand der

Nasiräer Ehre machten. Dahin gehören Gestalten wie Johannes der Täufer, Jakobus der Gerechte (Hegesipp bei Euseb. Kirchengesch. II, 23), bei welch letzterem noch weiter gehende Askese (Enthaltung von Fleisch) damit verbunden war. Eine besonders eifrige Nasiräerin war die jüdische Proselytin Helena, Königin von Adiabene. Siehe Hamburger, Enc. II, 373. — Philo nennt den Nasiräat ἡ μεγάλη εὐχή de ebriet. § 1.

Auch der Apostel Paulus hatte Beziehungen zu diesem Gelübde, was nicht befremden darf, da er den Juden ein Jude sein wollte und bei aller Betonung der Freiheit in Christo der Askese nicht durchaus abgeneigt war (1 Ko 9, 27). Zwar AG 18, 18 ist fraglich, ob die Worte „nachdem er in Kenchreä (sein Haupt) sich geschoren hatte; er hatte nämlich ein Gelübde“ auf Paulus gehen sollen oder auf Aquilas. Auch scheint es sich hier nicht um ein eigentliches Nasiräatsgelübde zu handeln, da die Haarschur nach dessen Vollendung am Heiligtum von Jerusalem hätte vor sich gehen müssen und auch bei einer Verunreinigung nach talmudischer Bestimmung wenigstens [illegible], d. h. im hl. Lande zu vollziehen gewesen wäre. Manche nehmen freilich an, man habe damals, wenn man im Ausland ein solches Gelübde übernahm, schon zum Anfang der Weihezeit das Haar geschoren. Allein dies läßt sich sonst nicht nachweisen und von einer späteren Vollendung ist nichts angedeutet. Es scheint sich also um eine andere Art von Gelübden zu handeln, die damals Übung sein mochten, und wozu wie der Nasiräat selbst, so auch in der griechischen Welt gepflogene Übungen anregen konnten. Vgl. Diod. Sic. 1, 18; Iliade 23, 141 ff. Dagegen AG 21, 23 ff. übernimmt Paulus für einige arme Judenchristen die nicht unbeträchtlichen Kosten des Ausweiheopfers, durch welches sie ihren Nasiräat beendigen sollten. Das war ein Liebeswerk, welches öfter vorkam. So erzählt Josephus (Ant. 19, 6, 1) vom König Agrippa, er habe vielen Nasiräern zum Vollzug ihres Gelübdes verholfen. Vgl. auch M. Nasir 2, 6. Dabei übernahm der Patron nicht selber das Gelübde, etwa auf 7 Tage, wie man AG 21, 27 verstanden hat. Dagegen zeigt jenes Beispiel Pauli, daß er dem Opfer beiwohnte, wozu gewisse Reinigungen notwendig waren. **v. Orelli.**

Nasmith, David s. Stadtmission.

Natalis (Noel), Alexander, gest. 1724. — Quétif und Echard, Scriptores ordin. Praed. II. S. 810 ff. — Hurter, Nomenclator Bd II S. 1136, 2. Aufl.

Natalis (Noel) Alexander, wurde am 19. Januar 1639 in Rouen von Eltern aus dem Mittelstande geboren. Früh in die Schule der Dominikaner seiner Vaterstadt geschickt, trat er am 9. Mai 1655 selbst in diesen Orden. Seine großen Talente blieben nicht unbemerkt; der Orden sandte ihn nach Paris, wo er im Konvent zu St. Jakob Philosophie und Theologie zuerst hörte, dann selbst lehrte. Von dem Orden veranlaßt, nahm er 1672 die Würde eines Licentiaten der Theologie an und wurde 1675 Doktor der Theologie. Seine Dissertation handelte von der Simonie und richtete sich gegen Launoy. In den von Colbert zur Ausbildung seines Sohnes (des nachherigen Erzbischofs von Rouen) veranstalteten theologischen Konferenzen, zu denen er zugezogen wurde, behandelte er kirchenhistorische Themata mit solcher Auszeichnung, daß ihn Colbert zur Behandlung der ganzen Kirchengeschichte aufforderte. So entstand sein großes kirchenhistorisches Werk, von dem 1677 der erste Band in Oktav zu Paris unter dem Titel: „Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca eiusdem insignia dissertationes historicae, criticae, dogmaticae“ erschien. Natalis Alexander arbeitete daran mit großem Eifer und einer staunenswerten Arbeitskraft. Schon 1686 erschien der letzte 24. Band, der bis zum Ende des Tridentiner Konzils reicht. Später fügte er noch die Geschichte des Alten Testaments in sechs Bänden hinzu. Das Werk, das zu den ausgezeichnetsten der gallikanischen Schule gehört, ist weniger eine fortlaufende Geschichtserzählung, als eine Reihe von Einzelabhandlungen über die wichtigsten Punkte der Kirchengeschichte. Zuerst giebt der Verfasser von jedem Jahrhundert eine Synopsis hist. eccl., dann folgen die Dissertationes, welche einen weit größeren Umfang einnehmen. Die Behandlung ist mehr dogmatisch-polemisch als historisch. Eine umfangreiche Panoplia adversus haereses, die dann auch auf die neueren Gegner Roms, namentlich die Reformierten, Rücksicht nimmt, fehlt nicht. Die Haltung ist freisinnig, gallikanisch. In den ersten Bänden konnte das weniger hervortreten; deshalb gefielen diese, in denen die ersten Jahrhunderte mit großer Gelehrsamkeit, aber kritiklos, im Interesse der römischen Kirche behandelt sind, in Rom, wohin Natalis Alexander sie sandte, sehr, und trugen dem Verfasser großes Lob ein. Ganz anders gestaltete sich das aber, als das Werk bis zum

Mittelalter fortschritt und hier die antipäpstliche Tendenz hervortrat. Natalis Alexander nahm hier oft Partei gegen die Päpste, namentlich gegen Gregor VII. Deshalb verbot Innocenz XI. durch ein Dekret vom 13. Juli 1681 bei Strafe der Exkommunikation, die Schriften des N. Alexander zu lesen. Natalis Alexander gab dem Urteile jedoch nicht nach, sondern verteidigte sich in einer 1699 in Folio erschienenen Ausgabe in angehängten Scholien gegen die religiosi censores und wies in einzelnen Punkten die faktische Richtigkeit seiner Angaben nach, in andern, daß die Urteile, welche man verworfen hatte, nicht seine, sondern die angesehener Kirchenlehrer und Zeitgenossen seien, die er nur aufgenommen habe. So hatte N. A. z. B. Gregor VII. mit den Worten charakterisiert: „virum ingenii vehementis et severae sanctimoniae". Diese waren beanstandet und N. A. antwortet darauf in den Scholien: „Hic Gregorii VII. character. Addidi: eruditionis exquisitae, studii in disciplinam ecclesiasticam incredibilis, animi intrepidi, quem sanctissimi et purissimi consilii virum B. Petrus Damiani ad Nicolaum II. scribens praedicat". Alia ad eiusdem commendationem congessi, ne eius effigiem ex parte tantum delineasse viderer. Namentlich hatte das Kapitel de politia ecclesiastica XI. et XII. seculi großen Anstand gefunden. Hier werden z. B. Aussprüche, wie: „Numquid ideo malum esse desiit, quia papa concessit?" verworfen, worauf N. A. einfach antwortet: „Ipsa S. Bernardi verba sunt, non mea". Dagegen veröffentlichte Roncaglia 1734 in Lucca eine Ausgabe mit Berichtigungen und gegen N. A. selbst gerichteten Dissertationen, und nun wurde das Werk durch Benedikt XIII. dem Index wieder entnommen. Außerdem existieren noch mehrere Ausgaben, Luccae 1749 sq. (durch den Erzbischof Mansi besorgt), Venet. 1778 sq. (durch einen Anonymus in zwei Bänden fortgeführt), Bingen 1784, 4°. Neben einzelnen kleineren historischen Schriften giebt es von N. A. auch Schriften dogmatischen (Hauptwerk: Theologia dogmatica et moralis, zuerst Paris 1693, dann 1703, 1743, 1768), und homiletischen (Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos) Inhalts. Endlich auch einen Kommentar über die vier Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments. N. A. wurde 1706 Provinzial seines Ordens. Schon durch die damit verbundenen Arbeiten seinen Studien entzogen, wurde er darin seit 1712 durch ein Augenleiden noch mehr gehindert. Er starb am 21. August 1724, 86 Jahre alt, im Jakobinerkloster zu Paris. Dr. **Uhlhorn** †.

Natalitia s. d. A. **Märtyrer** Bd XII S. 51,25.

Nathan (hebr. נָתָן, abgekürzt aus Nethanja, Jehonathan oder dergleichen) ist der Name eines bekannten und einflußreichen Propheten aus der Umgebung Davids. Wir besitzen über ihn drei längere Erzählungen, von deren Deutung hauptsächlich das Verständnis der Person Nathans und seiner Bedeutung abhängt: 2 Sa 7, 1 ff.; 2 Sa 12, 1 ff. und 1 Kg 1. Es empfiehlt sich von der letzteren Erzählung auszugehen. Gegen Ende des Lebens Davids tritt die Frage der Thronfolge für den Fall des Todes des Königs auf, Adonia, einer der Söhne Davids, betrachtet sich, auf Grund seines Geburtsvorrechtes, nach Absaloms Tode als den Erben des Thrones. Um sich den Thron zu sichern, sammelt er eine Partei um sich und hält sich Wagen und Trabanten. Ihm und seinen Aussichten stehen aber im Wege Bathseba, die Mutter Salomos, und der Prophet Nathan, ehemals des Prinzen Erzieher (2 Sa 12, 25). Sie wissen es unmittelbar vor Davids Tode dahin zu bringen, daß dieser plötzlich Salomo die Thronfolge zuspricht und ihn auch sofort als den neuen König proklamieren läßt. Als Mittel dazu dient die Erinnerung an ein Versprechen, das David vor Zeiten der Bathseba für ihren Sohn Salomo gemacht habe, sowie die Mitteilung an den König über ein von Adonia eben veranstaltetes Opferfest, bei dem Adonia bereits als König behandelt werde.

Für die richtige Würdigung dieser Erzählung und besonders der Rolle, welche Nathan in ihr spielt, ist die Frage von entscheidender Bedeutung: Hatte David eine solche Zusage wirklich gemacht oder haben Nathan und Bathseba sie etwa nur dem alterskranken Manne eingeredet? Ferner die andere: Hat Adonia das ihm zum Vorwurf Gemachte wirklich begangen oder ist auch dies nur Dichtung eines Intriguanten?

Man ist heute vielfach geneigt, beide Fragen zu Ungunsten Nathans zu beantworten. Damit ist dann natürlich auch über sein Charakterbild das Urteil gesprochen. Allein es liegen keinerlei entscheidende Gründe zu dieser ungünstigen Deutung des Sachverhaltes vor, worüber mein Kommentar zum Königsbuch zu 1 Kg 1, 9 u. 13 (S. 4 u. 6) zu vergleichen ist.

Die zweite Angelegenheit, in der Nathan nach der biblischen Erzählung eine entscheidende Rolle spielt, ist in 2 Sa 12, 1 ff. berichtet. David hat sich mit Bathseba, Urias Frau, vergangen und Uria ums Leben gebracht. Er ehelicht Bathseba und sie gebiert ihm einen Sohn. Jahve aber mißfiel Davids Thun (11, 27). Er schlägt das Kind mit Krankheit (12, 15). David sucht durch Fasten und Trauer Jahve zu erweichen. Auf die Nachricht von seinem Tode läßt er wider Erwarten von seiner Trauer ab und ist guter Dinge (12, 23). Zwischen 11, 27 und 12, 15 ist nun im heutigen Texte die bekannte Erzählung über Nathan zu lesen (12, 1 ff.), nach welcher der Prophet David eine Parabel vorträgt und, als David das Urteil über den Schuldigen gesprochen, mit den Worten „Du bist der Mann!" die Anwendung auf Davids eigenes Verhalten macht. Weil aber David Buße thut, wird ihm Jahves Vergebung — freilich auch der Tod des im Ehebruch gezeugten Kindes angekündigt (12, 14). Hier haben wir es augenscheinlich mit einer selbstständigen Erzählung zu thun, die in den Hauptbericht eingelegt ist. Der letztere ist, wie die obige Darstellung zeigt, in sich geschlossen; vor allem aber entspricht das Verhalten Davids vor und nach dem Tode des Kindes nicht dem, was man nach 11, 1 ff. 14 erwarten sollte. David faßt die Sache von der natürlichen, nicht von der ethischen Seite. Ist das Kind tot, so weiß er sich zu trösten, — nicht etwa weil nun seine Schuld gesühnt ist, sondern weil er doch nichts ändern kann. Vor und nach dem Tode des Kindes ist mit keinem Worte von seiner Schuld und der Einsicht, daß das, was über ihn kommt, ein Strafgericht Jahves sei, die Rede.

Es muß also angenommen werden, daß zwei Berichte über den Hergang umliefen, ein mehr profaner und ein prophetischer. Man wird bei der Tendenz unserer biblischen Berichterstatter und Redaktoren, das Religiöse in den Vordergrund zu stellen, im Prinzip geneigt sein, den Hauptbericht für den historischen und den anderen für spätere sagenhafte Zuthat zu erklären. Allein man wird gut thun, sich vor Ungerechtigkeit im Urteil zu hüten. Was wissen wir denn über die Auffassung und Denkweise, vor allem aber über die Parteistellung und Objektivität des Hauptberichterstatters? Wußte er um den Hergang mit Nathan? wenn er um ihn wußte, war er unparteiisch genug Davids Selbstdemütigung zu berichten? Ist es ferner wahrscheinlich, daß David, falls 12, 1 ff. historisch sind, jenes Gespräch mit Nathan sofort auch seiner ganzen Umgebung mitteilte und daß er beim Tod des Kindes vor ihr auf es Bezug nahm? Alle diese Fragen müßten erst erledigt werden, ehe man über die Geschichtlichkeit des Gesprächs mit Nathan ein rundes Nein aussprechen könnte.

Es kommt dazu, daß die oben gegebene Deutung von Nathans Verhalten bei Davids Lebensende nichts in sich schließt, was sein Auftreten hier unmöglich erscheinen ließe. Man sagt: hier sei er lediglich der Mund der Gottheit, dort ein in die Händel der Welt verwickeltes Glied einer Hofpartei (Nowack, Kommentar 191). Allein man bedenke, daß wir doch hier von ihm und seinem Verhalten nur einen einzelnen Zug erfahren; was der Verfasser sonst über ihn zu sagen wußte, bleibt uns unbekannt. Gesetzt aber, auch 2 Sa 7 stamme von demselben Autor, wäre es als ein Widerspruch zu bezeichnen, wenn ein Prophet, der zweimal seinem König als der „Mund Gottes" entgegengetreten ist, der dann zum Erzieher eines königlichen Prinzen bestellt wird, später für die Sicherung der Thronfolge seines Zöglings eintritt? Zudem darf angenommen werden, daß in 1 Kg 1 ebenfalls ein Prophetenwort Nathans zu lesen wäre, falls der Berichterstatter von 2 Sa 12, 1 ff. auch hier zum Worte zugelassen worden wäre. — Über die dritte Erzählung, 2 Sa 7, mag das Urteil aus dem Bisherigen entnommen werden. Sie steht 2 Sa 12, 1 ff. nahe und zeigt in der heutigen Gestalt manche Züge der deuteronomischen Redaktion.

Ziehen wir das Ergebnis, so können wir sagen: Nathan ist unter allen Umständen eine der einflußreichsten Personen an Davids Hofe, der Erzieher Salomos und der Förderer seiner Thronbesteigung, dem Salomo seine Dienste durch Berufung seiner Söhne in hohe Ämter gedankt haben mag (1 Kg 4, 5). Über sein Thun besitzen wir zwei Reihen von Berichten, von denen die eine rein profane, von prophetischen Einflüssen freie Zwecke verfolgt, während die andere aus prophetischen Kreisen, vielleicht in letzter Linie von Schülern Nathans, stammt und demgemäß dem spezifisch prophetischen Wirken Nathans größere Aufmerksamkeit zuwendet. Beide bieten naturgemäß, weil von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, eine verschiedenartige Betrachtungsweise dar. Es ist aber damit nicht gesagt, daß sie sich inhaltlich ausschließen. **Kittel.**

Naturgesetze. — Unter Gesetz im allgemeinen wird man zu verstehen haben die Regel, nach der etwas mit Notwendigkeit geschieht, oder nach der etwas geschehen soll,

gleichviel, ob es wirklich geschieht oder nicht. Das Sollen betrifft nicht das Geschehen in der Natur, sondern es bezieht sich auf die Geisteswelt, und so wird man zu unterscheiden haben zwischen Gesetzen der Natur, die wenigstens in der Regel als unverbrüchlich angesehen werden, und denen des Denkens, des Wollens, des Fühlens, oder den logischen, ethischen, juridischen, ästhetischen, die zwar auf den betreffenden Gebieten befehlen, aber keineswegs immer bestimmen, sondern häufig nicht befolgt werden. Es wird nicht selten falsch gedacht, unsittlich gehandelt, obgleich das logische, das moralische Gesetz anders befiehlt, dagegen statuiert man keine Ausnahme vom Gesetz der Schwere. Mit den Naturgesetzen haben es die beschreibenden und erklärenden Wissenschaften zu thun, mit den zuletzt erwähnten die sogenannten normativen. Die Naturgesetze kann man auch als die allgemeinen Formeln betrachten, nach denen das natürliche Geschehen vor sich geht, unter die man alles Einzelne unterordnet, als die allgemeinen Sätze, welche das Einzelne unter sich enthalten. Dies Allgemeine wird von dem menschlichen Geist in dem Einzelnen gefunden und hat als Allgemeines keine selbstständige Geltung, steht nicht über den einzelnen Geschehnissen, sondern existiert nur in diesen, wie der allgemeine logische Begriff sein Recht nur in den einzelnen Dingen hat, nicht wie Platon mit seinen Ideen wollte, eine von den einzelnen Gegenständen getrennte Existenz.

Wie weit gewisse Naturgesetze reichen, etwa das der mechanischen Kausalität, ob dieses auch das ganze organische Leben beherrsche, oder ob hier Teleologisches, das freilich dann auch unter der Form des Naturgesetzes betrachtet werden müßte, hineingreife, steht noch keineswegs fest. Namentlich ist es fraglich, wie weit die ganzen seelischen Vorgänge den sogenannten Naturgesetzen unterworfen sind, oder wie weit diese ihre eigenen Gesetze haben. Es läßt sich hierüber nichts Allgemeingiltiges sagen, weil die betreffenden sich einander entgegenstehenden Ansichten meistenteils zusammenhängen mit den Weltanschauungen ihrer Vertreter. Der Naturalist wird das physische Geschehen ganz in das Gebiet der Naturgesetze rücken, während der Dualist es diesen entziehen wird. Es herrschen hier Vorurteile, nicht Ergebnisse strenger Forschung. – Wie viel es Naturgesetze gebe, d. h. wie viel formuliert werden können, ist nicht zu bestimmen, da das Gebiet der Erfahrung, der wenigstens die meisten entnommen werden, ein äußerst mannigfaltiges, ja scheinbar endloses ist. Es ist zu weit gegangen, eine gewisse Anzahl von Gesetzen des Entstehens und Vergehens, wie der Entwickelung, überhaupt des Geschehens feststellen zu wollen, wie das neuerdings geschehen ist. Auch die Zahl der physikalischen Axiome genau anzugeben, erscheint schon gewagt. Scharf scheidet man neuerdings mehrfach zwischen dem Geschehen in der Geschichte und den Naturvorgängen, da man mit den Gesetzen und Methoden der Naturwissenschaft nun und nimmer der Gegenstände der Geschichte Herr werden könne. Auch habe es der Historiker mit der eigentlichen Wirklichkeit, d. h. dem Einzelnen zu thun, während der Naturforscher mit seinen Gesetzen nur in Abstraktionen denke. Auch dieser Streit der Meinungen ist noch nicht ausgeglichen, wird aber wohl mit der Anerkennung der Differenz der beiden Gebiete endigen. – Wie man auf dem Gebiet der Metaphysik der Neigung nicht zu widerstehen vermag, alles auf ein Grundprinzip zurückzuführen, wie die Männer der Naturwissenschaften bestrebt sind, die Anzahl der Elemente auf wenige, womöglich auf eins zu reduzieren, so hat sich auch das Bedürfnis gezeigt, die Zahl der Naturgesetze möglichst zu beschränken, ja alles Geschehen von einem Gesetz abhängig zu machen, also ein oberstes Gesetz anzunehmen. Es könnte dies nur einen Sinn haben, wenn man eine ganz allgemeine Form hinstellte, etwa das Gesetz der Kausalität, dem sich alles Vorgehen unterordnen muß, das dann auch weit über die Natur hinübergriffe, oder das der Entwickelung, Evolution – ein Begriff, der in der neueren Zeit eine besonders große Rolle spielt, es freilich immer, seitdem es eine Philosophie giebt, gethan hat, da alles Geschehen im weiteren Sinne Entwickelung ist. Es würde dies Gesetz, ebenso wie die Kausalität, nicht nur das natürliche Geschehen beherrschen, sondern auch alles Geistige, sowohl das individuelle als das soziale, wie es auch faktisch von seinem Hauptvertreter der neueren Zeit auf alle diese Gebiete übertragen worden ist. Man würde nur mit solchen allgemeinen Formeln oder Prinzipien wenig gewonnen haben, da eine Erklärung der Vorgänge durch sie nicht gegeben wird: in dem Begriff des Vorgangs, des Geschehens, liegt schon die Entwickelung, liegt schon die Kausalität. Es scheitert die Ableitung der einzelnen Gesetze aus einem solchen inhaltslosen Prinzip an der Mannigfaltigkeit der Erfahrung, ebenso wie es nicht gelingen konnte, die ganze Ontologie auf einen bloß formalen Satz zurückzuführen. Auch sogar aus dem Gesetz der Erhaltung der Energie, das schon inhaltsvoller zu sein scheint, lassen sich einzelne inhaltliche Naturgesetze nicht ableiten, wenngleich es sich überall realisiert.

Was die Geschichte der Naturgesetze betrifft, so reicht sie, wie sich denken läßt, tief in das Altertum zurück. Schon bei Anaximander, bei Heraklit, kann man in der ewigen Bewegung das Schema, die Form der Natur oder das allgemeinste Gesetz bemerken, etwas Ähnliches in der Verdichtung und Verdünnung bei Anaximenes. Bei Platon und Aristoteles wird von Gesetzen der Natur allerdings gesprochen, die Lehre von ihnen aber nicht ausgeführt. Woher diese Gesetze rühren, darüber finden wir wenigstens schon bei Anaxagoras eine Aufklärung: das Chaos, in dem alles zusammen war (ὁμοῦ πάντα), wurde von dem Geist, der von außen herankam, geordnet (διεκόσμησε πάντα). Hiermit waren die Gesetze von einem höheren Prinzip, das man das göttliche nennen kann, der Welt gegeben, die sich nach ihnen entwickelte, ohne daß von außen wieder eingegriffen zu werden brauchte, eine Art Deismus, wie wir ihn zu Beginn der neueren Philosophie bei Descartes und auch sonst finden. Der Demiurg spielt auch in der platonischen Kosmologie, die freilich nicht strenge Wissenschaft sein soll, eine Rolle. Stammten so bei dem Deismus, ebenso bei dem Theismus, die Naturgesetze von der Gottheit, so waren sie in dem Naturalismus, der die Welt ohne Gottheit zu begreifen sucht, von vornherein in der Welt, werden überhaupt nicht abgeleitet. So ist bei Demokrit die Bewegung ewig in der Welt; es ist zwar alles kausal bestimmt, aber diese Bestimmung oder dieses Gesetz rührt nicht von einem Urheber außerhalb der Welt her. So hat auch nach Spinoza die Natur, die bei ihm freilich gleich der Gottheit ist, die mathematischen Gesetze, nach denen sie begriffen werden muß, in sich, sie giebt sie sich gleichsam selbst. Gegenüber beiden Anschauungen von Gott als Gesetzgeber der Natur und von der Natur als ihrer eigenen Gesetzgeberin, brachte Kant eine ganz verschiedene auf und zeigte sich darin als der wahre Copernicus. Er lehrte, daß der Mensch, wie sein eigener Gesetzgeber auf praktischem Gebiete, so auch der Gesetzgeber der Natur sei, indem er in seinem Verstande die Begriffe, Regeln, Gesetze immanent habe, durch deren Anwendung überhaupt eine kontinuierliche Zusammenfassung der Wahrnehmungen möglich sei, oder Erfahrung und Wissenschaft, die sich auf Erfahrung gründe, zu stande komme. Die Darstellung dieses apriorischen Besitzes ist reine Naturwissenschaft im Gegensatz zur empirischen. Zu diesen apriorischen Gesetzen oder Grundsätzen des reinen Verstandes gehören bekanntlich als die wichtigsten die, daß jede Veränderung eine Ursache habe, und daß die Substanz verharre, und die Accidenzen wechseln. — Man wird über diese Annahme, daß der Mensch, besser das menschliche Bewußtsein, apriori in sich diese Sätze habe, verschieden urteilen können, da auch das Kausalgesetz z. B. möglicherweise auf Erfahrung beruht, aber so viel muß feststehen, daß die gewöhnlichen Naturgesetze, die zur Erklärung einzelner Erscheinungen dienen sollen, nur auf Grund der Erfahrung sich bilden können, obwohl das Transscendentale in ihnen enthalten sein mag.

Mit den Naturgesetzen, die hier besprochen worden sind und die Natur betreffen, sind nicht zu verwechseln die Gesetze, die von der Natur, speziell von der des Menschen selbst für sein Verhalten, vornehmlich für das sittliche, gegeben sein sollen im Gegensatz zu göttlichen Gesetzen oder Geboten oder zu solchen, die durch Willkür der Menschen (θέσις im Gegensatz zur φύσις) festgestellt sind; auf diese natürlichen Gesetze gründet sich dann die natürliche Sittlichkeit und das natürliche Recht, worüber hier aber nicht zu handeln ist. **M. Heinze.**

Natürliche Religion s. d. A. Deismus Bd IV S. 533, 7 ff.

Naudäus, Philippus, gest. den 7. März 1729. — Nouveau Dictonnaire Hist. et Crit. de Chaufepie Tom. III.; Firmin Didot frères, Nouvelle Biogr. générale, Tom. 37; Haag, La France prot.; Bibliotheca Brem. Cl. 2; D. H. Hering, Histor. Nachricht v. d. Ev. Ref. Kirche in Brandenburg und Preußen; derselbe, Beiträge II; J. A. Trinius, Freydenker Lexikon; Unschuldige Nachrichten 1708 und 1713; Al. Schweizer, Gesch. der Centraldogmen der ref. Kirche, 2. Bd.

Naudäus, eigentlich Naudé, Philipp, ist geboren den 28. Dezember 1651 zu Metz von bürgerlichen Eltern, denen die Mittel fehlten, ihren Sohn auf Schulen ausbilden zu lassen. Reichbegabt und voll Wissensdrang erlernte er für sich die alten klassischen Sprachen. In seinem zwölften Lebensjahre kam er an den weimarischen Hof nach Marksuhl, um den Prinzen als Page zu dienen. Hier erwarb er sich viele nützliche Kenntnisse und erlernte die deutsche Sprache. Die Versuche, denen er hier sich ausgesetzt fand, das reformierte Bekenntnis mit dem lutherischen zu vertauschen, nötigten ihn, die Unterscheidungslehren beider evangelischen Kirchen auf das gründlichste zu studieren und zu prüfen. Bei dieser

Arbeit wurde er in der reformierten Lehre fest gegründet und zugleich mit größter Lust an der Theologie erfüllt, deren Privatstudium er sich nunmehr mit einem eisernen Fleiße widmete. Nach einem vierjährigen Aufenthalte in Deutschland verlangte ihn sein Vater nach Metz zurück, wo er seine Studien, zu denen auch die Mathematik gehörte, fortsetzte und nachher wohl eine Stelle fand. Nach Aufhebung des Ediktes von Nantes floh er mit seiner Gattin und seinem gleichnamigen neun Monate alten Sohn in die deutsche Stadt Saarbrücken, von wo er nach Hanau sich wandte und daselbst zwei Jahre verblieb. Die wohlwollende Aufnahme, welche die französischen Flüchtlinge bei dem großen Kurfürsten gefunden, zog ihn hierauf nach Berlin. Noch im Unklaren, was er beginnen sollte, um sich mit den Seinigen den nötigen Unterhalt zu verschaffen, traf er den Mathematiker Langerfeld, welcher die Pagen am Hofe in seinem Fache unterrichtete. Dieser ermunterte ihn, Privatunterricht in der Mathematik zu erteilen. N. hatte mancherlei Bedenken, da er bislang noch nie unterrichtet hatte, willigte aber endlich ein, als ihm jener mehrere Schüler zuwies. 1687 wurde er Lehrer der Mathematik und Arithmetik am Joachimsthalischen Gymnasium und 1696, nach dem Tode Langerfelds, dessen Nachfolger am Hofe; nachdem er 1701 Mitglied der Societät der Wissenschaften geworden, wurde er 1701 Professor der Mathematik an der Akademie der Wissenschaften. Man hat von ihm einige mathematische Arbeiten und eine Geometrie in deutscher Sprache. Von unendlich größerem Werte sind aber seine theologischen Schriften, welche er herausgegeben hat. Dieselben verfolgen alle den einen Zweck: die Verteidigung der souveränen Gnade Gottes auf der Grundlage des Supralapsarismus gegen alle Angriffe universalistischer oder semipelagianischer Gegner. Selbst die der Askese dienenden Werke, wie **Méditations saintes sur la paix de l'âme**, Berlin 1690, sowie **Entrétiens solitaires**, Berlin 1717 sind in diesem Geiste verfaßt. Dabei ist alles in fließender Sprache und präcis dargestellt, logisch durchdacht, auch allgemein verständlich. Ein besonderes Interesse beanspruchen diese seine Schriften aber bis auf die Gegenwart für die Freunde der reformierten Theologie und Kirchengeschichte, weil sie diese im letzten Viertel des 17. und ersten Viertel des 18. Jahrhunderts lebendig illustrieren und zugleich in das Verständnis der reformierten Prädestinationslehre, mit Abweisung aller falschen Konsequenzen und Verdächtigungen, wie wenige, einführen. Der Umstand aber, daß ein Nichttheologe, der kein Dilettant ist, sondern ein theologisch wissenschaftlich durchgebildeter Mann, diese Schriften ohne alle Nebenabsichten, nur aus Liebe zur Sache und zur biblischen Wahrheit, geschrieben hat, hat von jeher bei dem unparteiischen Leser das Interesse an denselben noch mehr gesteigert. Auch ist nicht zu vergessen, daß N. auch durch die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms I. (1713), eines entschiedenen Gegners der Prädestinationslehre, nicht im geringsten sich in seiner Überzeugungstreue einschüchtern ließ, sondern nach wie vor, mit Mannesmut, unbekümmert um der Mächtigen Gunst oder Ungunst, seinen dogmatischen Bestrebungen getreu verblieb.

Die Reihe seiner apologetischen Schriften zu Gunsten des Supralapsarismus, den er als den allein folgerichtigen Prädestinationismus ansah, eröffnete N. mit seiner **Morale evangélique**, Berlin 1699, 2 Bde, gerichtet gegen die von der geoffenbarten Religion losgelöste natürliche Moral, welche den Ursprung des Übels in der Welt leugnet. **La souveraine Perfection de Dieu dans ses divers attributs**, Amsterdam 1708, 2 Bde, verteidigt mit Schärfe dieses supralapsarische System gegen alle Widersacher desselben, vornehmlich gegen den Philosophen Pierre Bayle und gegen den französischen Prediger Isaac Jaquelot zu Berlin, welcher mit den Waffen des Universalismus des ebengenannten Zweifel an der Wahrheit des Christentums, die in seinem **Dictionnaire historique et critique** ausgestreuet werden, widerlegte. Auf die Gegenschriften mehrerer Ungenannten antwortete N. 1709 in **Recueil des Objections**, worin er zugleich den Beweis lieferte, daß die Infralapsarier nur im Ausdrucke von den Supralapsariern abweichen, nicht aber in der Sache selbst. Gegen Bayles **Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ: Contrains les d'entrer**, 1686 erschienen, hatte N. schon im Jahre 1691 eine Widerlegung geschrieben, aber durch verschiedene buchhändlerische Machinationen wurde der Druck dieser Arbeit immer vereitelt. Erst im Jahre 1718 erschien diese **Refutation du Commentaire philosophique sur ces paroles etc.** zu Berlin, worin gezeigt wird, daß die Toleranz für alle, selbst für die Heiden, die im christlichen Staate Bayle verlangt, zum Indifferentismus führe, die Bekehrung der Ungläubigen unmöglich mache und zuletzt nur Gewissensdruck statt Gewissensfreiheit fördere; N. hat dabei die drei damals im Reiche anerkannten Religionsgenossenschaften im Auge. In **Examen de deux traités**, Amsterdam 1713, 2 Bde polemisiert N. gegen den Kopenhagener Prediger La Placette und den bekannten schweizerischen Theologen Osterwald, welche der

Theologie ihrer Zeit neue, von der traditionellen Kirchenlehre abweichende Bahnen an wiesen. Die in demselben Jahre erschienene Schrift N.s: Gründliche Untersuchung der mystischen Theologie, Zerbst 1713, richtet sich gegen die völlig ungesunde mystische Richtung seines Landsmannes Pierre Poiret. Im Jahre 1716 veröffentlichte N. seine: Anmerkungen über einige Stellen des osterwaldischen Traktates von den Quellen des Verderbens, und seines Katechismi, nachdem er 1711: Theologische Gedanken über den Entwurf der Lehre von der Beschaffenheit und Ordnung der göttlichen Ratschlüsse gegen die universalistisch gerichtete theologische Fakultät zu Frankfurt a O., vornehmlich gegen die Theologen Samuel Strimesius, Holzfuß und Jablonsky herausgegeben hatte. Treu und unentwegt in seiner Überzeugung wurde N. von seinen Zeitgenossen, selbst von den Gegnern, bei seinem gottesfürchtigen Wandel hochgeachtet. Von seinen hinterlassenen Arbeiten, unter denen sich auch eine über Leibnitzs Theodicee befindet, wurde 1736 zu Leiden gedruckt: Traité de la justification, eine Widerlegungsschrift der unklaren Gedanken des unionistisch gesinnten, schon im J. 1675 verstorbenen Sedaner Professors Louis le Blanc über die Vereinigung der verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften.

Sein Sohn, anfangs zur Theologie neigend, aus angeborner Schüchternheit aber vor der Kanzel zurückscheuend, wurde sein Gehilfe am Joachimsthalschen Gymnasium und nachher Professor der Mathematik zu Frankfurt a O. Er starb am 17. Januar 1745. **Cuno.**

Naumburg, Bistum. — C. P. Lepsius, Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Naumburg, I Tl. Naumburg 1846.

Die Entstehung des Bistums Naumburg vollzog sich in derselben Zeit und in derselben Weise wie die der Bistümer Meißen und Merseburg, s. Bd XII S. 512 u. 618. Sein ursprünglicher Sitz war Zeitz. Es umfaßte die wendischen Gaue am rechten Ufer der oberen Saale: Weitaha, Tuchurin, Strupenize, Puonzowa, Plisni und Dobna. Die Bekehrung der Bevölkerung zum Christentum vollzog sich sehr langsam; sie war im Anfang des 12. Jahrhunderts noch nicht vollendet; erst im Gefolge der deutschen Einwanderung verschwand das Heidentum. Mit den geringen Erfolgen der Mission hängt die Verlegung des Bischofssitzes von Zeitz nach dem an der Grenze des deutschen Sprachgebiets gelegenen Naumburg zusammen. Sie ist das Werk König Konrads II., der die Söhne des Markgrafen Ekkehard bestimmte, die ihnen gehörige „neue Burg" oberhalb der Saale dem Bistum für ewige Zeiten zu überlassen. Nachdem dies geschehen, wurde die Verlegung unter Beirat der Fürsten beschlossen. Papst Johann XIX. genehmigte sie im Jahr 1028, Jaffé 4087.

Bischofsliste: Hug I. 968—979. Friedrich erwähnt 981. Hug II. zuletzt erwähnt 1002. Hildiward gest. 1030. Cadalus gest. 1045. Eppo gest. 1079. Günther 1079—1090. Friedrich. Walram 1090 oder 91—1111. Dietrich I. ermordet 1123. Richwin 1123—1125. Uto I. 1125—1148. Widmann 1149—1154. Berthold I. 1154 oder 55—1161. Uto II. 1161—1186. Berthold II. 1186—1206. Engelhard 1206—1242. Dietrich II. 1242—1272. Meinherr 1272 oder 73—1280. Ludolf 1280—1285. Bruno 1285. Brun 1285—1304. Udalrich I. 1304—1316. Heinrich v. Grünenberg 1317—1334. Wittigo I. v. Osterau 1335—1348. Nikolaus v. Luxemburg 1349—1350. Johann I. v. Miltiz 1351. Johann II. v. Neumarkt 1352—1353. Gerhard v. Schwarzburg 1359—1372. Wittigo II. v. Wolframsdorf 1372—1382. Christian v. Witzleben 1382—1394. Ulrich II. v. Radefeld 1395—1409. Gerhard v. Goch 1409—1422. Johann II. v. Schleinitz 1422—1434. Peter Schinner 1434 bis 1463. Georg v. Haugwitz 1463. Dietrich III. v. Burgsdorf 1463—1466. Heinrich v. Stammern 1466—1480. Dietrich IV. v. Schönberg 1481—1492. Johann v. Schönberg 1492—1517. Philipp, Pfalzgraf 1517—1541. Julius Pflug s. d. A. **Hauck.**

Naumburger Fürstentag 1561. — Drei Monographieen: G. B. Hoyn, Historia des von denen Evangelischen Ständen Anno 1561 zu Naumburg gehaltenen Convents, Arnstadt u. Leipz. 1704; Gelbke, Der Naumb. Fürstentag, Leipz. 1793; Robert Calinich, Der N. F. 1561, Gotha 1870. — Urkundliches in Neudecker, Neue Beiträge II (Leipz. 1841) 1 ff. — Salig, Historie der Augsb. Konf. III; Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffs III; H. Heppe, Gesch. d. deutschen Protestantismus 1555—81, I (Marb. 1852) 364 ff.; Beilagen 114 ff. [illegible]; M. Ritter, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Gegenref. I (Stuttg. 1889) [illegible]; J. Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes IV (Freib. 1885) 130 ff. [illegible] Joh. Friedr. [illegible] I 356 ff.; Chr. Frd. v. Stälin, Württemberg. Gesch. IV (Stuttgart 1873) [illegible]; A. Kluckhohn, Briefe Frieder. des Frommen I (Braunschw. 1868) 174 ff.; ders., Friedr. d. Fr. [illegible]

1879, 79 ff.; B. Kugler, Christoph, Herzog zu Württemb. II (Stuttg. 1872) 183 ff.; Preger, Flacius II 83 ff.; Gillet, Crato von Crafftheim I 300 ff. II 484; O. Zöckler, Die Augsb. Konf. Frankf. 1870, 48 ff. Die päpstliche Botschaft: Ed. Reimann in Forschungen z. deutschen Gesch. VII 235 ff. — Wagenmann in RE² X 437 ff.

Die alte Bischofsstadt Naumburg a. d. S. war im 15. und 16. Jahrhundert wiederholt die Malstatt deutscher Fürstenversammlungen und Konvente zur Besprechung politischer oder kirchlicher Angelegenheiten gewesen. Von großer Bedeutung für die Geschichte des deutschen Protestantismus wurde der vom 20. Januar bis 8. Februar 1561 hier gehaltene Fürstentag, der den doppelten Zweck verfolgte: Einigung der protestantischen Stände durch Unterschrift der Conf. Aug. und Beratung gemeinsamer Maßregeln gegen das wieder einberufene Konzil von Trient.

A. Die Vorverhandlungen. Auf dem Wormser Kolloquium (Sept. 1557) war der Dissensus der Protestanten durch die Abreise und den Protest der ernestinischen (flacianischen) Theologen offen zu Tage getreten. Die Versuche, den Zwiespalt zu beseitigen, waren bisher gescheitert. Der auf dem Fürstentage zu Frankfurt im März 1558 abgeschlossene Frankfurter Rezeß (vgl. Bd VI S. 169 ff.) war von Johann Friedrich dem Mittleren und seinen Theologen durch das Konfutationsbuch (28. Nov. 1558) beantwortet worden, und auch andere Stände hatten statt des Beitritts Censuren des Rezesses übersandt (vgl. Preger, Flacius II 74). Verschiedene Vorschläge, um die durch die Lehrstreitigkeiten zerklüfteten, besonders durch den Gegensatz und die rücksichtslose Kampfesweise der Flacianer gegen die Philippisten untereinander mit Mißtrauen erfüllten Protestanten zu einen, resp. der eigenen Richtung den Sieg zu verschaffen, tauchten nebeneinander auf. Von verschiedenen Seiten, besonders auch von seiten der Flacianer, forderte man eine Generalsynode, die den führenden Theologen das entscheidende Wort lassen und dem strengen, antimelanchthonischen Luthertum den Sieg sichern sollte (Preger II 86 ff.; Heppe I, Beil. 111 ff.). Aber ebenso Brenz (18. Mai 1559; Sattler, Gesch. d. Herzogt. Württemberg IV. Beil. 157 ff.) wie Melanchthon (18. Dez. 1559, CR IX 987 ff.) sprachen ihre Bedenken dagegen aus. Kurfürst August hätte am liebsten trotz des Widerspruchs des Ernestiners und der Niedersachsen wenigstens die Majorität der Stände durch den Beitritt zum Frankfurter Rezeß fest zusammenschließen und die widerstrebenden Elemente isolieren wollen. Inzwischen aber hatte Herzog Christoph von Württemberg während des Augsburger Reichstages (März 1559) als den gangbaren Weg einen neuen Konvent der evangelischen Fürsten in Anregung gebracht, und auch bereits hie und da Zustimmung gefunden; aber Kurfürst August lehnte 9. März 1560 das Projekt entschieden ab. Als aber Christoph im Juni mit Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz und dessen Schwiegersohn Johann Friedrich dem Mittl. in Hilsbach bei Sinsheim zusammentraf, gelang es auch den sonst so schwer zugänglichen Ernestiner für dies Projekt zu gewinnen. Freilich verfolgten Friedrich III. und sein Schwiegersohn dabei ganz verschiedene Absichten. Ersterer, in dessen Lande seit der Vertreibung des Heßhusen (Bd VIII S. 9) der Calvinismus Boden gewonnen hatte, betrieb den Plan, der calvinischen Abendmahlslehre, als einer durch die Conf. Aug. von 1540 nicht ausgeschlossenen, Raum zu schaffen; Johann Friedrich dagegen hoffte durch einen neuen Konvent den ihm verhaßten Frankfurter Rezeß aus der Welt zu schaffen, und wohl auch, seinen schwankend gewordenen Schwiegervater durch eine neue Unterschrift der Conf. Aug. von 1530 beim Luthertum festzuhalten. Da er jetzt mit seinen Flacianern in Konflikt gekommen war (Bd VI S. 87), war ihm eine Verständigung der Fürsten untereinander gerade genehm; Theologen, meinte er, seien dabei nicht nötig. Er übernahm es sogar, Kurfürst August persönlich für das Projekt zu gewinnen. So wurden denn zunächst durch Christoph auch Landgraf Philipp und der Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken für das Projekt eines Fürstentages zum Zweck einer erneuten Unterschrift der Conf. Aug. mit gebührlicher Präfation und Beschluß willig gemacht; im August aber verhandelte Johann Friedrich in Schwarzenberg mit Kurfürst August und schlug ihm die erneute Unterschrift der Conf. Aug. vor, „wie sie dem Kaiser durch Dr. Brück übergeben worden". Das werde ein Weg zur Einigkeit sein, besonders wenn dann keiner in seinem Lande litte, was der Conf. Aug. zuwider wäre. Und Kurfürst August willigte ein: ihm sei auch von keiner andern Konfession bewußt, denn von der, so dem Kaiser 1530 übergeben sei; diese sei der Visitation in Kursachsen zu Grunde gelegt und von ihm neulich erneuert worden. Er sei zur Zusammenkunft mit den ihm bereits als willig bezeichneten Fürsten bereit, auch Brandenburg wolle er dazu einladen. Mit den andern könne man sich hernach verständigen. Nach weiteren Korrespondenzen — Landgraf Philipp schlug vor, gleich alle Fürsten der A. C. einzu-

laden; man einigte sich, zunächst die niederen Stände nicht mit einzuladen, — auch über Ort und Termin, und namentlich über Augusts Forderung, daß nichts anderes dort verhandelt werden dürfe und „sonderlich die Kondemnationen, darin ein Teil dem anderen eingerissene Korrupteln und Sekten auflegen wolle, verbleiben sollten" — wurde auf den 20. Januar 1561 eingeladen: Württemberg und Pfalz luden die oberländischen, August und Johann Friedrich die norddeutschen Fürsten ein. Das von August entworfene Ausschreiben lud zur Unterschrift der Conf. Aug. von 1530 ein, um damit zugleich auf einem künftigen Konzilium ein gewisses, einhelliges, standhaftes Bekenntnis vorzulegen — am 29. November 1560 wurde das Konzil durch Papst Pius IV. auf den 6. April 1561 nach Trient wieder ausgeschrieben —; alle Kondemnationen sollten unterbleiben, auch von keinen weltlichen und Privathändeln geratschlagt werden (Calinich S. 101 ff.).

B. Die Naumburger Verhandlungen über die Conf. Aug. Eine stattliche Zahl von Fürsten erschien, andere ließen sich durch ihre Räte vertreten, einzelne erklärten schriftlich ihre Bereitwilligkeit, hinterher ihre Unterschrift zu geben (s. die Verzeichnisse bei Salig III 666 ff.; Calinich S. 133 ff.). Unter den erschienenen Fürsten sind vor allem die Kurfürsten Friedrich III. und August, Landgraf Philipp, die Herzöge Christoph, Johann Friedrich und Ulrich von Mecklenburg, Ernst und Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, Pfalzgraf Wolfgang und Markgraf Karl von Baden zu nennen; unter den durch Gesandte vertretenen die Brandenburger Joachim II., Hans v. Küstrin und Georg Friedrich, ferner Mecklenburg, Lauenburg, Holstein, Anhalt. Noch nie hatte Naumburg eine so glänzende Versammlung gesehen, die es dann auch an allerlei Feierlichkeiten und Lustbarkeiten, an Spiel und Trunk nicht fehlen ließ. Aber man war auch fleißig bei der Arbeit und hielt bis zum 8. Februar 21 Sitzungen ab. Bei Erledigung der Formalien in der ersten Sitzung kam es zu einer Differenz zwischen August und Johann Friedrich, indem jener rügte, daß dieser in den von ihm versandten Einladungen die ausdrücklich vereinbarte Bedingung, Fernhaltung aller Kondemnationen und aller Profansachen, ausgelassen habe. Diese Differenz wurde zwar noch gütlich beigelegt, es war aber ein böses Omen. Herzog Christoph hatte einen Memorialzettel mitgebracht, der zahlreiche Gegenstände benannte, die füglich gemeinsam beraten werden könnten: z. B. eine einhellige norma doctrinae, einheitliche Eheordnung, Bestrafung der Laster, Vergleichung der Ceremonien, Konkordie mit den außerdeutschen evangelischen Kirchen, eine deutsche, vom Kaiser zu berufende Nationalsynode, ein Defensivbündnis, Verständigung über das Konzil mit Dänemark, Schweden, England und Schottland — Desiderien, die seinem Weitblick alle Ehre machen (Calinich S. 136 f.). Aber wie es scheint, sind angesichts der festen Forderung Augusts, die im Ausschreiben gezogenen engen Grenzen innezuhalten, alle diese Wünsche dort unausgesprochen geblieben. Friedrich III. wurde am 22. Januar beauftragt, der ersten Plenarsitzung des nächsten Tages die Proposition der Beratungsgegenstände gemäß dem Ausschreiben zu stellen. Er proponierte demgemäß 1. Vergleichung aller Editionen der Conf. Aug., um zu entscheiden, welches Exemplar unterschrieben werden solle; 2. eine Präfation, in der man sich über die Veranlassung dieser Handlung deutlich erkläre; 3. Aufklärung des Kaisers über den Zweck dieses Tages; 4. Beratung darüber, ob und wie die nicht eingeladenen Grafen, Herren und Städte ebenfalls zur Unterschrift zu bewegen seien. Hier trat nun sofort die Differenz hervor, daß Friedrich selbst und auch August (trotz des Wortlauts seines Ausschreibens) die Conf. Aug. von 1540, die andern die von 1530 unterschrieben wissen wollten, Johann Friedrich aber im Verein mit Pfalzgraf Wolfgang und Ulrich von Mecklenburg auch die Unterschrift der Schmalk. Artikel forderte. Letzteres wurde zwar, als im Ausschreiben gar nicht vorgesehen, von den übrigen abgelehnt; aber die brennende Frage wurde die nach den beiden Ausgaben der Conf. Aug. Schon in den dem Naumburger Tage vorangegangenen Korrespondenzen der Fürsten war die Frage nach dem zu unterschreibenden Exemplar aufgetaucht. Anfangs hatte August die Unterschrift einer glaubwürdigen Handschrift gewünscht und den Landgrafen um Beschaffung einer solchen aus seinem Archive ersucht. Dieser hatte aber vergeblich nach einer solchen suchen lassen und nun Melanchthons Ausgabe letzter Hand vorgeschlagen (Calinich S. 116 ff.). Andererseits hatte Friedrich III. die Unterschrift der lateinischen Konfession von 1530 begehrt, da der deutsche Text die anstößigen, die Transsubstantiation zulassenden Worte „unter Gestalt des Brotes und Weines" enthalte. „Damit war die Klippe bloßgelegt, an welcher der Fürstentag scheitern mußte" (Calinich S. 114). Friedrich verrät seine weiteren Gedanken, die ihn bei seinem Vorschlag leiten, wenn er hinzufügt: außerdem sei ja auch der latein. Text des 10. Artikels hernach „wohlbedächtlich emendiert" und dieses emendierte Exemplar 1541 in Worms [illegible] ihre wahre christliche [illegible]

de novo überreicht worden". Somit bedeutete ihm von vornherein die Forderung der Unterschrift des latein. Exemplars von 1530 implicite die Anerkennung des Art. 10 der Variata. Jetzt erhob sich diese Frage im Schoß des Fürstentages selbst; Friedrich proponierte jetzt direkt die Unterschrift der Edition von 1540 und August stimmte ihm bei, seinerseits in dem guten Glauben, „daß sie in der Substanz von der ersten nicht unterschieden sei, sondern nur mit weitläufigeren Worten und mehrerer Deutlichkeit und Dexterität verfasset sei." In diesem Glauben hatte er sie in Kursachsen in Kirchen und Schulen verbreitet; hatte doch auch das Corpus doctrinae Philippicum (Bd IV S. 291, 8) als lateinischen Text der Conf. Aug. den von 1542 aufgenommen. Man begab sich nun an die mühsame Arbeit einer Kollationierung der verschiedenen Ausgaben: zur Stelle waren Druckexemplare von 1531 und 1542, die gegen einander vorgelesen wurden, außerdem der Druck von 1540 und die Handschriften aus dem Besitz von Brenz und Spalatin. Zwei volle Tage verwendete man auf dieses Geschäft — von den Fürsten hielten nur Friedrich III. und Christoph dabei aus, die übrigen überließen die Arbeit den Räten und etlichen — nur ungern — herzugezogenen Theologen. Friedrich bemühte sich, immer wieder dabei für die Variata Stimmung zu machen: die Zusätze, auf die man in ihr stieß, seien doch „sehr gute und christliche Erklärungen der ersten Konfession". Am Schluß dieser Kollationierung, bei der zum ersten Mal die ganze Menge der Abänderungen, die der Text der C. A. durch Melanchthons beständig nachbesserndes Verfahren erlitten hatte, überraschend zu Tage trat, ergaben sich folgende 5 streitige Fragen: 1. ob man die Ausgabe 1531 oder 1540 oder 1542 unterschreiben solle; 2. ob der deutsche Text in Art. 10 der Invariata die Transsubstantiation zu bestätigen scheine; 3. ob nicht in Art. 22 der dort gegen die Prozession mit der Hostie vorgebrachte Grund „quia divisio sacramenti non convenit cum institutione Christi" Bedenken errege, da damit eine Prozession mit beiden Gestalten stattbaft erscheine; 4. wie Friedrichs III. Bedenken zu heben sei, der in Art. 21 den Satz „retinetur enim Missa apud nos" unmöglich unterschreiben könne, da er in der Pfalz die Messe und alle papistischen Cerimonien abgeschafft habe; 5. ob in der Präfation nicht statt der Schmalk. Artikel lieber der im sächsischen Corpus doctr. aufgenommenen Repetitio C. A. Erwähnung geschehen solle, und ob nicht die Artikel vom Abendmahl, Prozession und Messe in der Präfation von neuem kurz zu erklären seien (Calinich S. 116). Inzwischen hatten anwesende und nicht anwesende Theologen streng lutherischer Observanz nicht verfehlt, durch allerlei Gutachten auf die Fürsten einzuwirken. Der Rostocker Theologe David Chyträus, den Herzog Ulrich mitgebracht hatte, forderte in seinem Bedenken (Salig III 669 ff.; Calinich 141 ff.) Kondemnationen, fand in dem et improbant secus docentes den Ausschluß auch aller Ubiquitätsleugner, also auch der Melanchthonianer, rügte auch sonst an der Variata Melanchthonianisches (darunter auch das, daß die Heilswirkung des Sakraments keine andere sei als die des gepredigten Wortes). Seine Forderung ist daher: Unterschrift der Invariata zugleich mit der der Schmalk. Artikel; die Präfation müsse ausdrücklich und namentlich etliche Irrtümer und Sekten, besonders die Sakramentierer, verdammen. Die Jenenser Flacianer sendeten ihre bereits 1559 gedruckte Bitte um eine theologische Generalsynode ein, begleitet von einem Ermahnungsschreiben (23. Jan.), in dem sie vor trügerischem Frieden warnten und die Fürsten zum Kampf gegen die Irrlehre aufriefen. Man sendete ihnen ihre Schriften am Schluß des Konvents einfach zurück (Preger II 96 f.). Außerdem sendeten sie durch Matth. Juder ein höchst charakteristisches, von ihrem Standpunkte aus durchaus konsequentes Schreiben, in dem sie vor der Unterschrift der Conf. Aug. überhaupt warnten, falls sie gemeinsam cum non recte sentientibus aut suspectis erfolgen solle. Geschehe die Unterschrift ohne Einschluß der viel deutlicheren Apologie und der Schmalk. Artikel, so würden letztere dadurch bei seite geschoben und die Conf. Aug. würde zu dem weiten Mantel, unter den sich allerlei Irrlehren versteckten. Dies Bekenntnis habe es mit den Papisten und den Sekten von 1530 zu thun; nunc vero novi morbi Ecclesiae nova remedia flagitant. All die neuen Irrlehrer nennen sich Anhänger der A. C.; was nützt also die Unterschrift dieses Bekenntnisses? Sie bedeutet ja nur Amnestie für diese Irrlehren! (Calinich 152 ff.) Juder fand Anschluß an Chyträus, und dieser wirkte in einem neuen Bedenken nun auch in dem Sinne, daß es unstatthaft sei, ein Bekenntnis mit solchen gemeinsam zu unterschreiben, die Irrtümer hegen oder verteidigen. (Vgl. auch den Brief eines Naumb. Geistlichen aus jenen Tagen bei Hummel, Epistolarum Semicenturia, Halle 1778 p. 19.) Im Rat der Fürsten plädierte nun Friedrich III. kräftig für die Unterschrift der Conf. Aug. von 1540; August aber sah sich durch sein eignes Ausschreiben, das die Ausgabe von 1530 genannt hatte, genötigt, den

gleichen Wunsch fallen zu lassen, forderte nun aber, in der Präfation die Ausgabe von 1540 als eine Erklärung der von 1530 zu erwähnen. Johann Friedrich wollte zunächst die Unterzeichnung der lat. und deutschen Handschrift Spalatins haben; da aber die andern dieser keine öffentliche Autorität beilegen wollten, so war er zufrieden, wenn das Exemplar von 1531 „der andern Edition", d. h. der Oktavausgabe (vgl. CR XXVI 337) samt der Apol. und den Schmalk. Artikeln unterschrieben würde; auch könne man in der Präfation der „lokupletierten Konfession" gedenken. Für diese Ausgabe von 1531 stimmten auch Pfalz-Zweibrücken, Mecklenburg, Württemberg, Hessen, mit einzelnen Sonderwünschen, andere für die von 1530. Schließlich einigte man sich auf die Ausgabe von 1531, auch Friedrich gab nach, unter der Bedingung, daß in der Vorrede über Art. 10 und die Messe ihn beruhigende Erklärungen abgegeben würden. Betreffs der übrigen Vorschläge kam der Kompromiß zu stande, daß in der Präfation weder die Schmalk. Artikel noch der Frankfurter Rezeß (den Friedrich III. erwähnt wissen wollte), noch die Repetitio C. A. genannt werden sollten, wohl aber die Apol. und die Ausgabe von 1540. Der Entwurf dieser Präfation wurde den beiden Kurfürsten August und Friedrich übertragen.

Weber hat (Kritische Gesch. der Augspurg. Conf. II [Frankf. 1784] 336 ff.) aus dem Berliner Archiv-Exemplar der Naumburger Akten den Nachweis erbracht, daß zwar für den deutschen Text der Conf. Aug. der Text der Melanchthonischen Quart-Ausgabe Wittenb. 1530/31, dagegen für den lateinischen der der Oktav-Ausgabe 1531 verwendet worden ist. Preger bemerkt noch dazu (Flacius II 97): „Was die Fürsten dazu bewogen, ist bis jetzt nicht erwiesen". Calinich meinte (S. 165 ff.), in einem von Kluckhohn (Wie ist Friedrich III. Calvinist geworden? S. 55 f. und Beil. [auch in Münchn. hist. Jahrb. 1866, 171. 175 ff.]; Briefe Friedrichs des Frommen I 126 ff.) publizierten Briefe Friedrichs von 1563 die Lösung des Rätsels gefunden zu haben. Hier behauptet der Pfalzgraf, der erste Druck der Conf. Aug. enthalte ja die Worte „sub specie panis et vini"; Calinich schreibt ihm das nach: weil die Quart-Ausgabe papistisch gelehrt habe und diese anstößige Stelle in der Oktav-Ausgabe getilgt worden sei, darum sei letzterer der Vorzug gegeben worden. Aber Friedrichs Erinnerung hat sich hier gröblich geirrt. Diese Worte haben nie im lateinischen Text, in keiner Ausgabe, gestanden; nur der deutsche Text bietet — und zwar ebenso 1530 wie 1540 — das „unter Gestalt des Brotes und Weins". Dagegen ist das andere, was Friedrichs Brief anführt, richtig und führt auf die richtige Spur. Es stehe in der Quart-Ausgabe in der „derselbigen angehefteten Apologie: mutato pane etc." Das doppelte anstößige Citat aus der griechischen Liturgie und aus Vulgarius (Theophylact): „mutato pane etc." und „panem vere in carnem mutari" ist in der Oktav-Ausgabe getilgt (vgl. CR XXVII 534). Weil nun in jenen Ausgg. von 1531 Conf. Aug. und Apologie in einem Druck vereinigt waren, letztere auch selbstverständlich als Kommentar der ersteren galt, außerdem die Präfation ausdrücklich die Apol. in das erneuerte Bekenntnis der Fürsten mit einschließen sollte, so gelang es Friedrich III. zu erreichen, daß man ihm durch Wahl der Oktav-Ausgabe für den latein. Text — der deutsche ist in dieser Ausgabe nicht vorhanden — einen schweren Anstoß aus dem Wege räumte. Die von beiden Kurfürsten vereinbarte Präfation (genauer Abdruck bei Weber a. a. O. II Anhang F v ff.) richtet sich an den Kaiser und erklärt diesem: sie hätten neuerdings auf Reichstagen und sonst den Vorwurf hören müssen, als seien sie ihrer Lehre, wie die in der 1530 übergebenen Conf. Aug. verfaßt, nicht einig, sondern zwieträchtig und z. T. davon abgewichen. Aber sie duldeten und verteidigten keine andere Lehre als die in hl. Schrift gegründete und dieser Konfession einverleibte. Um solche Auflage als beschwerliche Verleumdung zu erweisen, bezeugten sie nach nochmaliger vertraulicher Unterredung, daß sie alles, was der hl. göttlichen Wahrheit gemäß in den prophetischen und apostolischen Schriften, auch den bewährten Hauptsymbolis verfaßt und begriffen, einmütig bekennen. Nachdem aber Gott das Licht des Evangelii deutscher Nation wieder lauter und rein habe erscheinen lassen und ihre Vorfahren auch zum Teil sie selbst (nämlich Landgraf Philipp und Fürst Wolfgang von Anhalt) auf dem Reichstag zu Augsburg ihr christliches Bekenntnis deutsch und lateinisch übergeben, so hätten sie nicht unterlassen, dieselbe Konfession, wie sie zu Wittenberg 1531 deutsch und lateinisch gedruckt, abermals vor die Hand zu nehmen. „Denn obwohl die nachmals A. 1540 und 42 obgemeldte Konfession etwas stattlicher und ausführlicher wiederholt, auch aus Grund hl. Schrift erklärt und gemehrt, . . . auch auf dem Colloquio zu Worms von den Ständen, solcher Konfession verwandt, den verordneten kaiserlichen Präsidenten und Kollokutoren übergeben . . . worden, so haben wir doch [illegible]

obberührte publicierte A. C. . . . derhalben an die Hand nehmen wollen, damit . . . daraus . . . zu spüren, daß unsere Meinung nicht sei, einige andere oder neue ungegründete Lehre zu verteidigen." „Es ist aber unser Gemüt und Meinung gar nicht, daß wir durch diese Subskription von obberührter 1540 übergebenen und erklärten Konfession mit dem wenigsten wollten abweichen"; sie sei desto ausführlicher gestellt, damit die göttliche Wahrheit desto mehr an den Tag käme; sie wichen von ihr so wenig als von der ersteren ab, wie sie denn auch „den mehrern Teil bei unsern Kirchen und Schulen in Gebrauch". Ebenso repetierten sie ausdrücklich die Apologie. Auch andere auf Reichstagen und Kolloquien von ihnen übergebene Schriften und repetierte Konfessionen sollten hiermit nicht verworfen, sondern in dem Verstand der Schrift, sowie der Conf. Aug. und Apologie vorbehalten sein. „Und wenn der Gegenteil etliche Artikel oder Wörter in der Conf. Aug. und in der Apologie — sonderlich von den Sakramenten, der Messe und römischen Kirche — zu ihrem Vorteil deuten wollten, als wären wir mit ihren abgöttischen Lehren und Ceremonien (in denen sich nachgebends allerhand christliche Änderung zugetragen), sonderlich mit dem Greuel der Transsubstantiation einig", so weisen sie das zurück, bekennen sich aber zugleich zur wahren, wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl: und wie nichts Sakrament sein kann außerhalb dem Brauch der Nießung, so werden die verworfen, die da lehren, daß Christus nicht wesentlich in der Nießung sei. (Diese Erklärung übers Abendmahl wurde noch vor der Unterschrift hinzugefügt.) So übergeben sie die von ihnen von neuem subskribierte und besiegelte A. C. mit der Bitte, der Kaiser wolle sie wegen der Auflage, als sollten sie zwiespältig sein, entschuldigt haben, sie bei dem Passauer Vertrag und Religionsfrieden handhaben, auch nicht gestatten, daß unter dem Schein eines angemaßten Koncilii oder in andere Wege etwas Beschwerliches gegen sie vorgenommen werde. (Vgl. auch Hönn S. 99 ff.; Gelbke 181 ff. 232 ff.; Calinich 167 ff. 171 ff.)

Als es zur Unterzeichnung dieser Präfation kommen sollte, da erbaten Johann Friedrich und der Mecklenburger Ulrich sich Bedenkzeit. Und dann erklärten beide gemeinsam, von ihren Theologen beraten, sie müßten ihre Unterschrift verweigern, weil die schädlichen Irrtümer, besonders die der Sakramentierer, nicht namentlich aufgeführt und verworfen, über die streitigen Artikel keine deutliche Erklärung gegeben und gegen die Wahrheit der bestehende Zwiespalt geleugnet worden sei. Alle Bemühungen der anderen Fürsten, den Riß zu verhüten, blieben vergeblich; die schriftliche Erklärung, die Johann Friedrich am 2. Februar abgab (Calinich 179 ff.) wiederholte nur seine Weigerung. Sein Schwiegervater Friedrich kam darüber mit ihm hart aneinander; der Versuch dieses, den Schwiegervater durch Kanzler Brück über seine eigene Stellung zur Abendmahlslehre inquirieren zu lassen, verdarb es völlig. Am folgenden Morgen verließ Johann Friedrich ohne Abschied heimlich Naumburg, ohne die dringende Gegenvorstellung der Fürsten zu beachten, die ihm vorhielten, welche politischen Folgen der Ausschluß Friedrichs III. von ihrer Subskription haben würde, und die ihm, wenn nur jetzt einträchtige Unterschrift erzielt sei, eine nachfolgende Vergleichung in der Abendmahlsfrage durch gutherzige Theologen und politische Räte in Aussicht stellten. Diese Abreise erregte unter den Fürsten allgemeines Befremden, Friedrich aber legte nun in voller Sitzung sein (melanchthonisches) Bekenntnis vom Abendmahl ab. Unter dem Eindruck dieser Erklärung erfolgte die Unterschrift: eigenhändig durch die beiden Kurfürsten, den Landgrafen, Herzog Christoph und Markgraf Karl; durch die Räte für die 3 Brandenburger, Zweibrücken, Pommern, Anhalt und Henneberg. Herzog Ulrich unterzeichnete nicht; die Räte der übrigen abwesenden Fürsten unterschrieben nicht, z. T. weil sie schon abgereist waren. Man beschloß, zu erneuter Unterhandlung eine Gesandtschaft nach Weimar zu Johann Friedrich zu senden. Die Jenenser Theologen aber jubelten und gaben dem nach Braunschweig ziehenden Chyträus ihren Segenswunsch zu kluger Wirksamkeit auf dem gegen Hardenberg berufenen Kreistag der Niedersachsen mit (vgl. Bd VII 115). Am 6. Februar ging die aus 5 Räten bestehende Gesandtschaft nach Weimar ab. Die Fürsten sprachen Joh. Friedrich ihr Bedauern über seine Abreise aus, teilten ihm die erfolgte Unterschrift mit, hielten ihm beweglich das Ärgernis und das Frohlocken der Gegner sowie die politischen Folgen seines Schrittes vor, baten ihn, wenigstens das Schmähen seiner Theologen auf ihre Handlung zu verhindern; anderenfalls würden sie sich öffentlich rechtfertigen müssen. Am 11. Februar gab ihnen Joh. Friedrich seine schriftliche, endgiltige Erklärung ab. Er motivierte nochmals, warum er nicht unterschreiben könne, und übergab zugleich einen umgearbeiteten Entwurf der Präfation, damit sie doch wüßten, wie ein reines Bekenntnis beschaffen sein müsse. Mit der Unterschrift dieser Präfation müsse dann aber auch die Exekution in

ihren Gebieten wider alle Korruptelen und falschen Lehren Hand in Hand geben. Sein Entwurf fügte das Bekenntnis zu den Schmalk. Artikeln als der richtigen Erklärung der Conf. Aug. hinzu, erklärte von der Ausgabe von 1540, daß sie gleichbelliger Meinung mit der von 1530 verstanden werden müsse, und bot eine Abendmahlserklärung mit ausdrücklicher Betonung der manducatio oralis und des Sakramentsempfangs auch der Unwürdigen. Auch war der Satz gestrichen, daß ihnen keine Abweichung von der reinen Lehre nachgewiesen werden könne (Calinich 218 ff.). Betreffs der Schmähreden seiner Theologen erklärte er, daß ja nichts von ihren Schriften ohne seine Censur ausgehen dürfe.

Betreffs der in Naumburg unterschriebenen Präfation streitet man noch heute über Sinn und Tragweite der Aussagen, die sie über das Verhältnis der Variata zur Invariata macht. Versteht man diese auf der einen Seite dahin, daß hier die primäre Autorität der Invariata, die in jeder Beziehung sekundäre der Variata beigelegt, letztere als unschädliche Nebenform des Originals hingestellt sei, die jedenfalls immer im Sinne desselben aufzufassen sei (so z. B. H. Schmid, Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl 323; Calinich 171 ff.; Zöckler 18 ff.), so sehen andere hier einen glänzenden Sieg des Geistes Melanchthons, eine öffentliche Autorisation seines Lehrbegriffs; man habe Kurfürst Friedrich mit seiner Calvin zuneigenden Abendmahlsauffassung Berechtigung gewähren wollen, habe ja auch das Abendmahlsbekenntnis der Präfation geflissentlich in Ausdrücken gefaßt, die dem Frankfurter Rezeß entlehnt waren (vgl. Heppe I 406; Gillet I 303; Kluckhohn, Friedr. d. Fr. 91). Zu beachten ist, daß nicht Theologen, sondern Fürsten in dieser Präfation reden, von denen nur einzelne (Kurf. Friedrich, Landgraf Philipp, andererseits Joh. Friedrich) über die theologischen Differenzen ein persönliches Urteil hatten. Kurfürst August, der durch seine Räte wohl die Präfation entwerfen ließ, hatte in der Variata nie einen von Luthers Theologie abweichenden Lehrtypus gesehen; ihm war sie einfach die lokupletierte, im einzelnen deutlicher und geschickter formulierte Augustana von 1530. Den Vorwürfen der Römischen und der verhaßten Flacianer gegenüber wollte er einfach diese Zusammengehörigkeit beider Ausgaben und die Unanstößigkeit seines Verfahrens, die Ausgaben von 1540 und 42 in seinem Lande verbreitet zu haben, bezeugen: sein Land war lutherisches Land dabei geblieben. Anders natürlich Friedrich, der seine eigene Position mit dieser Präfation zu decken suchte. So wird denn der Sinn, den die Unterzeichner den betreffenden Aussagen beigelegt haben, je nach ihrem Einblick in die thatsächlichen Verhältnisse und ihrer kirchlichen Stellung verschieden gewesen sein. Dem Wortlaut nach ist die Conf. Aug. 1530 als der Originaltext, der von 1540 als eine weitere Ausführung und Erklärung jenes bezeichnet; damit sollte im Sinne der Majorität nicht Melanchthon neben und in seiner Abweichung von Luther anerkannt, sondern höchstens Melanchthon als der treue Interpret Luthers bezeichnet werden. Es kommt hier das günstige Urteil über die Variata zum Ausdruck, das noch 1575 Selneccer in seiner Historica narratio de D. M. Luthero (Bl. H [illegible]) in die Worte gefaßt hat: Mutatum nihil adeo esse novimus, vel in minimo, quod ad res et sententiam capitum doctrinae spectat: illustrata autem quaedam et interdum copiosius explicata esse non diffitemur, sed publico doctorum nomine.

C. Die Verhandlungen übers Konzil. Pius IV. hatte nach Erlaß der Indiktionsbulle vom 29. November 1560 die Legaten Commendone, Bischof von Zante, und Delfino, Bischof von Liesina, nach Deutschland gesendet, um die nieder- und oberdeutschen Fürsten zum Konzil einzuladen. Am 5. Januar 1561 empfing sie Kaiser Ferdinand in Wien; er schlug ihnen vor, zunächst nach Naumburg zu gehen, wo sie die protestantischen Fürsten versammelt fänden: er wolle gleichfalls Gesandte dorthin zur Befürwortung ihrer Teilnahme am Konzil senden. Am 28. trafen sie in Naumburg ein. Delfino machte zunächst den Versuch, bei den einzelnen Fürsten Audienz zu erhalten; aber von Friedrich III. wie vom Kurfürsten August auf spätere Zeit vertröstet und zunächst an die Gesamtheit der versammelten Fürsten verwiesen, meldeten sie sich beim Fürstentage an. Die kaiserlichen Gesandten (Graf Eberstein und andere Herren) wurden schon zum 30. vorgeladen, die päpstlichen Boten ließ man geflissentlich bis zum [illegible] Februar warten. Die kaiserliche Proposition (Heppe 21 ff.; Calinich 190 ff.) ermahnte zum Besuch des Konzils unter Hinweis auf den Schaden des Religionszwiespalts fürs Reich nach außen und innen. Wohl hätte der Kaiser lieber eine deutsche Stadt als Konzilsort gewünscht, aber seine Bemühungen darum seien vergeblich geblieben; aber Geleit und Sicherheit und daß sie dort nach Billigkeit gehört werden würden, sichere er ihnen zu [illegible]

auch die Legaten vor den Fürsten, überreichten die Indiktionsbulle sowie Breven an die einzelnen Fürsten und luden jeder in lateinischer Ansprache zum Konzil ein, wobei sie mit großer Kunst das bevorstehende Konzil weder als Fortsetzung des alten noch als ein neues bezeichneten, auch klüglich den Punkt umgingen, ob die früher in Trient gefaßten Beschlüsse als bindend gelten oder noch einmal wieder zur Verhandlung kommen sollten. Man empfing sie mit allen Ehren, aber ohne ihnen die Hand zu reichen. Kaum waren sie in ihre Herberge zurückgekehrt, so schickte man ihnen die Breven ungeöffnet zurück, da man die Anrede in der Adresse „dilecto filio" meinte ablehnen zu müssen. Am 6. Februar beschieden die Fürsten die kaiserlichen Gesandten: das Konzil entspreche nicht ihren Ansprüchen an ein Konzil: auf einem, das sie besuchen könnten, müsse Gottes Wort Richter sein, ihnen nicht bloß Gehör, sondern auch Stimmrecht gewährt werden; dieses sei doch nur Fortsetzung des früheren, das ihren Glauben verdammt habe. Ihre endgiltige Erklärung aufs Konzil behielten sie späterer Verhandlung und Verständigung auch mit den jetzt abwesenden Fürsten vor. In einem direkt an den Kaiser gerichteten Schreiben setzten sie außerdem auseinander, was ihr Fürstentag für einen Zweck verfolge. Am 7. erhielten auch die Legaten ihren Bescheid nicht in der Versammlung der Fürsten, sondern nur durch eine Abordnung von Räten. Die Fürsten sprachen ihnen ihre Verwunderung über diese Beschickung aus; ob denn der Papst glaube, daß sie ihre Religion ändern wollten? Ein vom Papst ausgeschriebenes Konzil besuchten sie nicht, da er ja der Urheber aller Irrungen sei durch seine Unterdrückung der Wahrheit. Nur mit dem Kaiser, nicht mit dem Papste hätten sie zu thun. Commendone meldete sich nach dieser Abfertigung noch schriftlich bei dem bereits abgereisten Johann Friedrich an, erhielt aber nur den groben Bescheid, er hätte weniger als nichts mit dem römischen Bischof zu verhandeln. So zog er weiter nach Berlin, Delfino nach dem Westen.

D. Andere Angelegenheiten. Da die verfolgten französischen Hugenotten sich mit einem Bittgesuch an die Fürsten gewandt hatten, so erließen diese am 7. Februar Fürschriften für sie an König Karl IX. und an König Anton von Navarra (Hönn 72 ff. 75 ff.; Calinich 211 ff.). Auch erschien ein Gesandter der Königin Elisabeth von England, durch den diese angesichts der Koalition der katholischen Mächte zu engerem Zusammenschluß der Evangelischen aufforderte und speziell angesichts des Konzils gegenseitige Verständigung über die Schritte, die man zu thun gedenke, in Vorschlag brachte. Die Fürsten versprachen darauf, gute Korrespondenz mit ihr zu halten, teilten Abschrift ihrer jetzt eben beschlossenen Erklärungen an Kaiser und Papst mit. Zugleich sprachen sie die Hoffnung aus, daß, wenn die Königin beim Licht des Evangeliums bleiben wollte, sie dann auch die Augsb. Konf. vollständig mit ihnen bekennen werde. Auch dem König von Dänemark teilten sie Abschrift ihrer Präfation und ihre Stellung zum Konzil mit.

E. Schluß und Nachverhandlungen. Im Abschiede verpflichteten sich die Fürsten, jeder die ihm zugeteilten Fürsten, Grafen, Herren und Städte zum Anschluß an die Subskription der Conf. Aug. samt Präfation zu bewegen. Sie beschlossen ferner zur Erhaltung des Friedens sorgfältige Censur neuer Schriften und Unterdrückung aller Schmähschriften; sodann zur Festsetzung der dem Kaiser in Aussicht gestellten Erklärung übers Konzil eine Zusammenkunft von Räten und Theologen in Erfurt am 22. April, welche seitens der 3 Kurfürsten, Pfalzgraf Wolfgangs, der Herzöge von Württemberg und Pommern und des Landgrafen dorthin zu senden wären. Auch bekannten sie sich nochmals zum Frankfurter Rezeß und erklärten sich bereit, mit der Minorität evang. Stände, die mit diesem nicht zufrieden gewesen, weiter zu verhandeln. Damit schloß der Fürstentag — scheinbar hoffnungsvoll, aber doch stand der Zusammenbruch des Friedenswerkes unmittelbar bevor. So eifrig und erfolgreich auch namentlich Herzog Christoph im Südwesten Grafen, Herren und Städte zum Beitritt bewog, so wirkte doch der Protest Johann Friedrichs und die emsige Arbeit der Theologen der antiphilippistischen Richtung dahin, daß sich vor allem in Niedersachsen eine geschlossene Gegnerschaft gegen die Naumburger Subskription bildete. Auch Regensburg, Augsburg, und andere Städte verweigerten die Unterschrift. Aber auch Joachim II. kam jetzt Johann Friedrich so weit entgegen, daß er eine schärfere Erklärung übers Abendmahl verlangte, auch auf die Gefahr hin, dann den Kurf. Friedrich und den Landgrafen zu verlieren. Markgraf Hans von Küstrin erklärte, an der Präfation Anstoß zu nehmen, und wollte gleichfalls ein unzweideutig lutherisches Abendmahlsbekenntnis. Und auf dem Lüneburger Konvent im Juli verwarfen die führenden Theologen der Städte Lübeck, Bremen, Hamburg, Rostock, Magdeburg und Braunschweig einmütig die Naumburger Präfation und forderten scharfe Kondemnierung der Korruptelen (vgl. Bd IV S. 359). Die niedersächsischen Fürsten schlossen

sich der Verwerfung der Naumburger Präfation an. Auch in Pommern erhob sich der Protest der Theologen gegen die undeutliche Abendmahlslehre der Präfation; die Fürsten sollten dergleichen doch nicht ohne Zuziehung erfahrener Theologen beschließen. Die Fürsten des Naumburger Tages sahen mit Schrecken, daß auch diesmal wieder der Vereinigungsversuch den Zwiespalt nur schärfte und klagten bitter über die „mutwilligen" und „unruhigen" Theologen. Gleichwohl gab Kurfürst August die Hoffnung noch nicht auf, wenigstens Joh. Friedrich noch durch ein Entgegenkommen im Abendmahlsartikel zu gewinnen. Er ließ durch seine nach Dresden berufenen Theologen einen von Eber verfaßten „Bericht vom hl. Abendmahl" aufsetzen, der, ohne neue Formeln bieten zu wollen, sich einfach auf Luthers Predigten und Katechismen, die Augsb. Konf., die Loci, die Mecklenb. KO und die Wittenberger Konkordie bezog — ein vorsichtiges Umgehen der für sie selbst kitzlichen Fragen (vgl. Voigt, Briefw. der berühmtesten Gelehrten 392; vgl. auch Bd V S. 120). Aber diese Theologen Augusts waren ja verdächtig! Christoph und Pfalzgraf Wolfgang, denen zunächst dieser Bericht zuging, antworteten mit allerlei Bedenken ihrer Theologen, — die Wittenberger und Leipziger aber wichen vorsichtig weiteren Disputationen aus (das Bedenken, das Joh. Aurifaber in Königsberg im Auftrag Herzog Albrechts darauf verfaßte, s. bei Strobel, Beitr. zu Litt. I 500 ff.). Inzwischen stritten auch Christoph und Landgraf Philipp, dessen vertrauter Verkehr mit Bullinger längst anstößig geworden war, gleichfalls über die Abendmahlslehre. Waren hier schon Schwierigkeiten in Menge vorhanden, so trat nun Kurfürst Friedrich entschieden gegen jede Konzession auf, die man Johann Friedrich in der Abendmahlsfrage nachträglich machen würde; er bleibe bei der Naumburger Präfation, mit jeder weiteren Traktation möge man ihn verschonen. Die endlosen Korrespondenzen, bei denen man in der Verlegenheit noch den Versuch machte, den Text der Wittenberger Konkordie als Formel, über die man sich vielleicht einigen könne, in Vorschlag zu bringen, blieben erfolglos, da auf der einen Seite Johann Friedrich, um den man sich so hoch bemühte, immer schroffere Forderungen stellte und bei deren Ablehnung im Frühjahr 1562 die Verhandlungen abbrach, andererseits auch Friedrich III. sich auf nichts weiteres einließ. „Prinzipielle Gegensätze stoßen nur um so schroffer aufeinander, wo man sie durch äußerliche und oberflächliche Transaktionen überklüften und vertuschen will; schließlich behält der das letzte Wort, der beharrlich und rücksichtslos zu seiner Fahne steht" (Calinich 340).

Auf dem im Abschied beschlossenen Erfurter Tage (22. April bis 1. Mai 1561), zu dem die Räte und Theologen der bevollmächtigten Fürsten mit üblicher Unpünktlichkeit sich einfanden, entwarf man eine Supplikation an den Kaiser mit der Bitte, er möge das Trident. Konzil abstellen und ein freies christliches Konzil berufen, jedenfalls aber Passauer Vertrag und Religionsfrieden aufrecht erhalten, und eine Refusationsschrift. Nach langen schriftlichen Verhandlungen wurde letztere schließlich auf dem Tag in Fulda (12. bis 18. September 1562) definitiv festgestellt. Beide Schriftstücke wurden dann auf dem Frankfurter Reichstage am 25. November 1562 durch die 3 evangelischen Kurfürsten, Mecklenburg, Württemberg, Pfalz-Zweibrücken und Hessen, dem Kaiser überreicht. Dieser gemeinsame Protest gegen Papst und Konzil war das einzige greifbare Ergebnis des Naumb. Fürstentages; dieser Schritt verlor aber an Gewicht dadurch, daß das geplante einhellige Bekenntnis mißglückt, der Zwiespalt im eigenen Lager vielmehr bloßgelegt worden war. Von nun an vollzieht sich die Scheidung: Friedrich III. geht offen zum Calvinismus über, im übrigen aber behält den Sieg das schroffe, Melanchthons Schule und Einflüsse zurückdrängende Luthertum.

G. Kawerau.

Nausea, Friedrich, gest. 1552, katholischer Theolog und Bischof. — Epistolae miscellaneae ad Frid. Nauseam, libri X, Basil. 1551 fol.; W. Friedensburg, Beiträge zum Briefwechsel der kath. Gelehrten im Ref.-Zeitalter, ZKG XX 500 ff., XXI 537 ff.; Nuntiaturberichte 1533 ff. Bd 1–4; Kopallik, Regesten zur Geschichte der Erzdiözese Wien II (1894) 29 ff.; Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterz.-Orden III, 3, [illegible]; Joseph Metzner, Friedr. N., Regensburg 1884; Th. Wiedemann, Gesch. d. Ref. und Gegenref. im Lande unter der Enns I (1879) 227 ff.; II (1880) 2 ff.; v. Zeißberg in ADB XXIII 321 ff.; Weber in KL² IX 50 ff.

Friedrich Grau (latinisiert **Nausea** „von nauseo, es graut mir" Metzner) wurde 1480 als eines Wagners Sohn in Waischenfeld in Oberfranken (daher Blancicampianus) geboren (sein Geburtszeugnis Regesten II 40 f.). Dem bekannten bambergischen Hofmeister Johann von Schwarzenberg verdankte er den Zugang zu [illegible] Bildung; doch liegen die Anfänge seiner Studien für uns im Dunkel. Nach [illegible]

Vorbildung scheint er unter Cochläus an der Sebaldus-Schule in Nürnberg als Lehrer thätig gewesen zu sein. 1511 erhielt er in Bamberg die Akoluthenweihe, war also damit im Besitz der **ordines minores** (Regesten II 39); in demselben Jahre zog er als Instruktor eines Sohnes Schwarzenbergs nach Leipzig, begleitete diesen 1518 nach Pavia zu juristischen Studien, siedelte dann mit ihm nach Padua über und blieb aus Gesundheitsrücksichten hier zurück, auch als sein Tutel im Herbst 1521 nach Deutschland zurückkehrte. Er hatte bereits 1519 in seinen Distichen **in Lactantii opera** seinen Übergang von den Musen zum Studium der Kirchenväter angekündigt, dann aber doch weiter geschriftstellert über Poetik, Grammatik, Stilistik, Dialektik, Rhetorik, Musik und Arithmetik; auch setzte er zunächst das Rechtsstudium fort und erwarb im März 1523 den juristischen Doktorgrad (Reg. II 39). Nun wollte er in Siena die theologischen Studien vollenden, aber schon nach wenigen Monaten (Febr. 1524) nahm ihn Kardinal Lorenzo Campegi bei seiner Legation nach Deutschland (oben Bd III S. 701) als seinen Sekretär in seine Dienste. Dabei fiel N. der Auftrag zu, Melanchthon, der gerade in seiner Heimat Bretten weilte, zur Rückkehr zur kath. Kirche zu locken, auch wurde er in derselben Angelegenheit zu Erasmus nach Basel gesendet (vgl. Kawerau, Die Versuche, Mel. zur kath. Kirche zurückzuführen, Halle 1902, S. 6 ff.). Am 12. September 1524 machte Campegi ihn zum **Notarius papae** und **Comes aulae palatii Lateranensis** (Reg. II 29). Den **Gravamina**, die von den Ständen auf dem Nürnberger Reichstage übergeben wurden, mußte er eine eingehende schriftliche Prüfung widmen, die aber erst 1538 in Druck ausging (vgl. ZKG XX 79): **Responsa . . . ad aliquot Germanicae nationis gravamina**, in denen er freimütig viele Mißbräuche in der kirchlichen Verwaltung anerkannte. Vergeblich bemühte er sich, durch eine schmeichelhafte **Oratio** Erasmus zum Besuch der für den Herbst 1524 geplanten Versammlung deutscher Nation in Speier zu bewegen. Mit Campegi kehrte er 1525 nach Italien zurück; von drei ihm jetzt in Deutschland angebotenen Pfründen wählte er die Pfarre an St. Bartholomäus in Frankfurt a. M., er empfing Ende 1525 in Bologna die Subdiakonats-, in Padua die Diakonatsweihe (Reg. II 39). Mit welcher Gesinnung er in die Heimat zog, zeigt seine **Oratio pro sedando plebejo tumultu** (7. Okt. 1525): der Kaiser solle mit Schwertesgewalt sich selbst Gehorsam und der Wiederherstellung des kathol. Kultus freie Bahn schaffen. Als er in Frankfurt nach Überwindung mannigfacher Hindernisse am 25. Februar 1526 die Kanzel bestieg, unterbrach ihn die lutherisch gesinnte Gemeinde so tumultuarisch, daß er seine Predigt abbrechen mußte; am nächsten Tag verließ er die Stadt und flüchtete nach Aschaffenburg (Tagebuch Königsteins, Frankf. 1876, S. 101 ff. 205). Er erhielt die Dompredigerstelle in Mainz (noch ohne Priesterweihe, vgl. Reg. II 40). Hier entwickelte er sich zu einem der bedeutendsten kathol. Prediger und Apologeten der Reformationszeit (**Centuriae IV homiliarum**, seit 1530 wiederholt aufgelegt, deutsch 1535, vgl. Reg. II 30; über die Messe 1527; über das Symbolum 1529; Marienpredigten 1530; über Tobias 1532 u. a.). Als Prediger und als Ratgeber König Ferdinands war er 1529 beim Speirer Reichstag thätig (**Homiliae XII contra Anabaptistias**; 5 Predigten **de vera christiani hominis institutione**, vgl. Reg. II 29). Vor dem Augsburger Reichstage begehrte Kardinal Albrecht sein Gutachten über Priesterehe, Klostergelübde und andere Streitfragen. Sein steigender Ruf als Prediger erregte in Ferdinand den Wunsch, ihn als Hofprediger und Rat ganz an seinen Hof zu ziehen; im April 1533 leitete er Verhandlungen darüber ein (Reg. II 31 ff.). N. ging in dieser Angelegenheit, sehr gegen Ferdinands Willen, erst nach Rom; er ließ sich hier den Fortbesitz seiner Mainzer Pfründe sichern und erwarb in Siena den theologischen Doktorhut (Jan. 1534? Reg. II 30). Aber erst im folgenden Winter zog er nach Wien; er hielt dort unter großem Beifall 19 Fastenpredigten (gedr. Mainz 1535). Dieser neuen Stellung entstammen ferner die Advents- und Weihnachtspredigten 1535 (Köln 1536), die in Innsbruck 1536 gehaltenen 50 Fastenpredigten, Marienpredigten 1537, die in Prag 1537 gehaltenen Fasten- und Pentekostalpredigten. Zwischendurch fallen Besuche in der Stadt Mainz, wo er 1535 mit seinem Studiengenossen aus Padua (ZKG XX 510), dem Nuntius Vergerio, zusammentraf und auch 1537 längere Zeit weilte. Am 5. März 1538 ernannte ihn der bekannte Bischof von Wien, Johann Fabri (Bd V S. 719), der ihn schon seit Jahren hoch schätzte (ZKG XX 90 f.), zu seinem Koadjutor; ein volles Jahr währte es, bis von Rom her die Bestätigung erfolgte (19. März 1539; Reg. II 37 und 42 ist der 19. März 1538 wohl von 1539 zu verstehen). Im Herbst 1538 trat er das neue Amt an, predigte aber auch weiter regelmäßig vor dem königl. Hofe. Eine kurze Evangelienpostille zur Verdrängung der lutherischen Postillen ließ er 1539 in Leipzig erscheinen (deutsch 1566). Auf Fer-

dinands Geheiß erschien er 1540 in Hagenau zum Religionsgespräch (Bd VII S. 355), wo er mit Cochläus zusammen den konfusen Passauer Domdechanten Ruprecht v. Mosheim mit seinen Einigungsvorschlägen zu prüfen und zu verhören hatte (Spahn, Cochläus S. 283). Vor der Eröffnung des Wormser Religionsgespräches ließ N. seine **Hortatio ad ineundam in christiana religione concordiam** (Mainz 1540) erscheinen, die als Basis für die Vergleichung das von den Vätern Überlieferte, durch jahrhundertlange Übung Geheiligte zur Annahme empfahl. In Worms erkrankte er, machte aber doch noch einmal den Versuch — wohl im Einverständnis mit Granvella — Melanchthon und dann auch Butzer in privater Unterhandlung zu gewinnen (Kawerau a. a. O. 67 ff.; ZKG III 514), wobei aber Melanchthon die vorsichtigste Zurückhaltung bewies. Nach Fabris Tode (21. Mai 1541) rückte er in die bischöfliche Würde ein — nicht gerade freudig, da die Verhältnisse der kleinen Diöcese — über ihren damaligen Umfang s. KL² XII 1523 — wie die pekuniäre Lage des Wiener Bischofs gleich schwierig waren. Jetzt erst erhielt er die Priesterweihe; die Konsekration als Bischof erhielt er mit päpstlicher Dispensation durch nur einen Bischof unter Assistenz zweier Prälaten (ZKG XX 538 ff.). Auch als Bischof blieb er vor allem gefeierter Prediger, nicht nur im Stephansdom, sondern auch in Böhmen (1545) und in Schlesien (1547). In Breslau versuchte man sogar, ihm zugleich die dortige Dompropstei zu verschaffen, so daß er abwechselnd in Wien und in Breslau residieren sollte. (Über N.s Beziehungen zu Schlesien vgl. Soffner, Der Minorit M. Hillebrant, Breslau 1885 S. 82 ff.) Aber Ferdinand vereitelte das Projekt. Die Not seiner Wiener Diöcese, die Auflösung der kirchlichen Jurisdiktion, sowie seine Vorschläge zur Reform des Domkapitels, der Geistlichkeit, der Klöster, der Schulen, der Universität u. s. w. legte er in ausführlichen Aufsätzen (1543?) Ferdinand dar, aber ohne Erfolg (Reg. II 76 ff.). Durch Ungeschicklichkeiten in seiner Amtsführung infolge seiner krankhaften Reizbarkeit und seiner Unerfahrenheit in Geschäftssachen geriet er in Streitigkeiten über Fabris Testament, in Konflikt mit seinem Offizial u. a. m., wodurch auch sein Verhältnis zu Ferdinand sich trübte, so daß er 1547 schon entschlossen war zu resignieren; aber Cochläus bekämpfte mit Erfolg diesen Gedanken. Als Mittel der Reform des Klerus, resp. seiner Rekatholisierung empfahl er ernstliche Visitationen (**Pastoralium inquisitionum elenchi tres**, Wien 1547), sowie bessere Vorbereitung der Priesteramtskandidaten (**Isagogicon de Clericis ordinandis**, Wien 1548). In der jammervollen Lage der Kirche begrüßte er die ersten Jesuiten als willkommene Gehilfen; mit Bobadilla wie mit Canisius blieb er in enger Verbindung. Als das so lange verschleppte Konzil endlich auf den 1. November 1542 nach Trient berufen wurde, brachte er schnell sein großes Werk **Catechismus catholicus**, eine umfängliche Verteidigung der katholischen Lehre und ihrer Ceremonien, zum Abschluß, widmete es Papst Paul III. (1. Jan. 1543), außerdem die einzelnen Abteilungen verschiedenen Kardinälen und Prälaten (neue Aufl. **Antwerpiae** 1551); auch zog er selber im Frühjahr 1543 nach Trient und weiter nach Parma, wo es ihm glückte, den Papst zu treffen (ZKG XXI 537). Außer jenem gedruckten Werke brachte er umfängliche schriftliche Vorschläge mit, in denen er die Gestattung des Laienkelches im Blick auf die Abgefallenen und die Aufhebung des obligatorischen Charakters des Cölibats angesichts der sittlichen Ärgernisse im Priesterstande und angesichts des schreienden Priestermangels empfahl. Seine Denkschrift für Cervino, interessant wegen ihrer freimütigen Äußerungen über die Ursachen der Kirchenspaltung, ist von Döllinger, Beiträge zur polit. u. s. w. Gesch. III (1882) 152 ff. veröffentlicht worden. Das Konzil aber war inzwischen schon suspendiert worden. Wie N. schon 1542 auf Ferdinands Wunsch Regensburg als den geeigneten Konzilsort vorgeschlagen hatte, so ließ er 1545 die Schrift **Super deligendo futurae in Germania Synodi loco** ausgeben, in der er Regensburg und Köln zur Wahl stellte. Ferdinand wollte nun N. als seinen **Orator** nach Trient senden, und auch der Breslauer Bischof übertrug ihm seine Vertretung; aber die Rücksicht auf das Wormser Religionsgespräch und der Widerstand der evangelisch gesinnten niederösterreichischen Stände verzögerten sein Erscheinen auf dem Konzil. Erst als Julius III dasselbe 1551 wieder einberief, zog er als **Orator** Ferdinands dorthin (Nuntiaturberichte XII 52; Döllinger, Ungedr. Berichte I 325). Eifrig nahm er teil an den Versammlungen über Eucharistie, Buße und letzte Ölung. Noch hielt er am 7. Januar 1552 einen Vortrag über Meßopfer und Priestertum; aber das in Trient grassierende Fieber ergriff ihn und zehrte seine Kraft auf; am 6. Februar starb er (v. Druffel, Briefe und Akten II 161). Die Leiche wurde nach Wien geschafft und im Stephansdom beigesetzt. Ein Denkmal hat er sich selbst in seiner Vaterstadt Waischenfeld in dem von ihm erbauten Chor der Pfarrkirche gesetzt.

Das anziehende Bild des mit unermüdlichem Eifer, Ernst, Treue und Begabung an der Erhaltung des kathol. Glaubens und an der Abstellung der Mißbräuche arbeitenden Mannes, der stark empfindet, wie schweren Schaden die kathol. Kirche Deutschlands durch die Sittenlosigkeit des Klerus, die Schlaffheit seiner Bischöfe und durch die Fehler der päpstlichen Politik erlitt, wird getrübt durch die selbstgefällige Eitelkeit, mit denen er von seinen Verdiensten und Erfolgen zu reden weiß, und durch seine unablässige Pfründenjagd. Die devoten Widmungen seiner zahlreichen Schriften an Prälaten und hohe Herren sind für seine Zeit und ihn selbst charakteristisch. Die Briefe aus der Zeit seines Wiener Bistums sind lehrreiche Dokumente der Auflösung, in die sich die kathol. Kirche Österreichs durch die Reformation versetzt sah, künden aber auch bereits die Gegenbewegung an.

G. Kawerau.

Naylor, James s. d. A. Quäker.

Nazaräer s. d. A. Ebioniten Bd V S. 125, 15.

Nazarener ist der Name einer seit etwa 1815 in Ungarn bestehenden christlichen Gemeinschaft oder Sekte, welche heute 13—15000 Mitglieder (Erwachsene) zählen dürfte und aus zwei Gründen Interesse beanspruchen kann. Einmal wegen ihrer rührigen Propaganda und wachsenden Bedeutung, sodann weil in ihr der zur Ruhe gekommene und sittlich reinere Anabaptismus aus der Mitte des 16. Jahrhunderts so unverändert wieder auferstanden ist, wie nirgends sonst, sowohl in seinen leitenden Gedanken als auch in den kleinsten Einzelzügen.

Dem ferner Stehenden ist es nicht leicht, sich Kenntnis von den Nazarenern zu verschaffen. Wenn sie auch bereit sind, mündlich oder schriftlich alle mögliche Auskunft zu geben, in der Presse findet man fast nichts von ihrer Hand, und zwar nicht nur, weil ihre Mitglieder vorwiegend dem Handwerkerstande angehören, sondern vielmehr aus Grundsatz, denn alles nicht-innerliche in religiösen Sachen ist ihnen zuwider. Nur ihr Liederbuch ist in fünf Sprachen gedruckt, deutsch, ungarisch, serbisch, rumänisch, slovenisch; dasselbe führt den Titel: Neue Zionsharfe ... für die Gemeinde der Glaubenden in Christo. Zürich, Zürcher u. Furrer, 5. Aufl. 1889. Einige Predigten, kleinere Traktate u. s. w. über die N. sind meist in ungarischer Sprache verfaßt. Nur eine einzige ausführlichere, mit Sachkenntnis geschriebene und zuverlässige Arbeit ist über sie vorhanden: ein Artikel von Past. G. Schwalm (nach E. S. Szeberényi) in den ZprTh 1890, S. 481—519, worin auch einige Zeitungsartikel u. s. w. namhaft gemacht werden. Übrigens werden in kirchengeschichtlichen Handbüchern die N. nicht erwähnt. Dem folgenden liegen neben den genannten Schriften von den verschiedensten Seiten, von Freunden und Gegnern, auch von N. selber, zu Grunde.

Woher der Name Nazarener stammt, läßt sich nicht feststellen. Anfänglich nur Spottname, wird er jetzt schon lange offiziell, auch von den N. selber gegenüber den Behörden angewendet. Wahrscheinlich haben die Brüder Hensey, welche um 1840 in der Schweiz als Handwerker arbeiteten und mit Fröhlich und seinem Kreise erweckter und durch Untertauchung getaufter Christen in Hauptweil, Thurgau, oder in Altkirch bei Straßburg in Berührung kamen, in ihre Heimat dies Christentum mitgebracht. Es verlautet aber auch, daß schon seit 1815 Spuren dieser wehrlosen, den Militärdienst verwerfenden Richtung in Ungarn vorkommen. Mit den Resten der alten Habaner (s. d. A. Mennoniten Bd XII S. 615, 11) wird keine Verbindung bestehen; ob ein Einfluß von seiten der in der Schweiz noch bestehenden alten Täufergemeinden durch Vermittelung der Henseys angenommen werden darf, ist fraglich. Nach 1848 treten in Ungarn N. in größerer Anzahl auf; ihre erste große Gemeinde hatten sie in Pacsér im Bácser Komitat. Stephan Kalmár, ihr eifrigster Apostel, gest. 1863, stammt aus P. Seitdem haben sie sich in und um M. H. Vásárhely, Temesvar, in das Torontaler Komitat, in die ehemalige Militärgrenze, überhaupt in ganz Südungarn ausgebreitet. In Budapest ist ihre Zahl seit 20 Jahren wieder zurückgegangen. Der Grund dieser Erscheinung ist der vollständige Mangel an irgend einer Organisation, so daß die Gemeinden nie zu festem und bleibendem Bestand kommen. Von einigen wenigen anregenden eifrigen Persönlichkeiten, die an einem Orte wohnen bezw. von dort wegziehen, hängt oft nicht nur das Gedeihen, sondern geradezu das Bestehen ganzer Gemeinden ab.

Die N. haben nur einen Glaubensartikel: die Bibel verkündet uns Gottes Gebote; diese treu, gewissenhaft und mit Liebe zu befolgen ist „der Weg" zur Seligkeit, der

schmale, der einzige Weg, der Weg, welcher eigentlich nur im N.ismus gewandelt wird. Dabei leugnen sie nicht, daß auch in den Kirchen liebe Kinder Gottes sich befinden, aber diese sollten dann eigentlich zu den N. übertreten. Auf das Thun von Gottes Willen kommt es ihnen an, sodann besonders auf das Leiden. Völlige Wehrlosigkeit, geduldiges Ertragen von Beleidigungen, sogar von Mißhandlungen kennzeichnet den N. Sie klagen daher auch nicht sonderlich über die harten Bedrückungen, denen sie besonders früher ausgesetzt waren. Das gehört ja zu den Merkmalen der Kinder Gottes. Am meisten machten und machen sie sich bemerklich durch ihre hartnäckige Weigerung, einen Eid zu schwören, und ihre Enthaltung von allem Fluchen und vom Militärdienst. Der letzte Punkt hat die N. vor allem an die Öffentlichkeit gebracht. Nicht das Waffentragen an sich verwarfen die meisten; sie würden sich fügen, falls sie z. B. zum Sanitätsdienst verwendet würden oder, wenn auch mit Waffen ausgerüstet, in den Militärwerkstätten als Handwerker ihren Militärdienst ableisten könnten. Aber Waffen zu tragen ausdrücklich zu dem Zweck, Feinde zu töten, das galt und gilt den N. für antichristlich. Es kam vor, daß einige N. es als einen Betrug gegen den König ansahen, die Waffen zu nehmen mit dem stillen Vorsatze, nicht zu schießen, und darum die Waffen zu Boden fallen ließen, wenn man sie ihnen in die Hand gab. In ihren religiösen Ausdrücken unterscheiden sie sich von anderen Pietisten nicht und benützen sie mit Vorliebe die der Bibel. Viele Freunde gewinnt ihnen ihr wunderschöner und mit großer Liebe gepflegter Gesang. Bei den Gottesdiensten beten sie knieend, bisweilen schweigend. Die Taufe ist ihnen Taufe der Bekehrung und geschieht — dies ist der einzige Unterschied zwischen den N. und dem Anabaptismus — durch Untertauchung; früher ist auch wohl die Besprengungstaufe geübt worden. Nach derselben folgt Gebet und Handauflegung durch die Ältesten. Es kommt vor, daß Leute von ehedem liederlichem und gottlosem Lebenswandel, jetzt aber bekehrt, sich bei ihnen aufnehmen lassen; aber die Gerüchte über schwärmerische Ausschreitungen (auch inbetr. der Ehe) haben selbst ihre Gegner, die dem Thatbestand nachgeforscht haben, für bloßen Klatsch erkannt, wie der immer religiöse Absonderlichkeiten zu verdächtigen und zu entstellen liebt. Die N. sind vielmehr wegen ihres Fleißes, ihrer Nüchternheit, Ehrlichkeit und Sparsamkeit als Knechte und Arbeiter sehr gesucht. Ihren Wohlstand zu vermehren verschmähen sie keineswegs. Daß die harten Bedrückungen oft eine gewisse Schlauheit bei ihnen erzeugt haben, läßt sich nicht leugnen: echt anabaptistisch; wie das auch ihr Haß gegen die Kirche, gegen Priester und studierte Prediger („der Schwarze") ist. Auf diese beziehen sie so buchstäblich wie nur möglich alle Worte, welche Christus wider die Pharisäer und Schriftgelehrten geredet hat. Ist ja für sie bei ihrer innerlich gerichteten und nur im rechtschaffenen Handeln sich bethätigenden Frömmigkeit alles äußere Kirchentum nur das Reich des Abfalls.

Die N. bilden denn auch selber keine Gemeinschaft, die einer Kirche (als Institut) ähnlich sieht. Zwar besitzen sie hier und dort Versammlungslokale, führen aber nicht einmal Buch über ihre getauften Mitglieder. Jeder, der „sich bekehrt" hat und „Zeugnis in der Gemeinde hat", kann die Untertauchung erhalten. Er schließt sich damit nicht einer organisierten, statutarischen „Kirche" an, sondern der „christgläubigen Gemeinde". Doch kennen sich fast alle Nazarener persönlich, wie weit zerstreut sie auch wohnen, sie besuchen sich und beweisen einander teilnehmende und hilfreiche Liebe. Ihre Ältesten genießen großes Ansehen und fast unbeschränkten Einfluß, sie erteilen Auskunft über alle religiösen Fragen, Rat und Weisung in allen möglichen Fällen, auch bei Eheschließungen. Reglementiert ist ihre Stellung gar nicht, so wenig wie eine Kontrolle über die finanzielle Verwaltung, Unterstützungen u. s. w. besteht; alles ist Sache des Vertrauens.

Die N. stehen in persönlichem und brieflichem Verkehr mit den Fröhlichianern in Zürich und Straßburg, mit einigen Neutäufern in Württemberg, Lothringen u. s. w., mit den Amischen Mennoniten (s. d. A. Bd XII, S. 614, 4, 615, 60) in Amerika, und nennen sich deren Glaubensgenossen. Dagegen ist ihr Verhältnis zu den ihnen sonst am nächsten stehenden Baptisten kein freundliches. Ist es, weil sie sich am meisten Konkurrenz machen? weil den N. Spuren von jenen Tendenzen vorgeworfen werden, die sonst der Sozialdemokratie eignen? Jedenfalls stellen die N. die baptistischen Gemeinden der „Kirche" gleich, taufen auch die zu ihnen übertretenden Baptisten nochmals, was im umgekehrten Falle die Baptisten nicht thun. Von ihrem Anfange an, 1848, haben die N. aus den beiden evangelischen Konfessionen ihre meisten Anhänger gewonnen, weniger unter den Griechisch Orthodoxen, am wenigsten unter den Römisch Katholischen, und zwar nur in der geringeren Volksklasse. Was aus ihnen werden wird, wenn ihre ökonomischen

Tugenden und ihr wachsender Wohlstand, ihre Mühlen, ihre Industrie ihnen allmählich größere Bedeutung verschaffen wird (Handelsgeschäfte sind viel weniger ihre Sache) und wenn dann ihr oft beschränkter Sinn dem bis jetzt bei vielen fehlenden Bedürfnisse nach geistiger und wissenschaftlicher Bildung weicht, ist nicht abzusehen.

Die politischen Veränderungen in Ungarn haben ihre Lage gegenwärtig bedeutend verbessert. Die Jahre 1848—1868 waren für die N. die schlimmste Zeit. Da sind ihnen wohl von der Polizei die Kinder zwangsweise abgeholt, um in den Kirchen getauft zu werden, Gefängnisstrafen wegen Verweigerung des Militärdienstes, in jedem Wiederholungsfall verlängert, bis zu 10, 15 Jahren waren an der Tagesordnung; es sind mehrere im Kerker gestorben, einige im Kriege 1866 wegen dieser Weigerung zum Tode verurteilt (auch erschossen?). Seit 1868 gewährt die Verfassung Gewissensfreiheit. Wenn auch damals Uebertritte nur von der einen „rezipierten“ Religion zur andern gestattet wurden, dieses also den N. eigentlich nicht zu gute kam, wurde doch die Haltung der Behörden gegen sie wohlwollender, soweit das Gesetz es gestattete. Eine Verschärfung trat im Jahre 1875 ein: weil jeder erst in reiferem Alter durch die Taufe bei den N. eintreten kann, auch die Kinder der N., nahm die Regierung an, die Leute handelten nur so, um vom Waffendienste freizukommen. Deshalb wurde die den alten galizischen Mennoniten und deren Nachkommen, ferner den Lipovanern und Karaiten gewährte Vergünstigung, im Sanitätswesen u. dgl. ihrer Dienstpflicht zu genügen, nicht auf die N. ausgedehnt. Auch im bosnischen Feldzug sollen Fälle vorgekommen sein, daß N., die sich weigerten, die Waffe zu führen, erschossen wurden, und noch jetzt (September 1902) befinden sich nur deswegen in Kerkerhaft mehrere, sonst gänzlich unbescholtene Männer, einer schon seit zwölf Jahren. Eine größere Zahl von ihnen wurde aber nach und nach entlassen und zum Dienst ohne Waffengebrauch angestellt; es scheint dies dem Belieben jeder Behörde von Fall zu Fall anheimgestellt zu sein. Andere Schwierigkeiten entstanden ihnen wegen ihrer Eheschließungen, die den Vorschriften des Gesetzes nicht genügten. Seit 1868 stand es ihnen frei, Geburts- und Todesanzeigen bei einer Civilbehörde zu machen, welche dieselben den Pfarrämtern übermittelte; doch galten sie noch bis 1897 offiziell als Angehörige derjenigen Kirche, von welcher sie herstammten, mußten als solche auch Kirchensteuern bezahlen. In der Regel suchten die Behörden nach Möglichkeit die Härte der Gesetze bei der Anwendung zu mildern. Die N. beschweren sich auch nur über die letzteren, nicht über die Beamten, wie sie auch immer Ehrfurcht vor der „von Gott gesetzten“ Obrigkeit bekunden, sich aber fast nie an den Wahlen beteiligen. Mit der neuen ungarischen Gesetzgebung von 1894 und 1895 (Einführung der Zivilehe u. a. m.) fiel wieder ein Stück der die N. drückenden Bestimmungen. Seitdem werden sie nicht mehr zwangsweise einer der rezipierten Konfessionen zugeteilt. Der Staat erkennt sie als konfessionslose Bürger an, wenn sie sich als solche melden. Und wenn auch noch Freiheitsstrafen wegen Dienstverweigerung vorkommen, sowie Plackereien wegen Nicht-Teilnahme schulpflichtiger Kinder der N. am kirchlichen Religionsunterricht und am obligatorischen Kirchenbesuch, so wird ihnen in anderen Stücken, z. B. bei ihren Begräbnissen, Freiheit gelassen und ihrer Propaganda nichts in den Weg gelegt, wenn diese den Kirchen auch oft unbequem wird. Sie bezweckt nach Auffassung der N. selbst auch nicht die Bekehrung aller, nicht die der Welt, das erklären sie für unmöglich, sondern nur, die empfänglichen Seelen aus der Welt zu retten. **S. Cramer.**

Nazarener, Anhänger des Jakob Wirz, Seidenwebers in Basel, geb. daselbst 1778, gest. 1858, auch „Neukirchliche“ genannt. Litteratur: „Biographie von Joh. Jak. Wirz: ein Zeugnis der Nazarenergemeinde von der Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden“; ferner die untengenannten „Zeugnisse“ 2c., endlich ein a. 1852 in Barmen und Zürich gedrucktes Glaubensbekenntnis.

Unter der Fülle der Denominationen auf dem Gebiete des Protestantismus nimmt diese, der Zahl nach kleine Sekte eine verhältnismäßig extreme Stellung zur Kirche ein. Durchaus eklektischer Natur, wie sie ist, schreibt sie ihren Stammbaum von den verschiedensten geistigen Elementen her; insbesondere scheinen es zwei Quellen zu sein, die in ihrem Gedankensystem zusammengeflossen sind: einerseits sind es mittelalterlich katholische und asketische Ideen, andererseits ist es die Geistesarbeit von Böhme, Ötinger, Michael Hahn, woraus es sich aufgebaut hat: Materialien genug, um davon sich zu nähren und zu leben, und genügend disparate Elemente, um durch ihre Verschmelzung den Eindruck der Originalität und die Sonderexistenz als eine Sekte neben andern verwandten zu begründen. Jakob Wirz selbst genoß von seinen Anhängern wegen

seiner Enthüllungen und Offenbarungen, aber auch wegen seiner Persönlichkeit die höchste Verehrung, denn „Jesus wollte sich ganz und vollkommen in ihm ausgebären, Wirz sollte durch Gnade dasselbe werden, was Jesus von Natur ist". Die „Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes durch Joh. Jakob Wirz, Heilige Urkunden der Nazarenergemeinde" (Barmen, Langewiesche 1863; I. Band — ein zweiter scheints nicht erschienen) enthalten solche prophetische Offenbarungen, die er empfangen haben will, vom Jahre 1823—43, darunter gleich im Anfang bezeichnende scharfe Zeugnisse „über die Christenheit", „an die Gesellschaft zum Fälklein" einschließlich der Missionsanstalt: „Ihr sollet Lichter sein in dieser Stadt; aber wie oft wird nicht mein Name gelästert euertwegen, weil ihr so oft den Weltmenschen gleich seid" ꝛc.), „an alle Hirten aller Gemeinen", „an die Räte, Richter und Beamten und das Ministerium der Kirche in Stadt und Landschaft Basel" — die im Prophetenton gehaltenen Apostrophen sind nicht ohne Kraft, ermangeln aber der Originalität und atmen eine große Beschränktheit; an der bona fides des Autors, der sich als göttliches Werkzeug fühlte, braucht man darum nicht zu zweifeln. Charakteristisch für diese Opposition und den Protest gegen die verweltlichte Kirche, der ja allen Sekten gemeinsam ist, ist jedoch dies, daß er sich nicht bloß gegen die Mischung von Bekehrten und Unbekehrten in derselben, sondern ganz besonders gegen den Theologenstand, die Universitätsbildung und wissenschaftliche Forschung richtet, in welcher ein Abfall von Christo und ehebruchartige Untreue gegen den Herrn erblickt wird („Ein Hochgelehrter, in geistlichen und natürlichen Wissenschaften Bewanderter, kann, auch wenn er dem Guten nachstrebt, kein solcher Priester (wie Melchisedek) werden. Sein vieles Wissen steht der Arbeit des Geistes Gottes im Wege"; Zeugnisse ꝛc., S. 512).

Fragen wir nach den Hauptgedanken, in denen sich die Nazarenersekte bewegte, so ist eine kurze Zusammenfassung schwer zu geben. Palmer bringt in dem Buche: „Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs", in dem er S. 143—155 die Nazarener bespricht, das Glaubensbekenntnis der Genossen des Reiches Gottes, wie sie es sich aufgerichtet denken und aufzurichten streben, auf folgenden Ausdruck: „Jesus Jehovah, Ein Wesen mit dem Vater, und dem hl. Geist, ist der Grund unseres Lebens und Wirkens, den wir in Verbindung mit der hl. Muttergemeinde im Himmel und ihren wahren Gliedern auf Erden umfassen, um heranzuwachsen zu einem einheitlichen Bau des Tempels der hl. Weisheit in Christo". In dieser Zusammenfassung treten die oben berührten disparaten Elemente der Gedankenwelt dieser Sekte wenigstens andeutungsweise hervor. Einmal hat sie einen erkennbaren katholischen Zug: die Verbindung mit der oberen Muttergemeinde hat sich in der Interzession der Jungfrau Maria und der Heiligen einen konkreten und für Kultus und Gebetsübung maßgebenden Ausdruck geschaffen. Im Zusammenhang steht damit der Gebrauch des Kreuzschlagens, des Betens gegen Osten und des Küssens in den Versammlungen. Der asketische Zug geht in der Richtung auf die Hochschätzung des Cölibats soweit, daß ihnen der geschlechtliche Umgang an sich als etwas Sündhaftes erscheint, ohne daß die Ehe überhaupt verworfen oder gemieden würde.

Andererseits sind die von den christlichen, genauer evangelischen Theosophen überkommenen Elemente tieferer Erkenntnis das Material, aus welchem sie ihre höhere Weisheit schöpfen und mit dem sie einerseits die biblischen Begriffe und Zeugnisse deuten und umdeuten, andererseits das christliche Leben, d. h. den subjektiven Prozeß der Heilsordnung sich zurechtlegen und konstruieren. Die Massivität der Begriffe erklärt sich dabei von selbst. Was die objektiven Heilsthatsachen anlangt, so zeigt sich beispielsweise dieser geistige Materialismus in der Erklärung der Geburt Christi: „Maria hatte, wie Adam vor dem Fall, männliche und weibliche Tinkturen in sich; der Sohn Gottes nun faßte sich nach seiner zusammenfassenden Allmachtskraft in dieses doppelte Zeugungsvermögen der Maria, wodurch die Erregung der betreffenden Organe und die hl. Befruchtung erfolgte." Erstaunlicher ist die Analyse des Todes und der Auferstehung Jesu. Er sei, so wurde a. 1850 dem Jakob Wirz vom Apostel Johannes eröffnet, am Kreuz äußerlich gestorben, aber sein Geist sei in den durch den Lanzenstich nicht verletzten [illegible]gefäßen noch zurückgeblieben und so habe er am dritten Tage mit Hilfe seiner [illegible] wieder auferstehen können (vgl. Palmer a. a. O. S. 147). Will man das auch [illegible] einen Standpunkt nennen, der mit der Scheintodhypothese übereinkommt, so [illegible] doch darin die Thatsache, wie leicht der massivste Supernaturalismus in den [illegible] Rationalismus umschlägt.

Leichter läßt sich zurechtlegen die mit demselben theosophischen Begriffs[illegible] gehandhabte Deutung des subjektiven Heilsprozesses. Ist das Blut Jesu [illegible]

gebärungsstoff für das ganze All, so muß der Mensch, der selig werden will, diese gottmenschliche Substanz sympathisch in sich hineinziehen und der Glaube ist die magnetische Kraft, welche das göttliche Wort in den Mittelpunkt der Seele hinein führt. Daher ist die Rechtfertigung nur in der niedersten, anfänglichen Form eine zugerechnete;
5 sie muß aufsteigen zur Stufe der heiligenden und vereinigenden Rechtfertigung, die eine Transformation in das göttliche Lichtwesen mit sich führt.

Daß die Grundlage, auf welche diese vermeintlich höheren Erkenntnisse sich aufbauen, nicht das Schriftprinzip ist, sondern die Offenbarungen und Enthüllungen, die dem Stifter der Gemeinschaft, Joh. Jak. Wirz, zu teil wurden, ergiebt sich aus dem Gesagten
10 von selbst.

Daraus folgt, daß die Lebens- und Entwickelungsfähigkeit dieser Sekte eine beschränkte bleiben mußte. Zwar ist sie mit dem Tode ihres Hauptes nicht untergegangen, sondern fristete bis heute an zerstreuten Orten (besonders Barmen und Elberfeld?) ihr Dasein. In Württemberg zählte die Partei a. 1857 in fünf Oberämtern 123 Mitglieder,
15 a. 1869 nur noch 366; jetzt ist die Zahl noch geringer. Man hört kaum von ihnen mehr, nachdem sie doch a. 1858 beim Ministerium (freilich ohne durchzudringen) um staatliche Anerkennung als besondere Religionsgesellschaft gebeten und längere Zeit auch eigene Schulen im Lande gewährt bekommen hatten. So kann man sagen, daß diese Denomination zwar eine an Impulsen nicht arme Vergangenheit, aber eine schwache
20 Gegenwart und keine Zukunft hat. Eigentlich neue Gedanken sind in ihrem geistigen Arsenale nicht zu finden und die nach vorwärts gerichteten, auf den Neubau der Gemeinde, bezw. des Reiches Gottes (der mit Jakob Wirz im Gang kommen sollte!) zielenden Tendenzen waren zu allgemein und verschwommen, um eine fruchtbringende Kraft zu entfalten. **J. Herzog.**

25 **Nazareth.** — Litteratur: Zum Namen vgl. Hitzig in Tübinger Theol. Jahrbb. I (1842), 410—413; Hengstenberg, Christologie des AT[2] II, 124—129; Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara (1867 ff.) I, 318. II, 18. 421; H. Ewald in GgA 1867, 1601 ff.: Hitzig in Heidelberger Jahrbb. 1871, 50 f.; Graetz in Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judenthums XIX (1880), 481—484; T. K. Cheyne in Encyclopaedia Biblica III (1902) s. v.;
30 Ad. Neubauer, La Géographie du Talmud (1868), 190 f. — Im allgemeinen vgl. Fr. Quaresmii Elucidatio Terrae Sanctae, Ed. sec. Venetiis 1880—82; T. Tobler, Nazareth in Palästina 1868; V. Guérin, Description de la Palestine III, Galilée I (1880), 83 ff.; Ebers-Guthe, Palästina in Bild und Wort I (1883), 302 ff.; G. Schumacher, Das jetzige Nazareth in ZdPV XIII (1890), 235 ff.; Baedekers Palästina und Syrien[5] (1900), 271 ff.

35 Nazareth ist nach den Evangelien die Vaterstadt (*ἡ πατρίς*) Jesu Mc 6, 1; Lc 4, 23; Mt 13, 54. Dort lebten seine Eltern Lc 1, 26; 2, 4. 39; Mt 2, 23 und seine Geschwister Mc 6, 3; Mt 13, 55 f., dort ist er selbst aufgewachsen Lc 2, 51; 4, 16. Da der Name des Orts im AT nicht vorkommt und auch in der späteren jüdischen Litteratur (s. unten) nicht sicher bezeugt ist, so können wir seine hebräische Form nur aus der
40 griechischen des NTs erschließen. Diese lautet nach den besten Textzeugen *Ναζαρέθ* oder *Ναζαρέτ*; die Form *Ναζαρά*, für die Keim I, 319 f.; II, 421 f. unter Berufung auf Origenes, Julius Africanus und Eusebius lebhaft eingetreten ist, findet sich Mt 4, 13 und Lc 4, 16. Wegen des griechischen ζ an einen hebräischen Stamm נזר zu denken, ist nicht ratsam, da die ältesten syrischen Übersetzer ܢܨܪܬ (= nāṣͤrat) schreiben und die
45 heutige arabische Form, die doch wohl aus dem aramäischen Dialekte Palästinas übernommen ist, en-nāṣira lautet. Die Wiedergabe eines hebräischen צ schwankt in der LXX mehrfach zwischen σ und ζ: *Ὢζ* Gen 22, 21; *Ζογόρ* Jer 48, 34, dagegen *Σάρεπτα* Lc 4, 26 = צָרְפַת und *Σιδών*; das ζ in *Ναζαρέθ* kann also für die Ableitung nicht den Ausschlag geben. Demnach ist als die semitische Form des Namens vermutlich נָצְרַת
50 anzusehen, wozu sich דָּבְרַת Jos 19, 12 und צָרְפַת 1 Kg 17, 9 f. vergleichen lassen. Über die Bedeutung dieses Namens ist nichts Sicheres zu sagen (Warte oder Wacht oder Bezeichnung der Siegesgöttin?); unter den vielen Spielereien mag die des Hieronymus, der an nēṣer Jes 11, 1 (*ἄνθος*, flos) dachte, in der ep. 46 ad Marcellam erwähnt werden: Ibimus ad Nazareth et juxta interpretationem nominis ejus „florem"
55 videbimus Galilaeae. Im Talmud heißt Jesus הַנּוֹצְרִי (Sanh. 43a. 107b; Sot. 47a), seine Jünger נוֹצְרִים (Taan. 27b); auch diese Benennung läßt sich zu Gunsten eines hebräischen נָצְרַת anführen, insofern das a der ersten Silbe zu o getrübt und die bekannte Endung i unmittelbar mit dem Stamm verbunden wurde, was sehr häufig geschah. Sie bedeutet Nazarener, Jesus von N., griechisch *Ναζαρηνός* (Nebenform *Να-*

ζοοηνός) Mc 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Lc 4, 34; 24, 19. Diese Bildung geht auf *Ναζαρα* zurück, wie *Μαγδαληνή* auf *Μάγδαλα*. Daneben findet sich auch *Ναζωραῖος* Mt 26, 71; Lc 18, 37; Jo 18, 5. 7; 19, 19; AG 2, 22; 3, 6; 6, 14; 22, 8; 26, 9, *Ναζωραῖοι* für die Anhänger Jesu 24, 5. Diese Form ist an sich schon auffällig, da man nicht einsieht, wie das lange o der zweiten Silbe aus dem allein bekannten Namen des Orts erklärt werden kann; sie wird aber noch auffallender dadurch, daß sie Mt 2, 23 mit einem prophetischen Ausspruch *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* begründet wird, der sich im AT nicht ausfindig machen läßt. In alter Zeit, z. B. bei Eusebius im **Onomasticon ed. de Lagarde** 175. 177. 183. 195 f., wird *Ναζωραῖος* entweder ebenso wie *Ναζηραῖος* = Nasiräer (s. Nasiräat) als heilig, rein gedeutet, oder es wird mit dem hebräischen נצר = Zweig, Blume (Jes 11, 1) in Verbindung gebracht. Die erstere Deutung muß aufgegeben werden, sobald man sich für die Herleitung des Namens von einer Wurzel נצר entscheidet, die zweite hat noch bis in die Gegenwart hinein ihre Vertreter (vgl. die Kommentare zu Mt 2, 23). Der eigentümlichen Form des Worts *Ναζωραῖος* wird auch diese nicht gerecht; denn es ist nicht abzusehen, wie ein *Ναζωραῖος* nach den bekannten Regeln der Sprache aus einem נצר (Grundform niṣr) sich ableiten läßt. Ewald schloß auf eine hebräische Form נְצֹרָה für den Ort und hielt *Ναζαρέτ* für eine nur mundartig davon verschiedene Aussprache, in der demnach die zweite Silbe lang gewesen wäre, wie auch aus dem Wechsel von *Ναζωραῖος* mit *Ναζαραῖος* in den Urkunden erhelle. Aber die letztere Form ist nach den zuverlässigen Textzeugen überhaupt nicht vorhanden, und die Länge der zweiten Silbe ist durch die im Talmud und im Arabischen überlieferte Aussprache ausgeschlossen; daher ist diese Erklärung nicht haltbar. Hitzig hat vorgeschlagen, das hebräische Vorbild für *Ναζωραῖοι*, nämlich נְצוּרַי, in dem (unpunktierten) Text von Jes 49, 6 anzunehmen und den Plural AG 24, 5 als „Gerettete", *σωζόμενοι* im Gegensatz zu den *ἀπολλυμένοις* 1 Ko 1, 18. 21; 2 Ko 2, 15; 4, 3 ꝛc., aufzufassen; später sei dann dasselbe Wort, als Singular, parallel zu עֶבֶד im vorhergehenden Gliede, auf Jesus selbst bezogen worden, teils in dem Sinn „Erretteter", teils wegen der Anspielung auf den Ortsnamen Nazareth (Mt 2, 23, danach Lc und Jo). Der Vorschlag hat ohne Zweifel etwas Gesuchtes an sich. Aber man wird doch im allgemeinen zu der Annahme geneigt sein, daß sich der Evangelist in Mt 2, 23 durch irgend ein an N. anklingendes Wort des ATs zu der Beziehung auf die Propheten hat leiten lassen. Völlig anderer Art ist der Vorschlag Cheyne's zu Mt 2, 23 und Jo 1, 45 f., daß N. ursprünglich nicht Name eines Orts, sondern, etwa in einer Urform נצר, Bezeichnung Galiläas gewesen sei. Damit glaubt er, ähnlich wie schon früher Grätz, zugleich die bekannte Frage, ob Nazareth oder Bethlehem die Geburtsstätte Jesu sei, in eine neue Beleuchtung rücken zu können; die früheste Gestalt der evangelischen Überlieferung habe dahin gelautet, daß Jesus in Bethlehem = N., d. h. in Bethlehem in Galiläa Jos 19, 15, geboren worden sei; dieser zusammengesetzte Name habe aber Anlaß gegeben zur Spaltung der Überlieferung, so daß die einen Bethlehem (in Juda), die anderen N. (als Ortsname verstanden) als Geburtsstätte Jesu bezeichnet hätten.

Über die älteste Geschichte N.s wissen wir sehr wenig. Es lag nach Mc 1, 9; Mt 21, 11 in Galiläa, nach Lc 4, 29 am Abhang eines Berges und hatte eine Synagoge, in der auch Jesus als Lehrer auftrat, freilich ohne Erfolg zu haben Mc 6, 1–6; Mt 13, 53–58; Lc 4, 16–30. Weshalb es nicht in Ansehen stand Jo 1, 45 f., weiß man nicht recht; man hat gemeint, weil es zu Galiläa gehörte (s. Bd VI, 342, 12 f.), oder weil es ein unbedeutender Ort war, oder weil spätere ungünstige Urteile der Christen oder Juden in die frühere Zeit übertragen worden seien. Christliche Bewohner N.s sind in der ältesten Zeit nicht bezeugt; vielmehr teilt **Epiphanius adv. Haer. I**, 136 mit, daß es bis auf Konstantin nur jüdische Bewohner gehabt habe, und in seiner Zeit erst wenige Christen sich dort niedergelassen hätten. Um 400 scheint es für christliche Pilger nur geringe Anziehungskraft gehabt zu haben, wenigstens spricht Hieronymus in seiner **Peregrinatio S. Paulae** nur sehr flüchtig von N. Damit stimmt gut überein, daß nach einer jüdischen Elegie des **Eleazar ha-Kalir** (900 nach Chr.), die jedoch auf einen älteren Midrasch zurückgeht, sich in N. eine Station für Priester (נצרת [illegible]) befand, die sich des Tempeldienstes wegen nach Jerusalem begaben. N. ist offenbar erst verhältnismäßig spät in die Reihe der von Pilgern zu besuchenden „heiligen Stätten" aufgenommen worden, erst nachdem Konstantin und seine Mutter Helena ihre Aufmerksamkeit dem heiligen Lande zuwandten. Daher ist auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit der jetzt in N. gezeigten heiligen Stätten (s. unten) gering oder gleich Null. Antoninus Martyr fand um 570 teils Christen, teils Juden in N., zu denen seit der Eroberung Palästinas [illegible]

auch Muslimen kamen. Unter der Herrschaft der Kreuzfahrer war N. wohl ein rein christlicher Ort mit einem Bischof, später Erzbischof. Durch die Siege Saladins 1187 und des Sultans Bibars 1263 wurde es hart mitgenommen, ebenso durch die türkische Eroberung des Landes 1517. Es wird bald Dorf, bald Stadt (wohl nach biblischem Sprachgebrauch) genannt, wie in den Jahrhunderten vor den Kreuzfahrern. Unter der Herrschaft des klugen Drusenfürsten **Fachr ed-dīn** (1620—1634) blühte N. auf, doch kam es bald darauf teils durch Streitigkeiten der Einwohner, teils durch Angriffe von außen wieder sehr herunter. Unter dem starken Regiment des Schechs **Zahir el-ʿamr** (1750—1775) siedelten sich viele Christen in N. an; die Niederlassung der Franziskaner seit 1620 war für sie ein fester Stützpunkt. Die Schreckensherrschaft des von den Türken eingesetzten, in Wirklichkeit aber selbstständig handelnden Paschas in Akko **Aḥmed el-dschezzar** (1775—1804) brachte über N., besonders über die dortigen Christen schwere Jahre. Nach seinem Tode trat größere Ruhe ein, so daß sich in den letzten 100 Jahren N. hat mehr und mehr ausdehnen können.

Still und friedlich, wie in der Höhlung einer Muschel geborgen, ruht N. in der Mitte eines Hügelkranzes. Aus der Tiefe eines länglich geformten Kessels erheben sich die sauberen weißen Häuser des Ortes, Reihe über Reihe, freilich nicht ohne die orientalische Unregelmäßigkeit, und bedecken die nördlichen und westlichen Abhänge bis zu der Sohle des Thals, das nach Süden zu den Ausgang in die Ebene Jesreel (s. Bd **VIII**, 731 ff.) öffnet. Quaresmius schildert die Lage für seine Zeit (1616—1626) ähnlich: wie eine Rose von den Blättern umgeben und verschönert wird, so ist N., rund wie eine Rose, von Bergen umringt und beschützt. In Verbindung mit den kahlen weißen Bergen erwähnt er, daß nach der Aussage der Einwohner N. früher **Medinat abiat** (d. i. weiße Stadt) geheißen habe — eine Angabe, die schwerlich zuverlässig ist. Die Abhänge sind nach Süden und Osten gut bebaut, Kornfelder wechseln mit Weingärten und Feigenbäumen. Diese grüne Umgebung giebt namentlich im Frühjahr dem Ortsbilde etwas Freundliches. Die meist gepflasterten Straßen steigen steil an; der niedrigste Punkt N.s liegt etwa 360 m, die höchsten Punkte 420—450 m über dem Meere. Die Einwohnerzahl schätzte Dr. Schumacher 1891 auf etwa 7500 Seelen, jetzt wird sie auf 11000 angegeben; davon fällt je ein Drittel etwa auf orthodoxe Griechen und auf Muslimen, die Lateiner zählen 1500, die unierten Griechen 1000, die Protestanten 250, die Maroniten 200 — Juden werden nicht geduldet. N. ist der Hauptort eines Bezirks (ḳaḍā) im Mutesarriflik ʿAkka und ein wichtiger Marktplatz für die Bauern (Fellachen) der Umgegend; daher wohnt dort eine große Anzahl von Handel- und Gewerbetreibenden. Daneben beschäftigen sich die Einwohner mit Ackerbau und Viehzucht. Die einzelnen Religionsgemeinschaften, zum Teil in besonderen Stadtvierteln wohnend, stehen unter ihren eigenen Oberhäuptern, die ein Amtssiegel führen und die öffentlichen Angelegenheiten gemeinsam mit der Regierung ordnen. Das Einvernehmen zwischen Christen und Muslimen soll in letzter Zeit nicht mehr so gut gewesen sein wie früher.

Von den heiligen Stätten in N. ist die den orthodoxen Griechen gehörige Gabrielskirche oder Verkündigungskirche insofern besonders anziehend, als sie neben einem Orte erbaut ist, den das Jesuskind mit seiner Mutter Maria ohne Zweifel oft besucht hat, nämlich neben der Marienquelle im Nordosten der Stadt. Es giebt zwar noch eine zweite Quelle im Westen N.s, die neue Quelle oder Feigenbaumquelle; da sie aber im Hochsommer versiegt, während die Marienquelle beständig Wasser hat, so ist es im hohen Grade wahrscheinlich, daß Maria hier mit ihrem Sohne Wasser geschöpft hat, wie noch heute die Mütter oft mit ihren Knaben zur Quelle gehen. Die Kirche wird schon von Arculf-Adamnanus um 670 erwähnt; der heutige Bau, der halb in der Erde steckt, ist um 1780 errichtet und liegt etwas südlich von der Quelle, deren Wasser in einem Kanal durch die Kirche läuft, dort neben dem Altar geschöpft werden kann und weiter zu dem südlicher gelegenen Marienbrunnen geleitet ist, an dem jetzt die Frauen N.s schöpfen. Die römisch-katholische Kirche der Verkündigung liegt im Süden des Orts und gehört zum Franziskanerkloster. Der jetzige Bau, eine dreischiffige Kirche, stammt im wesentlichen aus dem Jahre 1730 und soll über dem Hause der Maria erbaut sein, in dem sie der Engel Gabriel begrüßte. Nach der bekannten Legende soll dieses Haus jetzt in Loreto in Italien stehen; Engel sollen es am 10. Mai 1291, um es den Ungläubigen zu entziehen, nach Tersato bei Fiume und dann nach Loreto bei Ancona getragen haben. Antoninus Martyr berichtet um 570, daß das Haus der Maria eine Basilika sei. Diese wurde von den Muslimen zerstört. Die Kirche der Kreuzfahrer stand bis 1263. Ihre Nachfolgerin ist der jetzige von den Franziskanern aufgeführte Bau. Unter dem Hochaltar

öffnet sich die Treppe zur Krypta, die die Engelskapelle, die Verkündigungskapelle und die Josephskapelle enthält. Eine tiefer zurückliegende Felshöhle, eine Cisterne, wird als die Kirche der Maria ausgegeben. Die Synagoge, in der Jesus gelehrt haben soll, wurde schon zur Zeit des Antoninus gezeigt; jetzt liegt sie, d. h. die neue Kirche der unierten Griechen, nördlich vom Kloster der Franziskaner. Weiter abwärts zeigt man das Haus und die Werkstatt Josephs (seit dem 17. Jahrhundert genannt). Noch junger ist der Tisch Christi, ein großer Felsblock, an dem Jesus mit den Jüngern vor und nach seiner Auferstehung gespeist haben soll; der Ort mit einer Kapelle gehört den Lateinern. Man hat auch den Berg oder den Abhang, von dem die Juden Jesum hinabstürzen wollten Lc 4, 29, ausfindig gemacht und zeigt ihn jetzt ³/₄ Stunde südlich von N. am Nordrande der Ebene Jesreel in dem dschebel el-kafze, der sich 240 m hoch steil über die Ebene erhebt.

N. ist jetzt der Sitz eines griechisch-orthodoxen Bischofs und hat ein griechisches Kloster mit Knaben- und Mädchenschule. Auch die Russen, die sich in den letzten Jahrzehnten in N. sehr ausgebreitet haben, unterhalten mehrere Schulen. Die römisch-katholische Kirche wird in N. vertreten durch die Franziskaner, die außer ihrem Kloster mit Kirche und Schule ein geräumiges Pilgerhaus besitzen, ferner durch mehrere Frauenorden (Dames de Nazareth, Soeurs de St. Clair, Soeurs de St. Josèphe). Die Maroniten haben eine Kirche. Durch die englische Church Mission ist seit 1851 in Nazareth und Umgebung eine protestantische Gemeinde gegründet worden, die seit 1871 eine schmucke, in gotischem Stil erbaute Kirche besitzt. Die Female Education Society in London hat 1872—75 ein stattliches Mädchenwaisenhaus (mit Schule) am Abhang des Dschebel es-Sīch oberhalb der Stadt erbaut, von dessen Dach sich ein weiter Überblick über die Umgegend darbietet. **Guthe.**

Neander, August, gest. 1850. — D. Krabbe, August Neander, ein Beitrag zu dessen Charakteristik, Hamb. 1852; C. F. Kling, D. August Neander, ein Beitrag zu dessen Lebensbilde (mit einem Nachtrag: Neanders Familienverhältnisse, frühere Jugendzeit, Uebertritt zum Christentum, Universitäts- und Kandidatenleben), ThStK 1851, II; Zum Gedächtnis August Neanders, Berlin 1850; Neuer Nekrolog der Deutschen, 1850, S. 425; Hagenbach, Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte in den ThStK 1851, III; Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung; G. Uhlhorn, Die ältere Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen, JdTh II. Bd, 3. Heft, S. 648 ff.; J. L. Jacobi, Erinnerungen an A. Neander, Halle 1882; Ph. Schaff, A. Neander, Erinnerungen, Gotha 1886; A. Wiegand, A. Neanders Leben, Erfurt 1889; A. Harnack, Rede auf A. Neander geh. zur Feier seines 100jährigen Geburtstags, Berlin 1889; K. Th. Schneider, A. Neander, Beitrag zu seinem Leben und Wirken, Schleswig 1894.

Johann August Wilhelm Neander stammte aus israelitischem Geschlechte und führte vor seinem Übertritt zum Christentum den Namen David Mendel. Er wurde am 17. (nicht 16.) Januar 1789 in Göttingen geboren, wo sein Vater Emanuel Mendel als Handelsmann lebte. Seine Mutter, Esther Mendel, geb. Gottschalk, war aus Hannover gebürtig. Sie war verwandt mit dem Philosophen Moses Mendelssohn und dem Obermedizinalrate Stieglitz in Hannover und muß eine fromme Frau, eine liebevolle Mutter gewesen sein. Bald nach der Geburt dieses ihres jüngsten Kindes zog die Mutter, getrennt von ihrem Manne, nach Hamburg, welches Neander deshalb auch als seine eigentliche Vaterstadt anzusehen gewohnt war. Die Familienverhältnisse, in denen er aufwuchs, waren in mancher Beziehung drückend, und nur die Unterstützung Fremder, namentlich Stieglitzs, machte eine gelehrte Ausbildung möglich. Er erhielt diese zuerst in einer Privatschule, dann seit 1803 auf dem Johanneum in Hamburg, dessen damaliger trefflicher Direktor Johannes Gurlitt frühe die bedeutenden Anlagen des jungen Mendel erkannte und unter dessen Leitung er den Grund zu einer tüchtigen klassischen Bildung legte. Am 1. April 1805 bestand er das Maturitätsexamen und ging nun, nachdem er [illegible] Abschiedsrede über das Thema: „De Iudaeis optima conditione in civitatem recipiendis" gehalten (gedruckt im Michaelisprogramm des Johanneums von 1805) als Studiosus juris auf das akademische Gymnasium Hamburgs über. Es war hier [illegible] das Studium des Plato, das ihn beschäftigte und ihm zu einer Vorschule [illegible] Christentum wurde. Nach seinen eigenen Geständnissen ist es außerdem eine [illegible] Plutarchs Pädagogen gewesen, die ihm zum Wegweiser wurde; vor allem [illegible] ihm Schleiermachers Reden über die Religion die Erkenntnis des Christentums [illegible] Strauß in der Rede im Sterbehause S. 14). Im Umgange mit Sieveking, Neumann, Noodt, Varnhagen, die mit ihm das Gymnasium besuchten und ihn [illegible]

von Chamisso in Verbindung brachten, mannigfach angeregt, kam der Gedanke des Übertritts zur Reife. Am 15. Februar 1806 wurde David Mendel durch den Pastor Bossau an St. Katharinen getauft und nahm nun den Namen Johann August Wilhelm Neander an (vgl. Krabbe S. 18, Anm.).

5 Neanders damaliger Standpunkt erhellt besonders aus einem Aufsatz, den er dem Pastor Bossau vor der Taufe übergab, und den Klug (ThStK 1851, II, S. 524) hat abdrucken lassen. Es ist ein Versuch, die Religion in ihren Entwickelungsstadien zu konstruieren. Verschiedenartige Elemente, Böhmesche, besonders Schleiermachersche neben romantischen, sind hier miteinander verschmolzen und zeigen, daß Neander, wenn auch noch 10 mehr in symbolisch-idealistischer Weise, das Christentum als die absolute Wahrheit erkannt hatte. Ähnlich zeigen ihn die höchst interessanten Briefe an Chamisso (Chamissos Werke, herausgeg. von Hitzig, V. Bd, zweite Beilage, S. 365 ff.), dem er sein ganzes Herz aufschloß, voll jugendlichen Schwunges, voll hoher Begeisterung für Freundschaft, Freiheit, Wissenschaft, voll tiefer aufflammender Frömmigkeit, wenn auch oft übersprudelnd und 15 mehr romantisch als spezifisch christlich. Daß ihm aber die Taufe eine Erneuerung des ganzen Menschen, wie er das in seinem neuen Namen ausdrückte, geworden war, zeigt der Entschluß, Theologie zu studieren. Mit begeisterten Worten teilt er ihn Chamisso mit: „Gott schenke mir Kraft", fügte er hinzu, „wie ich es wünsche und strebe, ihn den Einen in Einem Sinn, wie es der gemeine Verstand nie zu begreifen vermag, zu erkennen 20 und den Profanen zu verkünden. Heiliger Heiland, du allein kannst uns ja mit diesem profanen Geschlecht versöhnen, für das du von inniger Liebe entbrannt, ohne daß es solches verdiente, lebtest, littest und starbst. Du liebtest die Profanen und wir können sie nur hassen, vernichten."

Neander bezog nun die Universität Halle, wo besonders Schleiermacher auf ihn ein- 25 wirkte. Die Kriegsereignisse im Herbst 1806 nötigten ihn jedoch, Halle mit Göttingen zu vertauschen. Hier war er nur ungern, er vermißte das frische Leben (einen Brief von Göttingen datiert er Philistropolis 3. Januar; vgl. a. a. O. 381), welches sich in Halle durch Schleiermachers Einfluß entfaltete. Am meisten gewann Planck, der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand, Einfluß auf ihn. Er weckte nicht nur in Neander zuerst 30 den Gedanken, sich der akademischen Laufbahn zu widmen, sondern regte ihn auch zu den monographischen Arbeiten an, durch welche Neander später so bedeutend eingewirkt hat (vgl. Lücke, Dr. Gottlieb Jakob Planck, Ein biographischer Versuch, S. 69). Von großer Bedeutung für Neanders inneres Leben muß die Reise gewesen sein, die er im Jahre 1807 über Hannover nach Hamburg unternahm, obwohl wir das nur mehr aus 35 Andeutungen schließen können. In Wandsbeck hielt er seine erste Predigt über Jo 1, 1 ff. Als er zurückkehrte, bemerkten seine Freunde eine große Veränderung an ihm. Schleiermacher, Schelling, Fichte wurden beiseite gelegt, das Neue Testament nahm ihren Platz ein, und die Kirchenväter füllten seine Stube. Nach einigen Monaten legte er seinen Freunden ein Glaubensbekenntnis vor, an dessen Schlusse er das Studium der Kirchen- 40 geschichte als das Ziel seines theologischen Studiums hinstellte und den Herrn inbrünstig anrief, daß er ihn darin leiten und vor allen Verirrungen bewahren wolle.

Nach Beendigung seines akademischen Studiums kehrte Neander Ostern 1809 nach Hamburg zurück. Nachdem er im Jahre 1809 sein Kandidatenexamen bestanden hatte, blieb er hier 1½ Jahre, gab Unterricht, predigte auch bisweilen und setzte inzwischen seine 45 Studien, namentlich kirchenhistorische, mit großem Eifer fort, schon jetzt mit dem Gedanken an den akademischen Beruf beschäftigt. Marheinekes und de Wettes Berufung von Heidelberg nach Berlin lenkte seine Gedanken auf die erstere Universität, wo er sich 1811 mit der Dissertation: „De fidei gnoseosque christianae idea et ea, qua ad se invicem atque ad philosophiam referantur, ratione secundum mentem Clementis Ale- 50 xandrini (Heidelbergae 1811)" habilitierte.

Schon im folgenden Jahre 1812 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt, noch ehe er die erste seiner Monographien herausgegeben hatte. Diese erschien in demselben Jahre 1812: „Über den Kaiser Julianus und sein Zeitalter; ein historisches Gemälde (Leipzig 1812; 2. Aufl. Gotha 1867)". Zwar dachte man jetzt in Heidelberg 55 daran, Neander durch Übertragung einer ordentlichen Professur dort zu halten, aber ein auf Schleiermachers Anregung an ihn ergangener Ruf nach Berlin sollte ihn in einen größeren Wirkungskreis hineinstellen. Wie die Gründung der Universität Berlin mit der Regeneration Preußens in der Zeit tiefsten äußerlichen Druckes zusammenhängt, so ist es die theologische Fakultät Berlins vor allen gewesen, von der die Regeneration der Theo- 60 logie wie die Wiedererweckung des christlichen Glaubens ausgegangen ist, die mit der Er-

hebung Deutschlands in den Freiheitskriegen Hand in Hand ging. Schleiermacher, de Wette, Marheineke wirkten schon dort, zu ihnen kam nun Neander, der nicht das Wenigste zur Erfüllung jener Aufgabe beigetragen hat.

Neander begann seine Wirksamkeit in Berlin im Jahre 1813, eine Wirksamkeit, die zwar anfangs durch die Zeitverhältnisse eingeengt, bald und rasch sich in immer größeren Kreisen entfaltete. Außer Kirchengeschichte las er auch Exegese des Neuen Testaments, beides mit großem Beifall. Daneben ruhten seine litterarischen Arbeiten nicht. Noch im Jahre 1813 folgte die zweite Monographie: „Der hl. Bernhard und sein Zeitalter" (neu herausgegeben von Deutsch 2 Bde 1889 f.), dann im Jahre 1818 die „genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme", im Jahre 1822 „der hl. Chrysostomus und die Kirche besonders des Orients in dessen Zeitalter" und die „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums und des christlichen Lebens"; endlich im Jahre 1825 der „Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften", 2. umgearbeitete Auflage 1849.

Alle diese Monographien waren nur Vorbereitungen auf das Hauptwerk seines Lebens, seine „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche". Schon längere Zeit hatte sich Neander mit dem Gedanken einer solchen getragen, ohne zu einem bestimmten Entschlusse kommen zu können aus Scheu vor der Größe des Werks. Eine Aufforderung seines Verlegers Friedrich Perthes zu einer neuen Auflage des Julian brachte ihn zum Entschluß, indem er, jenes Werk in der bisherigen Gestalt wieder ausgehen zu lassen, Bedenken trug und nun den Plan zu dem größeren Werke faßte. Im Jahre 1826 erschien der erste Band, dann successive bis zum Jahre 1845 fünf Bände in zehn Abteilungen, welche bis auf Bonifacius VIII. reichen. Eine neue Auflage der ersten Bände erschien seit 1842 vielfach umgearbeitet; einen elften Teil, der die Kirchengeschichte bis zum Baseler Konzil enthält, hat Schneider 1852 aus den nachgelassenen Papieren Neanders hinzugefügt. Eine dritte Gesamtausgabe des ganzen Werkes in zwei Bänden (4 Abteilungen) erschien 1856 mit einem inhaltreichen Vorworte von Ullmann. Neben der allgemeinen Geschichte der Kirche bearbeitete Neander die „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche" (2 Bände, Hamburg 1832) und angeregt durch den Kampf gegen Strauß, das „Leben Jesu" (ebendas. 1837). Außerdem haben wir von ihm eine große Zahl kleinerer Schriften, Programme, Vorträge in der Akademie der Wissenschaften, Aufsätze in der von ihm mitbegründeten „deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" u. s. w., s. Wissenschaftl. Abhandlungen, herausgeg. v. J. L. Jacobi, Berlin 1851. Eine Gesamtausgabe der Werke Neanders erschien 1862—1875.

Wir haben die kirchenhistorischen Arbeiten Neanders zusammengestellt, um einen Überblick über dieselben zu geben; versuchen wir nun eine Würdigung derselben. Um Neanders Bedeutung zu verstehen, muß man sich vor allem erinnern, wie es mit der Kirchengeschichte stand, als er zu arbeiten begann. Der bedeutendste Kirchenhistoriker jener Zeit war sein Lehrer Planck. Er gehört der sog. pragmatischen Geschichtsschreibung an; diese darf als die Stufe angesehen werden, auf welcher Neander die Kirchengeschichte vorfand, obwohl in Schellings und Marheinekes Konstruktionen der Kirchengeschichte wie in dem neu erwachenden gründlicheren Quellenstudium Gieselers u. a. Elemente einer höheren Auffassung teils schon gegeben waren, teils gleichzeitig gegeben wurden. Die pragmatische Geschichtsschreibung ist die des Rationalismus wie des Supranaturalismus; erst eine Theologie, welche sich überhaupt über diesen Gegensatz erhob, konnte auch eine höhere Geschichtsanschauung hervorrufen, und wie es vor allem Schleiermachers That ist, den Fortschritt über jenen Dualismus hinaus bewirkt zu haben, so bietet Neanders Kirchengeschichtschreibung dazu die Parallele in der einzelnen Disziplin. Rationalismus wie Supranaturalismus wissen das Christentum nur als eine Lehre aufzufassen, mag nun diese Lehre als eine aus der Vernunft stammende oder als eine von oben übernatürlich geoffenbarte aufgefaßt werden; beide wurzeln in derselben nur nach verschiedenen Seiten gewendeten mechanischen Weltanschauung; beiden fehlt daher das Verständnis einer geschichtlichen Entwickelung; beiden treten die objektiven Mächte ganz vor den Individuen zurück. Deren Denken und Wollen, deren Pläne und Absichten, gute und böse, sind die einzigen Motive aller Veränderungen. Von höheren über die einzelnen Individuen hinaus liegenden Kausalitäten weiß man nichts, oder wo solche auftreten — Vorsehung, Plan Gottes — da sind sie tot, schweben in unnahbarer Ferne über den Individuen. Diese zu belauschen in ihren Plänen, darin besteht die historische Kunst des Pragmatismus, auf

psychologischem Wege soll das Material gewonnen werden, während das Quellenstudium zurücktritt. An die Stelle des reichen Inhalts der lebendigen Entwickelung tritt der eigene arme, entleerte Begriff vom Christentum, in dem man sich doch so hoch und reich dünkt und mit dem als Maßstab man zuletzt zu Gerichte sitzt.

Bereits die erste Arbeit Neanders, sein Julian, hat die pragmatische Geschichtschreibung im wesentlichen nach allen Seiten durchbrochen. Wenn er gleich im Eingange darauf hinweist, „wie wenig es in der Macht des Einzelnen steht, etwas zu schaffen, wie wenig der Einzelne vermag im Kampfe mit der Vorsehung, die nach ihrem ewigen Ratschlusse den Geist der Zeiten leitet und bildet", so ist damit der bisher herrschende Pragmatismus aufgehoben und eine höhere teleologische Geschichtsbetrachtung an die Stelle getreten. Daß Neander gerade den Julian zum Gegenstand erwählt, wie die Art, in der er ihn auffaßt, daß er selbst in diese seinem innersten Leben fremde und widerstrebende Persönlichkeit (denn wenn man beide, Neander und Julian, als Romantiker einander verwandt gefunden hat, so ist das mehr Schein als Wahrheit) mit solcher Liebe und Hingabe eingeht, zeigt sogleich Neanders glänzendste Eigentümlichkeit. An die Stelle der psychologischen Künste tritt ein reiches Quellenstudium, und man braucht nur zu lesen, wie Neander im Eingange die Bestrebungen Julians in den Entwickelungsgang der Kirche einfügt, um zu erkennen, daß hier eine höhere Geschichtsauffassung waltet, als jene äußerliche, die Julian nicht zu verstehen im stande war, ihn entweder als Abtrünnigen nur zu verabscheuen wußte oder ihn gar eben wegen dieses Gegensatzes gegen die Kirche mit einer gewissen Glorie umgab. In noch höherem Maße tritt das alles in Neanders zweiter Monographie, im Leben des hl. Bernhard, hervor. Hier hatte er eine ihm selbst im Innersten verwandte Persönlichkeit vor sich. Hier erst sieht man recht, wie er es versteht, eine Persönlichkeit in ihrem innersten Kern aufzufassen und von da aus ihr Thun und Wirken darzustellen, sodaß es vor den Augen der Leser aus jenem Kerne von innen heraus wächst, und man von da aus auch die Einseitigkeiten und Schroffheiten begreifen lernt. Mit der „genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme" wendet er sich dann der Dogmengeschichte zu, und auch hier ist seine Arbeit unzweifelhaft epochemachend. Zwar hatten Beausobre, Mosheim u. a. schon die Überwindung der alten Auffassung, nach welcher die gnostischen Systeme nichts als Ausgeburten einer kranken Phantasie oder kirchenfeindlicher Bosheit waren, vorbereitet, aber auch ihnen waren jene wunderbaren Systeme doch nur vereinzelte Meinungen, die sie weder ihrem Ursprunge nach zu begreifen, noch in ihrer Bedeutung zu würdigen wußten. Neander hat zuerst die Verwirrung auf diesem Gebiete zu lichten angefangen, er hat die gnostischen Systeme mit verwandten Erscheinungen kombiniert, hat gezeigt, aus welchen Bedürfnissen sie hervorgingen, und sie in den Entwickelungsgang der Kirche eingereiht. Muß auch dieses Werk jetzt als antiquiert gelten, so gebührt ihm doch das Verdienst, hier viele Forschungen angeregt (wir erinnern nur an die Clementinen) und den Weg gebrochen zu haben. Der Chrysostomus ist die ausführlichste der Biographien Neanders, oft breit, zerfließend, der Form nach mangelhaft, wie das überhaupt Neanders schwächste Seite ist, aber reich an Inhalt.

Gehen wir nun zu dem Hauptwerke Neanders über. „Das Christentum erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, eine Kraft, welche in ihrem Wesen wie in ihrem Ursprunge erhaben über alles, was die menschliche Natur, aus ihren eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte". In diesem Bekenntnisse, welches er im Eingange zur allgemeinen Kirchengeschichte ablegt, liegen die Wurzeln der ganzen kirchengeschichtlichen Anschauung Neanders. Das Christentum ist ihm eine Kraft, ein Leben, nicht bloß eine Lehre; und zwar nicht ein bloß menschliches, aus der Menschheit ausgeborenes, sondern ein von oben hineingesenktes, ein göttliches Leben, ein göttliches, das aber wahrhaft in das menschliche eingeht, es von innen heraus umzubilden. „Obgleich es als höheres Umbildungselement in die Menschheit eintrat, so sollte es doch nicht bloß durch Wunder sich fortpflanzen, sondern ist denselben Entwickelungsgesetzen wie alles Übrige unterworfen". Dieses Eingehen ist aber möglich, weil die menschliche Natur nach ihrer Schöpfungsanlage zur Aufnahme dieses höheren Prinzips bestimmt, für dasselbe empfänglich ist. „Wenngleich das Christentum nur als etwas über die Natur und Vernunft Erhabenes, aus einer höheren Quelle ihr Mitgeteiltes verstanden werden kann, so steht es doch mit dem Wesen und Entwickelungsgange derselben in einem notwendigen Zusammenhange, ohne welchen es ja auch nicht dazu be-

stimmt sein könnte, zu einer höheren Stufe sie zu erheben, ohne welchen es überhaupt nicht auf sie einwirken könnte".

Die Geschichte der Kirche ist also für Neander die Geschichte des Durchdringungsprozesses des von oben hineingesenkten göttlichen Lebens mit dem menschlichen. Es ist das Gleichnis vom Sauerteig, auf das Neander immer wieder hinweist. „Wie das Wenige des Sauerteigs, in die große Masse des Mehls geworfen, einen Gährungsprozeß in derselben hervorbringt, und, durch die inwohnende Kraft darauf einwirkend, das Ganze sich verähnlicht; so rief das Christentum, als das himmlische Ferment, durch die Macht eines göttlichen Lebens einen Gährungsprozeß in der menschlichen Natur hervor, der seine Wirkungen mitten aus den verborgenen Tiefen derselben, von ihrem innersten Grunde aus, auf das Denken wie auf das äußere Leben verbreitete, Alles sich zu verähnlichen, Alles umzubilden und sich anzubilden; etwas, das nur in allmählichem Entwickelungsgange erfolgen konnte und mannigfaltige Kämpfe mit den zu überwältigenden fremden Elementen voraussetzte". (Vgl. außerdem „Kleine Gelegenheitsschriften" S. 123.)

Sehen wir noch genauer zu, wie sich Neander diese Entwickelung vorstellig macht. Das neue göttliche Leben hat sich zunächst in Christo dargestellt. In ihm als dem Urbilde, dem anderen Adam, ist es in seiner ganzen Fülle, deshalb über alle Gegensätze erhaben, die Grundelemente aller menschlichen Eigentümlichkeiten in sich zusammenschließend. Was aber in ihm eins war, das muß nun in der von ihm ausgehenden Entwickelung sich individualisieren. Das eine Leben gestaltet sich mannigfaltig, eingehend in die Mannigfaltigkeit des Menschenlebens. Da die natürlichen Eigentümlichkeiten der Individuen nicht aufgehoben, sondern verklärt werden sollen, so stellt jedes Christenleben das eine Leben Christi in eigentümlicher Gestalt dar. In keinem ist es ganz und völlig; jeder bringt nur eine Seite desselben zur Offenbarung. Einer muß daher den andern ergänzen und bedarf wieder des andern zu seiner Ergänzung, und erst in allen zusammen, erst im Lauf der ganzen Geschichte kommt der ganze und volle Christus zur Darstellung. So sieht Neander das eine Leben in verschiedene Richtungen auseinander gehen, die unter Einwirkung der stets noch eingreifenden Sünde zu Gegensätzen werden, die statt einander zu ergänzen sich ausschließen und befehden, und dann doch wieder auf Grund der höheren Leitung sich ergänzen müssen. Immer aufs neue stellt Neander solche Gegensätze einander gegenüber: äußeres und inneres Christentum, Weltaneignung und Weltbekämpfung, rationalistische und supranaturalistische, scholastische und mystische, spekulative und praktische Richtung. Diese stete Aktion und Reaktion, dieses sich gegenseitige Hervorrufen, Anziehen und Abstoßen, Anfeinden und Zusammenschließen, Fordern und Ergänzen und in dem allen die immer völligere, allseitigere Offenbarung des göttlichen Lebens bis zur vollständigen Darstellung des ganzen Christus in der Geschichte — das ist die Bewegung der Kirchengeschichte, das darzustellen die Aufgabe des Kirchenhistorikers.

Von hier aus versteht man die Eigentümlichkeiten der Neanderschen Kirchengeschichte. Hier wurzelt zunächst ihr erbaulicher Charakter. Neander hat selbst darauf aufmerksam gemacht, daß hier „ein notwendiger Zirkel für das Erkennen ist." „Das Verständnis der Geschichte setzt das Verständnis dessen, was das wirksame Prinzip in ihr ist, voraus, die Geschichte giebt aber auch wieder dafür, daß uns dies gelungen ist, die rechte Probe" (KG I, 1). Für Neander ist die Geschichte der Kirche das Bewußtsein der Kirche von ihrem eigenen Leben, ihm ist seine Arbeit als Geschichtschreiber der Kirche eine Bethätigung seines eigenen frommen Lebens; es gilt hier sein oft gebrauchter Wahlspruch: „Pectus est quod facit theologum". Bei Neander wird daher die Kirchengeschichte ganz von selbst erbaulich; es ist das nichts von außen Hinzugethanes, sondern der notwendige Zielpunkt dieser Bewegung. Deshalb erklärt er, daß er einen Gegensatz zwischen erbauender und belehrender Kirchengeschichte nie anerkennen werde, deshalb spricht er es aus: „Die Geschichte der Kirche Christi darzustellen als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christentums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hintönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für alle, die hören wollen — dies war von früh an ein Hauptziel meines Lebens und meiner Studien".

In den dargelegten Grundanschauungen Neanders wurzelt dann ferner auch die Eigentümlichkeit, welche an allen seinen Werken zunächst ins Auge fällt, [illegible] leuchtendsten Zügen seiner Erscheinung gehört, seine Achtung vor dem individuellen [illegible], seine Hingabe an das Individuelle, seine Fähigkeit, dieses zu erfassen und zur Darstellung zu bringen, kurz die Objektivität seiner Darstellung. Aber diese Achtung [illegible]

dividuellen ruht auf tiefem Grunde; es ist nicht Achtung vor dem Individuum an sich, sondern vor dem Individuum als Träger des christlichen Lebens. Weil er weiß, daß sich das christliche Leben so individualisiert darstellen muß, weil er Christum überall sucht und „die Gabe hat, ihn überall zu finden", darum beugt er sich vor dem Individuellen. Daher denn diese Hingabe an den Gegenstand seiner Geschichtschreibung. Mit aller Treue, mit der größten Selbstverleugnung strebt er die Bilder des individualisierten christlichen Lebens zu erfassen und das Kleinod, das er gefunden, auch ungetrübt wieder zu geben. Aus dieser Hingabe entspringt dann die Fähigkeit, die wir schon oben an seinen Monographien aufgewiesen haben, sich hineinzuleben in andere Individualitäten, 10 das christliche Leben in jeder Umhüllung, in jeder auch noch so fremden Form zu finden und aufzudecken; selbst den leisen Schimmer des Lichtes, der sonst von Nacht umhüllt ist, noch zu erfassen und auch andere erblicken zu lassen. Daher diese Weitherzigkeit, diese Milde des Urteils neben unbedingter Wahrheitsliebe. Daher mit einem Worte diese Objektivität der Geschichtsschreibung, bei der die verschiedenartigsten Gestalten in ihrem 15 eigenen Lichte, in ihrer eigenen Umgebung vor uns hintreten, wie Baur schön gesagt hat (Epochen der Kirchengeschichtsschreibung S. 206); „frei vor dem sich ihrer Freiheit freuenden Geschichtschreiber dastehen!"

Doch damit stehen wir auch an dem schwächsten Punkte der Neanderschen Geschichtsauffassung. Das Individuelle überwiegt bei weitem das Gemeinsame, das Objektive 20 tritt ganz hinter das Subjektive zurück. Die Gemeinschaft besteht für Neander, genauer angesehen, eigentlich nur in dem Nebeneinander von einzelnen Individuen, die dasselbe eine Leben in Mannigfaltigkeit darstellend, sich gegenseitig ergänzen und im Gleichgewicht halten. Dieses Aggregat von Individuen ist nicht stark genug gegenüber dem Einzelnen, deshalb macht sich doch immer wieder der Einzelne, die Person vor der Gemeinschaft, das 25 Individuelle vor dem Gemeinsamen geltend. Es ist mit einem Worte der Mangel des Kirchenbegriffs, die Schwäche des Kirchlichen der Grundfehler der Neanderschen Kirchengeschichte. Statt einer Kirche haben wir nur eine Sammlung einzelner, vom christlichen Leben erfüllter Individuen, wie denn auch die Grenze der Kirche fast verschwindet, indem alle Individuen, in denen nur noch die leisesten Spuren des christlichen 30 Lebens sich finden, mit in den erweiterten Kreis gezogen werden, zwischen Kirchlichem und Häretischem nur ein völlig relativer, im Grunde nur konventioneller Unterschied belassen wird.

Damit hängt es aufs engste zusammen, daß das biographische Element bedeutend vorwaltet. Die Geschichte droht, sich in eine Reihe von Biographien zu zersplittern. Die 35 Beziehungen des Christentums zu den Gesamtheiten, zu den Völkern, noch mehr zu der Menschheit als Ganzem, treten zurück. Noch weniger als das kirchliche ist das katholische Element bei Neander zu seinem Rechte gekommen. Mit Vorliebe wendet er sich überall dem inneren Leben, dem Gemütsleben des Einzelnen zu, hier sucht er die Wurzeln aller Gestaltungen und Bewegungen in der Kirchengeschichte, während er die objektiven 40 Mächte nicht genug zu würdigen weiß, ja diese oft mißtrauisch ansieht als Beschränkungen der Freiheit des Individuums. Das innere, stille, verborgene Leben des Christentums hat er mit Meisterhand ausgeführt, aber seine weltüberwindende Kraft, seine nach außen hin gestaltende Macht hat er nicht in ihrer ganzen Fülle zu erfassen vermocht. Das Gebiet des inneren Lebens durchschaut er und stellt es unübertrefflich dar, das Gebiet 45 des äußeren Lebens, das Leben der Kirche als Volkskirche, wie es sich offenbart in der Bildung des Dogmas wie des Rechts, in den Gestaltungen der Sitte, wie in den Schöpfungen der Kunst, im Bau der Sprache, wie im Bau himmelanstrebender Dome — das ist zu kurz gekommen. Deshalb mangelt bei aller lebendigen Bewegung, bei aller reichen Mannigfaltigkeit der Charaktere dennoch eine eigentliche Entwickelung. Immer 50 neue Individualitäten werden uns vorgeführt, aber da dieselben Eigentümlichkeiten immer wieder da sind, wenn auch anders verteilt, da sie auch nach dem Neanderschen Gesetze einander immer wieder das Gleichgewicht halten müssen, so ist es eigentlich immer wieder derselbe Anblick, den man vor sich hat, dieselben Elemente, nur anders geschoben und komponiert, keine Entwickelung. Die Aktion ruft immer aufs neue Reaktion hervor, 55 Rationalismus hält dem Supernaturalismus die Wage, Scholastik steht der Mystik gegenüber. Immer sind es dieselben Kategorien, unter die Neander die Erscheinungen bringt, wie er denn auch so gern Erscheinungen verschiedener Zeiten vergleicht. Es werden immer neue christliche Persönlichkeiten, immer neu brechen sich die Strahlen der Sonne; man folgt Neander so gern, wenn er uns hindurchführt, uns das Leben in seiner Mannig- 60 faltigkeit aufschließt, aber man ist doch nicht befriedigt, weil man doch am Ende objektiv

nichts werden sieht. Es ist eine Bildergallerie ohne Ende, in der die Gestalten einander immer wieder ähnlich sehen, in der man zuletzt jeden Überblick verliert. Auch äußerlich prägt sich das in der Form ab, in dem Mangel großartiger Gruppierung und in dem oft zerfließenden Stil. Fassen wirs zusammen, so möchten wir sagen: Neander hat allerdings die Geschichte des Christentums geschrieben als Kommentar zu dem Gleichnis vom Sauerteig, welches das innere Durchdrungenwerden der Menschheit von dem göttlichen Leben darstellt, aber das Gleichnis, welches ergänzend daneben steht, welches ergänzend das Wachstum des Reiches Gottes nach außen darstellt, sein Wachsen und Werden als Organismus allerdings von innen heraus, aber nach außen hin, das Gleichnis vom Senfkorn ist nicht zu seinem Rechte gekommen.

Vergegenwärtigen wir uns, um dieses Urteil zu bestätigen und um zugleich die letzten Gründe der beregten Mängel aufzudecken, N.s Konstruktion der Kirchengeschichte. Es ist ein ungemein einfaches Schema der Entwickelung. Diese vollzieht sich in drei Perioden, wobei wir natürlich nicht an die äußere Periodenabteilung, sondern an den inneren Entwickelungsgang denken. Die Grenzscheide der ersten und zweiten Periode bildet für Neander die Bildung einer Priesterschaft, auf die er nicht genug Gewicht legen kann, ein Umstand, der aufhört, befremdend zu sein, wenn man sich erinnert, welches Gewicht Neander im Zusammenhange mit dem Hervorheben des Subjektiven auf das allgemeine Priestertum aller Christen legt, sodaß man wohl sagen mag, seine Kirchengeschichte ist zugleich eine Geschichte des allgemeinen Priestertums. Diese Bildung einer Priesterkaste hatte einen doppelten Grund. Einmal wurzelt sie in dem Gesetze der normalen Entwickelung. „Auf die Zeit der ersten christlichen Begeisterung, einer solchen Ausgießung des Geistes, welche die Unterschiede der Bildung in den Gemeinden mehr zurücktreten ließ, folgte eine andere Zeit, in welcher das Menschliche in dem Entwickelungsgange der Kirche sich mehr geltend machte. Die Verschiedenheiten in den Stufen der Bildung und der christlichen Erkenntnis traten mehr hervor, und daher konnte es geschehen, daß die Leitung der Gemeindeangelegenheiten immer mehr dem Kirchensenate, die Erbauung der Gemeinden durch das Wort immer mehr jenen, welche als Lehrer an der Spitze standen, zugeeignet wurde." Dazu kam aber nun noch ein abnormer Faktor der Entwickelung, und in dem liegt eigentlich die Ursache, weshalb es zur Bildung einer Priesterkaste kam. „Zu dem, was von selbst aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange folgte, kam unverkennbar noch eine dem christlichen Standpunkte fremde Idee hinzu, eine Idee, welche einen für Jahrhunderte nachhaltigen und sich aus dem einmal gegebenen Keime immer weiter entwickelnden Umschwung der Denkweise erzeugen mußte". Das ist das Wiedereindringen des überwundenen jüdischen Standpunktes. „Die Menschheit konnte sich auf der Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht behaupten; der überwundene jüdische Standpunkt war der erst für die Auffassung des reinen Christentums zu erziehenden, erst vom Heidentum entwöhnten Masse ein näherer; aus dem zur Selbstständigkeit gelangten Christentum heraus bildet sich wieder ein dem alttestamentlichen verwandter Standpunkt, eine neue Veräußerlichung des Reiches Gottes, eine neue Zucht des Gesetzes, welche einst zur Erziehung der rohen Völker dienen sollte, eine neue Vormundschaft für den Geist der Menschheit, bis derselbe zur Reife des Mannesalters in Christo gekommen wäre. Diese Wiederverhüllung des christlichen Geistes in einer dem alttestamentlichen Standpunkte verwandten Form mußte sich, nachdem einmal das fruchtbare Prinzip hervorgetreten war, immer weiter entwickeln, die darin liegenden Folgen immer mehr aus sich herausbilden; es begann nun auch eine Reaktion des nach Freiheit strebenden christlichen Bewußtseins, welche in mannigfaltigen Erscheinungen immer von neuem wieder hervordrang, bis sie in der Reformation zu ihrem Siege gelangte" (KG I, 106). Da haben wir das einfache Schema der Entwickelung, auf das Neander immer wieder zurückkommt (z. B. II, 1, 26 ff.). In der ersten Periode die Höhe der reinen Geistesreligion, dann in der zweiten eine „Wiederverhüllung des christlichen Geistes" durch eine Rückkehr des alttestamentlichen Standpunktes, daneben beständige Reaktionen des nach Freiheit strebenden christlichen Bewußtseins, endlich in der dritten der Sieg dieser Reaktion, also die Wiederenthüllung des christlichen Geistes. Fragen wir nun aber weiter, wozu denn diese Wiederverhüllung? so kann die Hinweisung auf den Plan Gottes, nach dem der dem alttestamentlichen verwandte Standpunkt den rohen Völkern zur Erziehung dienen sollte, nach keiner Seite hin ausreichen, denn abgesehen von der Richtigkeit des Satzes, wäre damit nur gesagt, wie Gott diese abnorme Entwickelung dennoch zum Dienste des Evangeliums verwandt habe, nicht diese in ihrem Ursprung [illegible]. Wir sehen uns also auf den Satz verwiesen, daß „die Menschheit sich auf der Höhe der [illegible]

reinen Geistesreligion nicht halten konnte", daß nach der Zeit der ersten christlichen Begeisterung, wo das Menschliche vor dem Göttlichen zurücktrat, eine Zeit folgen mußte, wo umgekehrt das Menschliche vor dem Göttlichen hervortrat. Es ruht also die Entwickelung auf einem Schwanken zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die einander
5 widerstrebend gegenüberstehen, wechselsweise einander überwältigend und verdrängend. Wir sehen uns im wesentlichen auf den Standpunkt der Centurien oder richtiger Arnolds, dem Neander am meisten verwandt ist, zurückgeworfen. Nicht daß wir damit Neanders Arbeit als eine mißlungene darstellen wollten, nur das muß gesagt werden, daß Neander am Anfange einer Epoche der Kirchengeschichtsschreibung steht, noch nicht deren Vollendung
10 bietet. Sein in ganzer Jugendfrische gegebener Versuch, die große Aufgabe zu lösen, ist noch nicht deren wirkliche Lösung. Wie das Leben des Christentums überall zuerst innerliches Leben ist, zuerst in Persönlichkeiten als individuelles Leben sich darstellt, so mußte von da auch zuerst die Geschichte des Christentums angeschaut werden, und wie in der ganzen Theologie seit ihrer Wiederbelebung immer mehr die objektiven Faktoren zum
15 Rechte kommen, so wird es auch in der Kirchengeschichte sein müssen. Der Weg dahin geht durch neue Einzelarbeit, auch durch neue Einseitigkeiten. Die Elemente, die in Neander zusammenliegen, ohne vollkommen geeint zu sein, müssen aufs neue auseinandertreten, schärfer und weiter als früher, um dann einer höheren Einigung zuzustreben. Aber an der Spitze dieser Entwickelung als der, welcher zuerst die neue
20 Epoche der Theologie in einer neuen Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte vertreten hat, steht Neander. Mit Recht gilt er darum als der Vater der neueren Kirchengeschichte.

Der litterarischen Thätigkeit Neanders ging eine nicht minder bedeutsame persönliche Wirksamkeit zur Seite, ja man kann zweifelhaft sein, durch welche er mehr gewirkt hat zur
25 Wiederbelebung des Glaubens, jedenfalls hätte seine litterarische Thätigkeit ohne diese persönliche nicht den großen Einfluß üben können. Achtunddreißig Jahre hat Neander in Berlin gewirkt. Schon bei Lebzeiten Schleiermachers las er neben seinen kirchenhistorischen und neutestamentlich exegetischen Vorträgen auch Dogmatik. Die Exegese trug einen praktischen Charakter, wie die zu einzelnen Episteln auf Grund der Vorlesungen
30 erschienenen Kommentare darthun. Nach Schleiermachers Tode übernahm Neander auch Vorlesungen über Ethik. Reiches biblisch-theologisches Material zeichnen seine Vorträge aus, doch war Neanders dogmatische Bildung zu wenig selbstständig, zu sehr von Schleiermacher abhängig, über den er jedoch auch in wesentlichen Punkten, namentlich in der Christologie hinausging. Von seinen Vorlesungen sind nach seinem Tode mehrere heraus-
35 gegeben von J. Müller: Bd I u. II Christl. Dogmengesch. von J. L. Jacobi, Berlin 1857, Bd III Auslegung der Briefe an die Corinther von W. Beyschlag 1859, Bd IV Katholicismus und Protestantismus von H. Meßner 1863, Bd V Geschichte der christl. Ethik von D. Erdmann 1864. Außerdem der erste Brief Johannes erläutert durch A. Neander, herausgegeben von K. F. T. Schneider, Berlin 1851, Dogmatik, herausg.
40 v. Gloatz, Braunschweig 1898.

Ungemein bedeutend war auch Neanders Einfluß im Verkehr mit den Studierenden. In weiteren und engeren Kreisen ist er Unzähligen zum reichen Segen geworden, wie denn überhaupt die Macht seiner großartigen Einwirkung auf seine Zeit in der Macht seiner Persönlichkeit liegt. Eine durch und durch einfache und kindliche Natur, unbe-
45 holfen nach außen, fast unmündig im äußeren Lebensverkehr, treu im Beruf, streng gegen sich selbst, voll Milde und Liebe gegen andere, ein ganz und rückhaltslos dem Herrn hingegebenes Leben, so steht seine Persönlichkeit vor uns. Seine ganze Theologie trägt einen persönlichen Charakter. Pectus est quod facit theologum, das ist sein Wahlspruch, der seine Theologie charakterisiert. So mild und weitherzig sein Urteil sonst ist,
50 so tritt er mit einer gewissen Heftigkeit auf, sobald er etwas als ein die Entwickelung des christlichen Lebens Verderbendes erkennt. Da wirft er das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit in die Wagschale, und je weniger der Gegensatz auf festen dogmatischen Prinzipien beruht, desto mehr trägt er einen durchaus persönlichen Charakter. So hat er gegen die evangelische Kirchenzeitung protestiert und von ihr sich losgesagt, als sie Schleier-
55 macher angriff, so hat er sich der pantheistischen und spiritualistischen Spekulation mit großer Bestimmtheit nicht ohne Schärfe und Reizbarkeit entgegengesetzt aber auch der kirchlich strengen Richtung, die auf Fixierung des Dogmas drang, wobei er denn leicht Beschränkung der individuellen Freiheit fürchtete und sehr geneigt war, von Menschenknechtschaft zu reden. Sein ganzes Leben und Arbeiten, seine schriftstellerische wie seine akademische Thätig-
60 keit und sein persönliches Leben sind ein großes, lautes und lebendiges Zeugnis von

Christo dem Herrn, und auf diesem Zeugnis hat ein großer Segen geruht für Tausende. Unter den Persönlichkeiten, an welche sich die Wiederbelebung des Glaubens und der Theologie in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts knüpft, nimmt er unzweifelhaft einen der ersten Plätze ein, sieht man auf den praktischen Erfolg, vielleicht den ersten.

Neander hatte schon während seines ganzen Lebens mit mancherlei Leibesschwachheit, die oft zu Besorgnissen Anlaß gab, zu kämpfen gehabt. Seit dem Jahre 1847 befiel ihn ein Augenleiden, das ihn an der Fortsetzung seiner Kirchengeschichte hinderte. Von der Brechruhr ergriffen, wurde er nach einer Krankheit von wenigen Tagen am 14. Juli 1850 heimgerufen. Schon erkrankt, hatte er noch seine Vorlesungen fortgesetzt; in den Phantasien der Krankheit beschäftigten ihn noch die Gedanken an die Fortsetzung seiner Kirchengeschichte, von der er sogar eine Schilderung der Gottesfreunde diktierte. Als er zu Ende war, fragte er nach der Zeit und antwortete dann: „Ich bin müde, ich will nun schlafen gehen. Gute Nacht!" Sein Kampf war zu Ende, sanft schlummerte er hinüber. Am 17. Juli ward er bestattet. Im Sterbehause hat ihm Strauß die Leichenrede gehalten über den Text Jo 21, 7: „Da sprach der Jünger, welchen der Herr lieb hatte: Es ist der Herr!" und besser läßt sich sein Leben und Wirken nicht zusammenfassen, als in dieses eine Wort. **G. Uhlhorn** †.

Neander, Joachim, gest. 1680. — J. H. Reitz, Historie der Wiedergeborenen u. s. w., Itzstein 1717, IV. Teil, S. 44—57; Max Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche, 2. Bd, S. 322—358; J. Fr. Iken, Joachim Neander, Bremen 1880; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bonn 1880, 1. Bd, S. 383 ff.; K. Krafft, Joachim Neander (Theol. Arb. a. d. rhein. wiss. Pred. Ver. 4. Bd, S. 46 ff., Elberfeld 1880; vgl. auch 3. Bd, S. 90—93), RE², A. Neander von J. Herzog; AdB 23. Bd, A. Neander von E. Bertheau.

J. Neander wurde 1650 in Bremen geboren. Das läßt sich feststellen, obwohl das Taufbuch um diese Zeit eine Lücke enthält. Er war der älteste Sohn von Johann Joachim N., der seit 1636 dritter Lehrer am Pädagogium, der lateinischen Schule in Bremen war, und dessen zweiter Frau, Katharina Knipping. Ein Joachim Nigemann (Neumann) aus Wismar, von Melanchthon nach Stade empfohlen und dort Superintendent geworden, wahrscheinlich identisch mit Ulrich von Huttens gleichnamigen Freunde (AdB 23, 326), wird als das älteste bekannte Glied der dem Pfarrer- oder Lehrerstand angehörigen Familie genannt; noch heute soll ein Zweig unter dem Namen Nymann in den Niederlanden blühen. Wie der zuverlässigen Nachrichten über N. überhaupt nicht viele sind, so mangelt es besonders an solchen über seine Jugendzeit. Er besuchte das Pädagogium und seit 1666, dem Todesjahr des Vaters, das Gymnasium illustre, die Hochschule seiner Vaterstadt, an der die Theologie in ausgesprochen reformierter Form durch Professoren von Ruf vertreten war; von seinen Studiengenossen haben nachher mehrere im Pfarramt oder im Rat eine angesehene Stellung eingenommen. Reitz, der N. aber erst nach dessen Studienzeit kennen lernte, erzählt: „Seine Studentenjahre brachte er nach der gemeinen Weise zu, das ist in Eitelkeit des Sinnes, in Unandacht gegen Gott und sein Wort und in Haß gegen die, so man Heterodoxe oder Irrgläubige nennt, und in Liebe zu den Lüsten der Jugend und thörichten Divertissementen und in bloßem Gesuch der sich aufblähenden, falsch berühmten Wissenschaft und Erkenntnis" . . . Man wird in dieser Beurteilung einerseits die unfreiwillige Anerkennung wissenschaftlichen Strebens zu beachten, andererseits nicht zu vergessen haben, daß ein Pietist und Separatist wie Reitz (über ihn s. Iken S. 255 und Cuno im Ev. Kirchenboten für die Pfalz 1880, Nr. 29—34) schon harmlose studentische Fröhlichkeit als Liebe zu den Lüsten der Jugend betrachtet haben kann. Allerdings enthalten einzelne Äußerungen in N.s Liedern, namentlich aber das Lied über Ps 25, 7 starke Anklagen gegen seine Jugendzeit. Es ist jedoch auch hier zu bedenken, daß die dichterische Wahrheit nicht immer mit der historischen Wirklichkeit zusammenfällt, das Ich auch dieses Dichters etwas vom Typus annimmt, und daß es zum Schema gehörte, die Zeit vor der Bekehrung in möglichst dunklem Ton zu halten, um durch den Kontrast zu wirken. N.s Bekehrung erscheint bei Reitz in zweifacher Form. Die eine ist eine auf Verwechselung oder legendarischer Tradition beruhende Jagdgeschichte, nach der anderen ist N. überwältigt worden durch eine Predigt von Theodor Undereick, der, seit 1670 Pastor zu St. Martini in Bremen, von Coccejus, Lodenstein und Labadie beeinflußt, auf Unterscheidung der Auserwählten von den Zeitgläubigen drang, und in der Vereinigung zwischen Christus, dem Bräutigam, und der glaubigen Seele, seiner Braut, das Kriterium des Christentums sah (über U. s. bes. Göbel S. 300 ff.; Ritschl S. 371 ff.). Schon als [illegible]

Mülheim a. d. Ruhr hatte Undereick Privatversammlungen, die ersten in Deutschland, eingeführt, dabei aber davor gewarnt, sich von dem öffentlichen Gottesdienst zurückzuziehen. Ob es nun eine einzelne Predigt oder eine Reihe von Predigten und die durch sie hindurch wirkende Persönlichkeit des Mannes war, N. ist von ihm, den er früher gehaßt hatte (Reitz), aufs Stärkste beeinflußt und in die Bahn des reformierten Pietismus gezogen worden. Ob er auch als Liederdichter Anregung von ihm empfing? Das Elberfelder Privatgesangbuch von 1721 enthält mehrere Lieder, die Undereick zugeschrieben werden, aber ihr dichterischer Wert ist gering. Undereick wurde sein „geistlicher Vater". Als Informator einiger Söhne vornehmer Frankfurter Kaufleute, aber auch zur Fortsetzung seiner Studien ging N. nach Heidelberg. Hier hat ihn Reitz zuerst gesehen (die Heidelberger Universitätsmatrikel fehlt für diese Zeit); was er über seinen dortigen Verkehr mit Ezechiel Spanheim mitteilt, ist irrtümlich. Dagegen muß N. dem Professor Joh. Ludwig Fabricius näher bekannt geworden sein, denn dieser empfahl ihn später der heimlichen deutsch-reformierten Gemeinde in Köln als Prediger. Das innige Verhältnis zu seinen Zöglingen, das die Heidelberger Zeit überdauerte, bezeugt ein Brief aus dem Jahre 1675. Mit großen Ernst bittet er sie, 2 Ti 2, 22f., Kol 2, 8 zu beherzigen, in dem Buch der Schrift, der Natur, in sich selbst zu studieren, „auf das einfältigste und doch allerheiligste Leben und Muster unseres großen Emanuel" zu sehen. Einige Jahre später ging er nach Frankfurt, ob auf Veranlassung der Eltern seiner Zöglinge, steht dahin. Daß N. als Reformierter der dortigen deutsch-reformierten Gemeinde angehört habe, ist wahrscheinlich. Die Gelegenheit, Spener persönlich kennen zu lernen, wird er schwerlich versäumt haben. Reitz schreibt, er habe genauen Umgang mit ihm gehabt. Doch findet sich in Speners Briefen aus seiner Frankfurter Zeit N. nicht erwähnt, und daß Spener N.s Bundeslieder liebte und einige in den Betstunden singen ließ (J. M. Schamelius, Evangelischer Lieder-Commentarius, 2. Aufl. 1737, in dem Abschnitt: Kurtzgefaßete Historie der Hymnopoeorum S. 128), bestätigt die Reitzsche Angabe noch nicht. Auch mit Speners Freund, dem Juristen J. J. Schütz, dem Dichter des Liedes Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut, soll N. verkehrt haben. Im Frühling 1674 wurde er von der reformierten Gemeinde zu Düsseldorf an ihre lateinische Schule als Rektor berufen mit einem Gehalt von 100 Thalern. Sein Bremer Landsmann Sylvester Lürsen war Prediger der Gemeinde. N. half ihm gelegentlich durch Predigen aus und in einer Zeit ansteckender Krankheit durch Besuche bei Kranken und Sterbenden. Aber seine Stellung wurde erschüttert. Daß er gleich beim Antritt seines Amtes sich geweigert hatte, den Heidelberger Katechismus und die Kirchenordnung unbedingt zu unterschreiben, hatte man ihm nachgesehen; als er aber, nach Undereicks und Speners Beispiel im Jahre 1676 Privatversammlungen veranstaltete, geriet er mit Prediger und Konsistorium (Presbyterium) in Konflikt. Zwar hatte die Generalsynode für Jülich-Cleve-Berg und Mark 1674 die Privatversammlungen unter gewissen Bedingungen erlaubt, aber keinenfalls sollten sie dem öffentlichen Gottesdienst Abbruch thun. N. jedoch nahm seltener an diesem teil, ja er hielt sich vom Abendmahl fern, weil er es nicht mit Unwiedergeborenen zusammen feiern wollte, und veranlaßte seine Anhänger zu gleichem Thun. Einige Eigenmächtigkeiten in der Verwaltung des Schulamtes durch den an die dortige stramme presbyteriale Aufsicht und Leitung nicht Gewöhnten kamen hinzu. Das Konsistorium ging zuerst gegen diese vor, dann (ob auf Lürsens Betreiben? s. zu dessen Charakteristik Krafft, S. 51 ff.; Reitz berichtet über die Düsseldorfer Vorgänge teils unrichtig, teils ungenau) verbot es die „heimlichen Zusammenkünfte", verbot ihm wegen seines ganzen Auftretens die Kanzel, forderte seine Unterschrift unter eine neue Schulordnung, und als er sich weigerte, setzte es ihn ab. Da unterwarf sich N.; noch ehe das Abdankungsschreiben ihm eingehändigt war, unterzeichnete er am 17. Februar 1677 eine Erklärung, in welcher er u. a. die von Labadie und seinesgleichen angerichtete Trennung von der äußeren Kirchengemeinschaft verdammte und einräumte, der Grund der Trennung sei, daß einige sich als Wiedergeborene ansähen mit Verurteilung der anderen. Auch entsagte er darin den absonderlichen Versammlungen und der „Abhaltung der Gliedmaßen vom hl. Abendmahl". Daraufhin ließ man ihn im Amt, so daß die Absetzung ihrer Wirkung nach bloße Suspension war. Ob Undereick ihn zu der Retraktation bestimmt hatte, wie Krafft vermutet, läßt sich nicht feststellen. Die Sage hat aus diesem Zusammenstoß einer subjektivistisch gerichteten Frömmigkeit, die sich in jugendlichem Übereifer des Richtens und der Rücksichtslosigkeiten nicht enthielt, mit einer wohlgefügten und bewährten aber schroff gehandhabten Gemeindeordnung, die darum zu erstarren drohte, eine Verfolgung durch die Katholiken gemacht, sie läßt N. in einer Höhle

im Düsselthal sich verbergen und hier seine Lieder dichten. Daran ist richtig, daß er in „dem Gesteins nicht weit von Düsseldorf“, dem heutigen Neanderthal, wohl auch in der leider jetzt der Industrie zum Opfer gefallenen Neanderhöhle gewesen ist, und sein Trieb zu singen und zu dichten scheint hier Nahrung empfangen zu haben (seine eigene Anmerkung zu dem Lied Unbegreiflich Gut weist darauf hin). Aus der auch nach Unders Weggang recht unerquicklichen Lage in Düsseldorf wurde N. 1679 durch die Berufung nach Bremen befreit; er wurde dritter Prediger („Gehülfsprediger“, „Frühprediger“) an St. Martini mit einem Gehalt von 40 Thalern und freier Wohnung. Aber schon 1680, am Pfingstmontag, dem 31. Mai, starb er, nach kurzer, heftiger Krankheit. Reitz nennt als eins seiner letzten Worte: Ich will mich lieber zu Tode hoffen, als durch Unglauben verloren gehen, als das letzte: Berge sollen weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade will ich nicht von dir nehmen. Verheiratet war er nicht. Sein Grab ist unbekannt. In der alten reformierten Kirche zu Düsseldorf und über einem Eingang der Martinikirche in Bremen sind ihm Gedenktafeln gesetzt. In Elberfeld befindet sich in Privatbesitz ein Ölbild, niederländischer Schule, das nach der Familienüberlieferung N. darstellt. Langes dunkelbraunes Haar umrahmt ein jugendliches, aber durchgeistigtes Antlitz mit lebensvollen eindringenden Augen; es sind die Züge eines Menschen, der gekämpft und gelitten hat. Auf dem Bilde stehen oben die Worte 1. Cor. 15, 58 *Ἀμετακίνητος ἐν Κυρίῳ*, rechts (1. Ko) 16, 1 (13) *γρηγορεῖτε*, unten Ni louange, ni mensonge.

Die erste von N. selbst besorgte Ausgabe seiner Lieder erschien 1680 (nicht 1679) in Bremen (Ex. in Berlin und Hamburg). Sie hat den Titel: *A & Ω* Joachimi Neandri Glaub- und Liebes-Übung: Auffgemuntert durch (Hamburg: Durch) Einfältige Bundes Lieder und Danck-Psalmen: Neugesetzet Nach bekant und unbekandte Sangs-Weisen: Gegründet Auff dem zwischen Gott und dem Sünder im Bluht Jesu befestigtem Friedens-Schluß: Zu lesen und zu singen auf Reisen, zu Hauß oder bey Christen-Ergetzungen im Grünen, durch ein geheiligtes Hertzens-Halleluja! Cant. II, 14 Meine Taube, in den Felßlöchern, in dem Verborgenen der Steinritzen, laß mich hören deine Stimme, Bremen, gedruckt bei Herman Brauer Im Jahre 1680. (16 und 192 S. kl. 8°.) Das Buch ist den Predigern, Bauherrn, Diaken und Subdiaken der Martinigemeinde und einigen mit Namen genannten „sehr vornehmen Handelsherren in Frankfurt am Main und Köln am Rhein“ gewidmet. Auf eine in z. T. recht steifen deutschen Reimen verfaßte Dedicatio folgt eine eindringliche Vorrede. Hier heißt es u. a.: „Was ist gemeiners bey denen, die weder kalt noch warm seynd, als auff diese Weise sich zu entschuldigen: Man solte es bey dem Alten lassen . . . Mit all dem neuen Werck, davon haben die Vorfahren ja nichts gewußt ꝛc. . . . Wer aus Gott gebohren ist, lässet sich von diesen Stricken nicht fangen und stellet sich der Welt nicht gleich, sondern rudert mit aller Macht Strohm-auff.“ Daran schließt sich ein unbeholfenes, nicht von N. verfaßtes, Auffmunterungs-Madrigal. Von den 57 Liedern gehören 2, als Seufzer und Antwort, zusammen. Die 11 ersten und das letzte haben Melodien, und zwar steht die Melodie auf der einen Seite, auf der gegenüberstehenden der Text, über der Melodie meist die Überschrift des Liedes, gewöhnlich in Partizipialform („nach damaliger Art der fruchtbringenden Gesellschaft“ Schamelius a. a. O. S. 101), z. B. Der Versicherte, Der Lobende, Der seine Tage Zählende), über dem Text das den Grundton angebende Schriftwort, welches dann gewöhnlich auf der folgenden Seite über der Melodie im Urtext erscheint. Bis 1712 werden 10 Ausgaben, bis 1730 mindestens ebensoviele gezählt. Die fünfte Ausgabe, 1691 durch G. Chr. Strattner, Kapellmeister, besorgt und mit neu komponierten Melodien versehen, enthielt 8 weitere Lieder, „die bei fleißigem Nachfinden gefunden und von vertrauten Händen kommuniziert waren.“ Von starker Subjektivität und darum nicht als Kirchenlieder gemeint, wie auch ihr erster Titel beweist, mit labadistischen Anklängen und coccejanischen Hintergrund nicht verleugnend, wurden die Lieder zuerst in Privat-, z. T. [illegible] auch bald in Kirchengesangbücher aufgenommen, 1694 in das Herborner, 1698 in das Bremer und das Darmstädter u. s. w. In dem 2. Teil des Gesangbuches für Cleve, Jülich, Berg und Mark v. 1738 steht Neanders Name sogar neben Luther auf dem Titel. Ist auch die immer noch wiederholte Behauptung, er habe die Fessel ausschließlichen Psalmengesangs bei den Reformierten durchbrochen, nicht richtig, so ist er doch, nach langer Pause, wieder der erste geistliche Dichter aus der reformierten Kirche und zugleich in [illegible] dem Range nach der erste. Zwar sind seine Dichtungen von verschiedenem Wert, es sind in der Form hölzerne, ja geschmacklose, im Inhalt auf Spielerei der Einbildungskraft beruhende darunter; in einigen stören uns Heutige die Beziehungen auf C[illegible] und

auf das Hohelied, die damaligem Geschmack unbedenklich erschienen. Dagegen sind andere wahrhaft erquickend durch die ehrerbietige Freude an den Werken des Schöpfers (Reise- und Jahreszeitenlieder). Und wieder andere sind so kräftig und eindringlich (Wo soll ich hin, wer hilfet mir; Wie fleugt dahin der Menschen Zeit), so innig (Sieh hier bin ich Ehrenkönig; Der Tag ist hin, mein Jesu, bei mir bleibe), von so herrlichem Schwung (Lobe den Herren; Wunderbarer König), daß sie sich längst einen Ehrenplatz unter den geistlichen Liedern errungen haben und die Bezeichnung des Sängers als des Psalmisten des neuen Bundes rechtfertigen. Wer vom deutschen Kirchenlied redet, dürfte von N. auch dann nicht schweigen, wenn wir ihm nur das Eine heute wohl volkstümlichste Gesangbuchlied „Das beste Loblied in deutscher Zunge“ zu verdanken hätten. Auch als „gebornen und wiedergebornen Musikus“ hat er sich erwiesen, von den Melodien zu seinen Liedern stammen 19 von ihm, z. B. Wunderbarer König; Meine Hoffnung stehet feste. Eine an ihn sich bis zur Nachahmung anschließende Schar geistlicher „Dichter“ (Krafft S. 98 ff.) ist ohne Bedeutung, aber auch bei wirklichen Dichtern wie Lampe und Tersteegen klingen Töne von Neanders Psalter. **Ed. Simons.**

Nebajot s. d. A. Arabien Bd I S. 767 22 ff.

Nebo, babylonische Gottheit. — Litteratur: Alfred Jeremias, Monographie über Nebo in Roschers Lexikon der Mythologie III, Sp. 45—68. — H. Zimmern in Schrader, Keilinschriften und das AT³, S. 399—408.

Nebo ist Stadtgott von Borsippa, der Schwesterstadt von Babylon. Jes 46, 1 nennt ihn neben Bel, d. i. Marduk-Merodach (s. A. Merodach Bd XII S. 643), dem Stadtgott von Babylon. Sein Tempel hieß E-zida mit dem Tempelturm E-ur-imin-an-ki, „Tempel der 7 Stufen (?) Himmels und der Erde“, dessen Trümmer von den Eingebornen Birs, von den „Franken“ Birs Nimrûd genannt werden (s. Roscher, Lexikon III, Sp. 53 f., wo auch die Trümmer abgebildet sind). Das Prototyp des Gen 11 geschilderten Turmbaues ist jedoch nicht dieser Turm gewesen, sondern der Turm von Babylon selbst: E-temen-an-ki, bei dessen Wiederaufbau in neubabylonischer Zeit es wiederholt heißt, man habe „seine Spitze den Himmel erreichen lassen“.

Der Name Nabû (hebr. נְבוֹ), ältere Form Na-bi-u(m) bedeutet „Verkünder“ und ist verwandt mit dem hebräischen Worte für Prophet: נָבִיא.

Hammurabi (um 2200), den Gen 14, 1 als Zeitgenossen Abrahams nennt, hat das bis dahin unbedeutende Babylon zur Metropole erhoben und dem Stadtgott Marduk die Rolle des Götterkönigs verschafft; die Priester von Babylon haben zu seiner Zeit auf Merodach die Tradition von der Weltschöpfung im Epos enuma eliš übertragen. In früheren Epochen scheint Nebo von Borsippa eine wichtigere Rolle gespielt zu haben, als Marduk von Babylon. Die Überlieferungen über das babylonische Neujahrsfest, bei dem die Geschicke festgestellt worden, verraten, daß Nebo ursprünglich die Geschicke bestimmt hat. Seitdem Babylon Metropole ist, erscheint er als Schreiber im Schicksalsgemach und als Sohn des Merodach, dem auch nach dem genannten Weltschöpfungsepos von Babylon die Schicksalstafeln übertragen worden sind. Daß Nebo in einer für uns prähistorischen Zeit den Vorrang vor „seinem Vater“ Marduk gehabt hat, schließen wir aus folgenden Umständen: 1. in Heldengedichten über die Elamiterkämpfe, die der Hammurabi-Zeit vorausgingen (wir besitzen allerdings nur neubabylonische Recensionen), erscheint Nebo als „Hüter der Welt“; 2. die Inschriften des chaldäischen (neubabylonischen) Reiches, die Archaismen lieben, sagen Nebo und Marduk statt der früher üblichen Reihenfolge Marduk und Nebo; 3. Adadnirari III., dessen Politik eine Vereinigung des assyrischen Reiches mit Babylonien anstrebe, hebt in auffälliger Weise Nebo hervor (vielleicht im Kampfe gegen die Marduk-Hierarchie von Babylon); er hat dem Nebo einen Tempel in Kelach gebaut, und der Statthalter von Kelach hat auf zwei Statuen schreiben lassen: „Du künftiger Mensch: auf Nebo vertraue, auf einen andern Gott vertraue nicht“.

Nebo ist der „Schreiber“ im höchsten Sinne. Er hat die Schreibkunst („Weisheit Nebos“) den Menschen übermittelt, und er schreibt auf seine Tafeln die Geschicke der Menschen, insbesondere ihre Lebensdauer. Die orientalische Vorstellung vom Kismet, vom unwandelbaren Geschick der Menschen, die im Islam dogmatisch ausgebildet ist, ist mit dem Marduk-Nebo-Kultus verbunden. Darum heißt Nebo „der Schreiber aller Dinge“, „der den Stift der Schicksalstafel ergreift“, „der Träger der Schicksalstafel der Götter“. Assurbanipal sagt: „Mein Leben ist von dir geschrieben“ (andererseits rühmt sich der große Litteraturkönig, „Nebo, der Allschreiber, habe ihm das Verständnis seiner

Weisheit geschenkt"); Nebukadnezar bittet: „O Nebo, verkünde auf deiner unabänderlichen Tafel Länge meiner Tage, schreib auf Nachkommenschaft." Umgekehrt wird auf den Feind als Fluch herabgewünscht, daß „Nebo als Schreiber von Esagil (Tempel Marduks) die langen Lebenstage verkürzen möge." Da die Schreibkunst wesentlich in den Händen der Priester lag, ist Nebo auch Schutzgott der Priester. Die Unmenge der mit Nebo zusammengesetzten Namen erklärt sich aus dem Einfluß der Priesterfamilien.

Unter den Planeten ist dem Nebo der Merkur geweiht, d. h. der Merkur wird als der Planet angesehen, dessen Erscheinungen und Lauf die Macht und den Willen dieser Gottheit in besonderem Sinne offenbarte (Marduk offenbart sich in Jupiter, Ninib im Mars, Nergal im Saturn). Auch die Araber kennen die Verbindung von Nebo und Merkur, s. unten S. 692, 2 ff. Noch in der Planetenliste der Mandäer, die bis auf den heutigen Tag (s. A. Mandäer Bd XII S. 155) babylonische Gedanken lebendig erhalten, erscheint N'bû, der Schriftkundige und Weise, und in den Höllenfahrten des Hibil Ziwa (d. i. Marduk) wird erzählt, daß Hibil-Ziwa Šamaš bei seinem Namen rief und Sin und Kewan und Bel und Dlibat und N'bu und Nireg (Nergal), und ihnen „Glanz gab, zu leuchten in dieser Welt" (in den antichristlichen Lehren der Mandäer ist Enbu, Nebo-Merkur, der falsche Messias, **Mesîhâ daggâlâ**, d. i. Jesus!).

In nachchristlichen aramäischen und palmyrenischen Inschriften begegnet der Name Nebo häufig als Bestandteil von Eigennamen. Man findet das Material bei Lidzbarski, Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik (Weimar 1898) und in Cook, A Glossary of the aramaic inscriptions, Cambridge 1898. Unter anderem liest man dort die Namen נבודורי = Nabû-dûrî, Nebo, meine Burg; נבושרדן = Nabû-šar-iddin, Nebo hat den König gegeben; נבושראצר = Nabû-šar-uṣṣur, Nebo, schütze den König; עבדנבו = Arad-Nabû, Diener Nebos (in aramäischen Inschriften; der Gottesname kommt auch allein vor, geschrieben נבו) — ; ברנבו נבוקיא נבובד (in palmyrenischen Inschriften).

Die Griechen identifizierten den Nebo mit Hermes oder auch mit Apollo (Strabo 16, 1 p. 739: *τὰ δὲ Βόρσιππα ἱερὰ πόλις ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος*) wegen seiner Eigenschaft als Orakel- und Weisheitsgott. Die Notiz in den griechischen Glossen des Hesychius giebt als babylonischen Namen des Hermes *Σεχές* an; das entspricht dem „sumerischen" Planetennamen SAK-US bez. SA-GAS.

Als Planet Merkur (er steht der Sonne am nächsten und ist als Morgenstern Tagverkündiger) war Nebo auch chthonische Gottheit. „Er öffnet die Quellen, läßt das Getreide sprießen, Wassergräben und Kanäle würden ohne ihn austrocknen". Auch die Zeugung und das Leben der Neugebornen steht unter seinem Schutz.

Nebo im Alten Testament. — Jes 46, 1 f. redet vom Fall Babylons und nennt deshalb den Thatsachen entsprechend Bel (Marduk) und Nebo, die beiden Hauptgötter von Babylon und Borsippa. Der Spruch, von dem wahrscheinlich der Anfang fehlt (s. Winckler, Altorientalische Forschungen III, 226 f.) sagt: „ . . . Zusammengebrochen ist Bel, es krümmt sich Nebo. Ihre (die Babylonier) Götterbilder sind zu Lastvieh geworden, beladen wie mit Last, zu müdem (Vieh). Sie krümmen sich und stürzen zusammen, vermögen nicht heil ans Ziel zu bringen die Last, und sie selbst geraten in Gefangenschaft." Von Götterprozessionen (gegen Delitzsch, Babel und Bibel I, S. 20, 59) ist also hier nicht die Rede. Wohl aber Jes 45, 20: „Ohne Erkenntnis sind die, welche tragen ihr hölzernes Schnitzbild, und flehen zu einem Gotte, der nicht hilft."

Ez 9, 9 f. kommen 6 Männer mit Zerstörungswerkzeugen von Norden her (aus der Gegend der überirdischen Geister). In ihrer Mitte schreitet einer einher in linnenem Priestergewand, mit dem Tintenfaß im Gürtel. Er soll mit seinem Griffel vor Vernichtung der Gottlosen auf die Stirn der Gerechten das Tau, das Jahvezeichen, eingraben. Gunkel (Archiv für Religionswissenschaft I, 254 ff.) hat richtig erkannt, daß dieser siebente Bote der Gottheit die Züge des Nebo trägt (eines der vielen Zeugnisse, wie das Begriffsalphabet und die Farben der religiösen Bilder im AT der babylonischen Welt entnommen sind). Derselben Vorstellungswelt ist jener Erzengel des Buches Henoch, der „alle Werke des Herrn schreibt", entnommen (s. jedoch H. Zimmern l. c. S. 404 f.).

Den Namen Nebo soll auch der Berg des Ostjordanlandes Dt 32, 49; 34, 1 getragen haben, von dem aus Moses die zukünftigen Geschicke Israels sah. Der Erzähler hat dabei gewiß an den Namen des altorientalischen Gottes der Geschicke gedacht. Nach einer anderen Quelle hieß dieser Gipfel des Abarim-Gebirges Pisga. Auch die Namen Nebo und Nob sind Zeugnisse dafür, daß die Bekanntschaft mit Nebo frühzeitig ins „Westland" gedrungen ist (s. meinen A. Nebo bei Roscher, l. c. S. [illegible]). Nach einer spätern Tradition sollen in dem moabitischen Nebo Ruinen eines Nebo-Tempels [illegible]

worden sein (Abd-el-Chakk bei Jakut, s. Gesenius zu Jes 15, 2). Eine Ausbreitung des Nebo-Kultus bis Arabien (vgl. Sinai vom Mondgott Sin) bezeugt eine aus altbabylonischer Zeit stammende Inschrift, die auf der Insel Bahrein gefunden wurde und lehrt ferner das Vorkommen des Gottes Anbaj (vgl. S. 691 mand. Enbu) als des Götterboten der Katabanier in Südarabien (Hommel, Auff. u. Abh., S. 150 und 156), sowie der Name des arab. Stammes Nebajôth.

Unter den theophoren Eigennamen des AT enthalten die folgenden den Namen Nebo: Nebukadnezar (**Nabû-kudurri-uṣur**, d. h. „Nebo, schütze meine Grenze"); Nebusaradan (**Nabû-zêr-iddina**) 2 Kg 25, 8 ff.; Jer 39, 3 ff., d. h. „Nebo hat Nachkommenschaft gegeben"); Nebušasban Jer 39, 13 (**Nabûšezibanni**, d. h. „Nebo, rette mich"). Daß Abednego, der Name des Freundes Daniels zum Zwecke der Vertuschung des aufgezwungenen heidnischen Namens absichtlich aus Abed-Nebo verdorben ist, hat schon der alte Gesenius gesehen. Der entsprechende babylonische Name ist keilinschriftlich bezeugt. Der Name Samgar-Nebo Jer 39, 3 beruht auf einem Textfehler. **Alfred Jeremias.**

Nebukadnezar s. Ninive u. Babylon.

Negeb. — Litteratur: Edw. Robinson, Palästina I (1841), 293 ff. III (1841), 175 ff.; Wilton, The Negeb or „South Country" of Scripture 1863; E. H. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels 1876; J. G. Wetzstein, Ueber נֶגֶב Gen XIV, 7 und Palästinas Südgrenze Jos XV, 1–4 in Delitzsch' Kommentar über die Genesis[4] (1872), 574 ff.; Fr. Buhl, Geographie von Palästina (1896), 87 f.; 182 ff.; Weltkarte des Pistorius genannt die Peutingersche Tafel, herausgegeben von K. Miller 1888. Die Ergebnisse der Reise, die Professor Dr. A. Musil in Olmütz 1902 durch den Negeb unternommen hat, sind noch nicht veröffentlicht; vgl. Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien vom 15. Oktober und 5. November 1902, Nr. XX und XXII. Zu der Ortsliste Jos 15, 28 ff.: Aug. Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen (1874), 193 f.; Joh. Hollenberg, Der Charakter der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Josua u. s. w. (1876), 14. — Zu Beerseba: V. Guérin, Judée III, 180 ff.; Survey of Western Palestine, Memoirs III (1883), 394 ff.; Mt und Nachrichten des DPV 1899, 30. 62 f. — Zu Kades: J. Rowlands in G. Williams, The Holy City, I, 487 ff.; H. Clay Trumbull, Kadesh Barnea 1884, danach Guthe ZdPV VIII, 182 f.; Revue Biblique 1896, 440 ff.

Negeb ist im AT der südlichste Teil des Landes Kanaan (vgl. Kanaaniter Bd IX S. 732 ff. und Palästina). Diese Lage ergiebt sich aus dem Ortsverzeichnis des Stammes Juda Jos 15, 21–32, insofern dort die Städte des N. an die Grenze des judäischen Gebiets nach Edom zu gesetzt werden (vgl. 15, 1); ferner aus der Kundschaftergeschichte Nu 13, 17. 21–26, nach der die Kundschafter von Kades (s. unten) oder der Wüste Paran (s. d. Art.) ausgehen, den N. durchziehen und dann nach Hebron kommen; ebenso auch aus der Wanderung Abrahams Gen 20, 1, dessen Aufenthalt im Negeb durch die Punkte Kades, Sur und Gerar bestimmt wird (s. unten). Dem entspricht, daß der N. sehr häufig neben den anderen südlichen Teilen des israelitischen Landes genannt wird, neben dem Berglande (הָהָר) und dem Unterlande (הַשְּׁפֵלָה) Ri 1, 9; Dt 1, 7; Jos 10, 40; 11, 16; 12, 8; Jer 17, 26; 32, 44; 33, 13; 2 Chr 28, 18. Die Grenzen dieser Landschaft lassen sich nur im allgemeinen bestimmen. Nach Norden zu hat man zu scheiden zwischen dem N. und dem Berglande, das bei ed-ḍaharîje und umm er-ramamîn zwischen Beerseba und Hebron von 150 m bis zu 600 m ansteigt und sich durch größeren Reichtum an Wasser und reichlicheren Pflanzenwuchs auszeichnet; es ist die Gegend des alten Rimmon, das schon Sach 14, 10 als die südliche Grenze des Berglandes genannt wird (vgl. Palästina). Nach den übrigen Himmelsrichtungen hin fallen die Jos 15, 1 ff. für Juda, Ez 47, 18 f.; Nu 34, 3 f. für Kanaan angegebenen Grenzen im wesentlichen mit denen des N. zusammen; im einzelnen bleiben einige Fragen offen. So muß es unentschieden bleiben, wie weit man den N. in seiner nördlichen Hälfte nach Osten hin gerechnet hat, ob nur bis in die Nähe der Wasserscheide, so daß etwa die höheren Teile der Landschaft ausgeschlossen wurden, oder ob bis zum Toten Meer. Die letztere Annahme scheint sich nicht zu empfehlen. Es ist wahrscheinlich, daß der Name „Wüste" Jo 15, 61 wie auf den nördlichen, ebenso auch auf den südlichen Teil des Abhanges zwischen der Wasserscheide und dem Toten Meere, der hier nur 25–32 km breit ist, angewandt wurde; ferner wird die Salzstadt Jos 15, 62, die 25 km östlich von Beerseba (s. Bd IX S. 571, 34–37) und noch im Westen der Wasserscheide gelegen war, zur „Wüste Juda", nicht zum N. von Juda (Jos 15, 21–32) gerechnet. Freilich läßt

sich daraus, daß der Ort Arad, der doch wohl dem heutigen tell 'arad auf der Wasserscheide zwischen chirbet el-milh und es-sebbe (— Maiada Bd IX S. 572) entspricht, dem N. zugeschrieben wird Nu 21, 1; 33, 40, der gerade entgegengesetzte Schluß ableiten, daß sich nämlich der N. mindestens bis zur Wasserscheide ausgedehnt habe. Vielleicht war die Ostgrenze des N. in Wirklichkeit eine schwankende. Es kann daher auch nicht gesagt werden, wo sie in die Südgrenze Judas Jos 15, 1 ff. ein mündete. Diese lief vom Toten Meere an im heutigen wadi el-fikra aufwärts, berührte den dschebel madara und erreichte durch den wadi marra über Zin die Gegend von Kades (s. unten). Neben diesem Orte darf auch Gerar für die Südgrenze des N. genannt werden. Es wird Gen 20, 1 noch zum N. gerechnet, bezeichnet nach Gen 10, 19 die Südgrenze der Kanaaniter und lag an der Straße von Kanaan nach Ägypten 2 Chr 14, 12. 13. Es hat mit der Ruine chirbet umm dscherrar südlich von Gaza nichts zu thun, sondern gehört in den heutigen wadi dscherur westlich oder südwestlich von Kades, dessen Name ohne Zweifel an das alte Gerar erinnert, besonders in der freilich weniger bezeugten Form dscherar (vgl. Gen 26, 17; 1 Chr 4, 39 l. גרר). In der Erzvätergeschichte wird Gerar als der Ort genannt, wo Abraham und Isaak wegen ihrer Weiber mit dem Philisterkönig Abimelech Schwierigkeiten haben Gen 20 und 26. Der wādi dscherur mündet westlich in den wadi esch-scheraif, und dieser in den wādi el-'arisch; in dem letzteren ist der „Bach Ägyptens" des AT zu erkennen, in dem die Südgrenze Israels an das Mittelmeer geführt wird Jos 15, 4 f.; Ez 47, 19; Nu 34, 4 f. Zum Teil wenigstens wird die Grenze des N. damit zusammengefallen sein, ganz wohl nicht; denn es ist unwahrscheinlich, daß man den binnenländischen Namen N. auch auf das Küstengebiet an der Mündung des wadi el-'arisch ausgedehnt hat. Ob der Name Sur Gen 20, 1 gerade mit der Westgrenze des N. etwas zu thun hat, läßt sich nicht feststellen; der Name des Ortes, den man durch die alte „Mauer" an der ägyptischen Grenze zu erklären pflegt, wohl nicht, eher die Wüste, die nach dem Orte benannt war Ex 15, 22. Vielleicht kannte man nach Westen hin eine feste Begrenzung des N. noch weniger als nach Osten hin; N. hieß vermutlich im allgemeinen die flachere Abdachung des Landes im Westen der Wasserscheide, und wo diese sich ohne wesentliche Unterbrechung in die Ebene verlor, hatte auch der Name keine feste Grenzen.

Das Wort Negeb ist ursprünglich kein Eigenname, es hat im AT meist noch den Artikel. Sein Stamm findet sich auch im Aramäischen und hat dort die Bedeutung „vertrocknen, austrocknen", so daß N. das trockene, dürre Land bedeuten würde, was seiner Beschaffenheit vollkommen entspricht (vgl. Palästina). Die LXX hat teils den Namen umschrieben (*ναγεβ*), teils dem Sinne nach durch *ἔρημος* = Wüste oder durch *νότος* und *λίψ* = Süden übersetzt, die Vulgata hat im Anschluß daran häufig meridies oder terra (plaga) australis (meridiana) oder austrum gesetzt, Luther danach Mittag oder Mittagsland. Diese Übersetzung stört an einigen Stellen das Verständnis in empfindlicher Weise. So heißt es z. B. Nu 13, 17. 22, daß die Kundschafter von Kades (oder der Wüste Paran) „an den Mittag" oder „gegen dem Mittag" nach Hebron ziehen; man sollte danach meinen, ihr Weg ginge nach Süden, in Wahrheit aber zogen sie nach Norden! Die durchgesehene Ausgabe (1892) will durch den Ausdruck „Mittagsland" hier helfen, er macht aber der Unklarheit nicht völlig ein Ende. Das Beste ist wohl, den Namen N. im Deutschen beizubehalten, wie man es mit Saron (d. i. Flachland) z. B. von vornherein gethan hat.

Die Geschichte dieser durch ihre Stürme bekannten Landschaft (vgl. Jes 21, 1) liegt zum größten Teil im Dunkeln. Das begreift sich aus ihrer geringen Bedeutung; sie ist immer mehr ein Gebiet der Hirten als der Bauern und Städte gewesen. An letzteren hat es freilich in alter Zeit nicht gefehlt (s. unten), aber im AT werden wiederholt die חצרים im N. erwähnt Jos 19, 8; Gen 25, 16, d. i. eingehegte Niederlassungen, wie sie die Hirten zum Schutz gegen Feinde oder wilde Tiere aus Steinen und Dornen in der Wüste herzustellen pflegen. Palmer a. a. O. 217 f. vergleicht damit die von ihm [illegible] denen großen Gehege aus Steinen (arab. duwar), die sich am westlichen [illegible] inneren Hochlandes, des dschebel el-makrah, an dem Austritt der Thäler [illegible]. Der N. war immer nur ein Anhängsel des von der Kultur seit gewonnenen [illegible], bald mehr den Beduinen preisgegeben, bald mehr durch seitbesiedelte Punkte [illegible] Verkehr und regelmäßigen Anbau erschlossen. Eine Erwähnung auf einer [illegible] ägyptischen Pharao Thutmosis III. lehrt bisher nur, daß der Name [illegible] ist. Im AT wird der N. nach den Stämmen, die ihn durchzogen [illegible]

fünffach (oder sechsfach) verschiedener Weise benannt 1 Sa 27, 10; 30, 14. Der N. der Jerahmeeliter ist von Palmer a. a. O. 330f. mit dem **dschebel** und **wadi rachame** etwa 30 km südlich von **tell el-milḥ** verglichen worden (vgl. dazu S. 697, 21). Den N. der Keniter möchte man, weil diese nach den Erzählungen über Moses (s. die AA. Kain Bd IX S. 698 und Midian Bd XIII S. 58) mit den Midianitern in Verbindung stehen, im Südosten des Gebiets, etwa in der Nähe von Kades, suchen; doch ist zu beachten, daß die LXX 1 Sa 27, 10 (und 30, 29) „Kenisiter“ statt Keniter haben, eine Lesart, die durch die geographischen Verhältnisse ohne Zweifel empfohlen wird, zumal da auch nach Ri 1, 15; Jos 15, 19 der Kenisiter Othniel in den N. gehört. Vermutlich grenzte dann dieser Teil des N. an den N. der Kalebiter, und unter diesen beiden Teilen würden wir das Gebiet zu verstehen haben, das nach Süden zu an die eigentlichen Wohnsitze des Stammes Kaleb (vgl. IX S. 713) stieß. Dagegen läßt sich freilich geltend machen, daß nach Ri 1, 16 (l. „Wüste von Arad“ und am Schluß „unter den Amalekitern“) vgl. 1 Sa 15, 6 die Keniter in der Gegend von Arad und als Nachbaren der Amalekiter vorkommen; da Nu 21, 1 Arad zum N. gerechnet wird, wäre der N. der Keniter etwa 15 km südlich von Karmel und Maon (s. Bd IX S. 569, 35 ff.) an der Wasserscheide zu suchen. Einen N. der Keniter scheint man deshalb wohl annehmen zu dürfen; aber es läßt sich immer noch fragen, ob dieser in dem Zusammenhang von 1 Sa 27, 10 (30, 29) wahrscheinlicher sei als der N. der Kenisiter. Der Negeb der Krethi (oder Krether, s. Kaphthor Bd X S. 34, 21 ff.) war nach 1 Sa 30, 14. 16 ein Teil des von Philistern beherrschten Gebietes, er ist deshalb westlich von Beerseba zu suchen. Der N. Judas ist ohne Zweifel erst eine spätere Benennung. In alter Zeit hatte der Stamm Juda mit dem Gebiet des N. überhaupt keine Berührung, der N. grenzte nach Norden an die festen Wohnsitze des Stammes Kaleb (vgl. Bd IX S. 713), der bis zum Königtum Davids von Juda völlig unabhängig war. Erst nachdem Juda der herrschende Stamm geworden war, und besonders nachdem es ein Königreich Juda gab, läßt sich verstehen, wenn ein Teil des N. nach Juda benannt wird. So erkennt man an der Textesform von 1 Sa 30, 14 sofort, daß die Worte וְעַל־אֲשֶׁר לִיהוּדָה ein Zusatz sind, der zur Ausgleichung mit V. 16 (Land der Philister und Land Judas) dienen soll, sowie weiter, daß der N. Judas nur mit dem N. Kalebs zusammenfallen soll. Danach ist auch 1 Sa 27, 10 zu beurteilen: der Verf. schreibt N. Judas nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit, der vor dem Königtum Davids undenkbar ist, und meint den N. Kalebs. Außer diesen Stämmen werden im AT für den N. noch genannt die Amalekiter (s. Bd I S. 431 f.) und Gessuriter (s. Bd IX S. 739, 48 ff.); in der gelehrten Glosse Nu 13, 29 (vgl. 14, 25ᵃ. 45) und in der späten Erzählung Gen 14, 7 sind wohl die Zustände gemeint, die vor den Siegen Israels Ex 17, 8 ff. und 1 Sa 15 vorhanden waren oder gedacht wurden, während 1 Sa 27, 8 vermutlich die südlicheren Gegenden des N. nach der eigentlichen Wüste zu im Auge hat (s. unten zu Telaim und Telem). Auch ismaelitische Stämme müssen nach Gen 21, 21; 25, 18 wenigstens die südlichen Teile des N. durchzogen haben.

So lange die Macht der davidischen Könige noch nach außen hin Bedeutung hatte, standen die Verkehrswege durch den N. unter ihrem Schutz, besonders die, die für den Handel nach Ägypten und nach Elath am Rothen Meere (s. Bd V S. 285) seit alter Zeit wichtig waren. Der erstere lief über Hebron nach Beerseba und in südlicher Richtung weiter bis über die Gegend von Gerar hinaus, wandte sich dann nach Westen und erreichte die Grenze Ägyptens an der alten Grenzfestung nördlich von dem heutigen **ʿismaʿilje**. Dieser Weg scheint schon früh seine Bedeutung verloren zu haben; die ägyptischen Heere, die im 8. Jahrhundert gegen die Assyrer in Kanaan kämpfen, erscheinen auf der Küstenstraße, in Raphia und Gaza. Der zweite Weg führte teils von Beerseba, teils von der Salzstadt (= **tell el-milḥ** Bd IX S. 571, 34 ff.) über den Aufstieg Akrabbim an der Festung Thamar (s. unten) vorüber in das Gebiet der Edomiter und nach Elath am Roten Meere. Schon unter Joram, dem Sohne Josaphats, ging dieser vielbestrittene Handelsweg den Judäern verloren 2 Kg 8, 20; Usia bemächtigte sich seiner wieder 2 Kg 14, 19–22, doch schon unter Ahas gelang es den Edomitern, die Judäer endgiltig aus Elath zu vertreiben (2 Kg 16, 6; 2 Chr 28, 17). Damit wird auch der größere Teil dieses Handelsweges den Judäern entrissen worden sein. Vermutlich kam im Laufe des 7. Jahrhunderts der N. immer mehr unter den Einfluß der Edomiter und anderer aus Arabien nach Norden vordringender Stämme, bis sich die Edomiter im Anfang des 6. Jahrhunderts, nach der Eroberung Jerusalems, vollends im N. festsetzten und sogar bis Hebron vordrangen (s. Bd V S. 169 f.). Der N. gilt daher in den nachexilischen Schriften des AT nicht mehr als judäisch Ob 19 f. (vgl. Jer 13, 19; 32, 44; 33, 13; Sach 7, 7).

Der Handelsweg vom Roten Meere mündete seitdem hauptsächlich in Gaza. Die späteren Hasmonäerfürsten und auch Herodes scheinen sich um die Zustände im N. nicht viel gekümmert zu haben; dennoch werden sie Tribut von den damals dort lebenden Stämmen erhoben haben. Erst die Römer haben sich durch die Anlage von Straßen und durch den Bau von Städten sowie Kastellen um diesen Teil Kanaans verdient gemacht und diesen von der Natur ärmlich ausgestatteten Landstrich auf eine Höhe gebracht, die er wohl niemals sonst in der Geschichte gehabt hat. Palmer hat 1870 in der Nähe der alten Straßen und Ruinen deutliche Spuren davon gefunden, daß die Thäler einst sorgfältig bebaut und mit Dämmen zur Verteilung des Wassers versehen waren; selbst an den Hügeln finden sich noch die Reste von Terrassen, als ob sie für den Weinbau eingerichtet gewesen wären. Die Römerstraße nach dem Roten Meere kennen wir aus der Tabula peutingeriana (ed. Miller 1888). Sie lief von Hebron teils in einem östlichen Zweige über Thamar (s. unten) und Petra (s. Bd V S. 170, 1 ff.), teils in einem westlichen Zweige über (Beerseba und) Elusa (heute el-chalasa), Eboda (heute ʿabde), Lysa (heute charabat lussan), Cypsaria, Rasa (?) und ad Dianam nach Haila (d. i. aila oder Elath). Ptolemäus rechnet den N. teils zu Idumäa, teils zu Arabia petraea; das Onomasticon des Eusebius (ed. de Lagarde 210; 299) hat in der Hauptsache dafür den Namen Γεραριτική (Geraritica regio) mit Beerseba, so daß zu der Daroma genannten Gegend höchstens ein schmaler Strich des N. im Norden gehört; im 5. und 6. Jahrhundert bildet der N. einen Teil von Palaestina tertia oder salutaris. Nach der Eroberung durch die Araber im 7. Jahrhundert, besonders aber infolge der durch die Kreuzzüge entfachten Kämpfe sind die Bauten der Römer verfallen und die Beduinen die eigentlichen Herren des Gebiets geworden.

Die Städte des N. sind im AT teils unter Juda, Jos 15, 21—32, teils unter Simeon, Jos 19, 2—8 (vgl. 1 Chr 4, 28—33) aufgeführt worden. Es hat sich darin die Erinnerung erhalten, daß einzelne Geschlechter Simeons, nachdem der Stamm durch die Kanaaniter (Gen 34, 25—30; 49, 5 ff.) zersprengt war, im Süden und zwar außerhalb des Kulturlandes sich hielten, bis sie sich später dem Reiche Juda anschlossen (oder auch nach 1 Chr 4, 42 f. fortwanderten). Diese Verzeichnisse verhalten sich wie folgt zu einander. Jos 19, 2—8 finden sich mit einigen Abweichungen und Zusätzen noch einmal in 1 Chr 4, 28—33, und zwar hat der Chronist aus dem Buche Josua das Verzeichnis abgeschrieben. Jos 19, 3 (von חצר an) — 7 (עין רמון) finden sich mit einigen Abweichungen wieder in Jos 15, 29—32; die Liste der judäischen Orte Jos 15, 21—32 ist erweitert durch fünf Namen, die wahrscheinlich aus dem Neh 11, 25 ff. erhaltenen Verzeichnisse genommen sind: Sema (= Jesua Neh 11, 26), Molada, Beth Pelet, Hazar Sual und Beerseba. Hinter Beerseba findet sich nämlich Jos 15, 28 der auffallende Name Bisjothja; die LXX hat dafür καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν, sie las also in ihrem hebräischen Original וּבְנֹתֶיהָ = und seine (Beersebas) Tochterstädte. Diese Verbindung steht nun so wörtlich Neh 11, 27; daraus hat man mit Recht geschlossen, daß die Liste Jos 15, 21 ff. aus jenem Verzeichnisse Neh 11 erweitert sei. Bei dieser Annahme erklärt sich auch der Unterschied zwischen der Jos 15, 32 angegebenen Zahl von 29 Städten und der wirklich vorhandenen Zahl von 36 Städten: 5 Namen aus Neh 11 sowie Bisjothja gehen ab, und die Namen Ain und Rimmon sind in einen zusammenzuziehen = En Rimmon Neh 11, 29. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß alle diese Listen, auch Neh 11, 25 ff., vorexilische Verhältnisse im Auge haben; denn nach dem Exil haben nicht Judäer, sondern Idumäer in der Gegend um und südlich von Hebron gewohnt. Es ist ein Irrtum des Chronisten, daß er das Verzeichnis Neh 11, 25 ff. auf die nachexilische Zeit bezogen hat.

Die textkritischen Fragen, zu denen diese Parallellisten Anlaß geben, lasse ich hier bei seite und bespreche noch diejenigen Orte, über deren Lage wir etwas wissen oder wenigstens vermuten können. Unter den für Simeon genannten Orten ist wohlbekannt Beerseba Jos 19, 2; 15, 28; 1 Chr 4, 28; Neh 11, 27. Er war in alter Zeit berühmt durch seine Kultusstätte, die sogar von dem Nordreich Israel aus besucht zu werden pflegte Am 5, 5; 8, 14. Die heilige Legende dort wußte von einem Baum, den Abraham gepflanzt Gen 21, 33, und von einem Altar, den Isaak gebaut Gen [illegible], auf dem auch Jakob geopfert haben sollte Gen 46, 1. Die „Stadt" (Gen 26, [illegible]) lag am südlichen Ende des von israelitischen Stämmen fest besetzten Landes — daher die Formel „ganz Israel von Dan bis Beerseba" 2 Sa 17, 11; 24, 2. 15; 1 Kg [illegible] ohne Zweifel lagen eine Anzahl fest bewohnter Orte noch südlicher, aber [illegible] galten ihre Einwohner nicht als israelitisch. Die Mutter des Königs [illegible]

Frauen des Ahasja, stammte aus Beerseba 2 Kg 12, 2. Von großer Wichtigkeit war schon im Altertum der Brunnen, von dem der Ort seinen Namen hatte. Israel und die Philister stritten sich um seinen Besitz; man erzählte in Israel, daß der Brunnen von Abraham (Gen 21, 30) oder Isaak (26, 32 f.) gegraben und von dem Philisterkönig Abimelech durch beschworenen Vertrag an die Erzväter abgetreten worden sei (in der LXX *ἡ φρέαρ τοῦ ὅρκου, τοῦ ὁρκισμοῦ*). Eusebius und Hieronymus kennen den Ort noch als ein großes Dorf mit römischer Besatzung 20 römische Meilen oder 32 km südlich von Hebron. Die heutige **chirbet bīr es-sebaʿ** liegt an der Nordseite des **wādi es-sebaʿ** 18 km südwestlich von Hebron, bis vor kurzem nur geringe Reste von verfallenen Gebäuden. Wilhelm von Boldensele (1332) und Ludolph von Sudheim (1335–41) haben noch einige Kirchen hier gesehen, wenn auch der Ort schon unbewohnt war; es wird in alten kirchlichen Verzeichnissen als Bischofssitz angeführt. Die Kreuzfahrer kannten diese Stätte nicht, legten aber den Namen dem jetzigen **bēt dschibrīn** (s. Bd IX S. 573) bei. Seit 1897 hat ein Schēch der ʿazāzime-Beduinen drei Brunnen neu herrichten und 1898 einen Chan daneben bauen lassen; er erlaubt den Hirten gegen eine Abgabe, hier ihr Vieh zu tränken. Molada hat man mehrfach mit Malatha, Malaatha des **Onomasticon** (ed. de Lagarde 214; 255; 266, vgl. Josephus **Antiq. XVIII** 6, 2) zusammengestellt, doch schwerlich mit Recht; denn Malaatha entspricht nach den Lauten der aramäischen Aussprache des hebräischen עיר המלח, der Salzstadt (s. Bd IX S. 571, 34–37), aber nicht dem hebräischen Molada, dessen Lage sich bis jetzt nicht nachweisen läßt. Mit Hazar Sual hat man einen bei Robinson, Palästina **III**, 862 aufgeführten Ort **eṯ-ṯaʿlī** verglichen, da die Bedeutung „Fuchs" zu dem Namen „Fuchshof" zu passen scheint; doch ist seine Lage nicht bekannt. Azem oder Ezem erinnert an Azmon, einen Punkt der Südwestgrenze Kanaans Nu 34, 4 f.; Jos 15, 4, der vom Thargum durch **kᵉsām** oder **keṣam** wiedergegeben wird; man hat den Namen einer Quelle nordwestlich von Kades Barnea (s. unten), **ʿain el-ḳasēme**, damit verglichen, doch muß der biblische Ort wohl weiter nordwestlich gesucht werden. Horma Jos 19, 4; 1 Chr 4, 30; Jos 15, 30 ist wohl der auch 1 Sa 30, 30 erwähnte Ort, wohin David Geschenke von der Beute der Amalekiter sandte, aber von Horma in Seir Dt 1, 44 2c. zu unterscheiden. Ziklag war nach 1 Sa 27, 6 eine dem Philisterkönige Achis von Gath gehörige Stadt, die David als Wohnort angewiesen wurde und später Eigentum der Könige von Juda blieb. Nach 1 Sa 30, 14. 16 lag sie in dem philistäischen N. der Krethi (vgl. S. 694, 19), nördlich vom Bach, richtiger Thal Besor, das vielleicht dem heutigen **wadi esch-scherīʿa** entspricht, und war von Aphek in der Ebene Jesreel (s. Bd **VIII** S. 733) in drei Tagen zu erreichen 1 Sa 30, 1. Diese Angaben lassen auf eine Lage nordwestlich oder westlich von Beerseba schließen. Deshalb ist der Vorschlag von Rowlands, die **chirbet ʿaslūdsch** in dem **wādi ʿaslūdsch** 20 km südlich von Beerseba als die Stelle des alten Ziklag anzusehen, schwerlich richtig. Eher könnte die Vermutung Conders, es in der **chirbet zuheilīke** südlich von **hūdsch** und ostsüdöstlich von Gaza zu suchen, die richtige Gegend treffen. Für Beth Markaboth Jos 19, 5 steht Jos 15, 31 Madmanna, das nach 1 Chr 2, 49 kalebitisch war, für Hazar Susa (1 Chr 4, 31 H. Susim) Sansanna. Saruhen (Jos 15, 31 Silhim, 1 Chr 4, 31 Saarain) entspricht wahrscheinlich dem ägyptischen Namen **scha-ra-ḥa-n**, der als Ortsname auf einer Inschrift Thutmosis' **III**. zwischen Tanis und Gaza erwähnt wird. Ain und Rimmon sind wahrscheinlich zu einem Namen zu verbinden und En Rimmon Neh 11, 29 auszusprechen; die **LXX** hat Jos 19, 7 *Ἐρεμμών*, Jos 15, 32 *Ἐρωμώθ*, was im Onomastikon des Eusebius und Hieronymus **ed.** de Lagarde 256; 120 als *Ἐρεμβών*, Eremmon erscheint und als ein sehr großes Dorf 16 römische Meilen oder 24 km südlich von Eleutheropolis im Daroma bezeichnet wird. Es entspricht wohl dem heutigen **umm er-ramamīn** 27 km südöstlich von **bēt dschibrin** und 15 km nördlich von Beerseba an der Grenze des eigentlichen Berglandes (s. S. 692, 11 ff.). Das ist alles, was sich über die Lage der zu Simeon gerechneten Städte sagen läßt. Es ergiebt sich daraus, daß ihr Gebiet in der nördlichen, westlichen und südwestlichen Umgebung von Beerseba gesucht werden muß und teils mit dem N. der Krethi, teils mit dem N. der Kenisiter (s. jedoch o. S. 694, 7 ff.) oder Kalebiter zusammenfällt. Von einer Erweiterung des Gebiets der simeonitischen Geschlechter hören wir 1 Chr 4, 38 ff. Um gutes Weideland für ihre Herden zu suchen, ziehen sie im Thal von Gerar (so ist nach **LXX** für Gedor zu lesen, s. o. S. 693) ostwärts, d. h. in die S. 689, 37 ff. beschriebene wasserreichste Gegend des N., wo es wirklich gute Weideplätze giebt. Leider läßt sich nicht feststellen, in welche Zeit diese Besetzung Gerars durch simeonitische Geschlechter fällt. Wenn man V. 41 für die Datierung verwerten darf, käme man in die Zeit des Königs Hiskia um

700 v. Chr. und würde geneigt sein, in den früheren hamitischen Bewohnern der Gegend (V. 40) arabische Kuschiten zu vermuten. Da an der Nachricht im allgemeinen nicht zu zweifeln ist, so hat man Gerar für eine nicht näher zu bestimmende Zeit zu den von Simeon besetzten Gegenden des N. zu zählen.

Die unter Juda aufgeführten Städte Jos 15, 21—27 bleiben für den N. der Kalebiter, der Jerahmeeliter und Keniter (vgl. oben S. 691) übrig. Die Aufzählung beginnt nach Jos 15, 21 an der Grenze Edoms. Kina V. 22 könnte mit dem Nomadenstamme Kain (s. Bd IX S. 698) zusammenhängen, dem 1 Sa 30, 29 auch Städte zugeschrieben werden. Für Adada hat LXX *Αρουήλ*, es ist daher wahrscheinlich ʿarʿara zu lesen und das heutige **ʿarʿāra** 3 Stunden südöstlich von Beerseba und 10 km südwestlich von **tell el-milḥ** zu vergleichen, dessen Name nach Robinson, Palästina III, 181 Wassergruben (für Ansammlung des Grundwassers) bedeutet. Ob das in der Regel verglichene Aroër 1 Sa 30, 28 wirklich mit diesem Orte identisch ist, läßt sich bezweifeln. Kedes V. 23 soll von dem bekannten Kades Barnea V. 3 offenbar unterschieden werden, obwohl die LXX für beide Orte die gleiche Aussprache *Καδης* hat; vermutlich gehört zu diesem Orte das von dem arabischen Geographen **el-Muḳaddasi** erwähnte **kadus** eine Tagereise südöstlich von Hebron (doch ist der Name nicht sicher überliefert ZDPV VII, 226). Zu Hazor läßt sich der bei Robinson, Palästina III 862 verzeichnete Ort **el-huḍēra**, östlich von **chirbet el-ḳarjatēn** (s. Z. 47), vergleichen, zu Ithnan das kalebitische Geschlecht Ethnan 1 Chr 4, 7. Siph V. 24 ist nicht mit dem kalebitischen Orte gleichen Namens zwischen Karmel und Jutta Jos 15, 55 (s. Bd IX S. 569, 45) zu verwechseln. Telem ist allem Anscheine nach derselbe Ort, der 1 Sa 15, 4 in der Aussprache Telaim begegnet und in den verwandten Glossen 1 Sa 27, 8 (LXX *ἀπὸ Γελάμ* = *Τελάμ*), sowie 15, 7 statt des jetzigen hebräischen Textes herzustellen ist (vgl. Wellhausen und Driver zu d. St.); er würde dann die Ostgrenze des Gebiets der Amalekiter bezeichnen (vgl. o. S. 694, 33 ff.). Bealoth wollte Knobel von der **ḳubbet el-baul** nördlich von dem Anstieg Akrabbim verstehen (s. Robinson, Pal. III, 179), Wetzstein hingegen von dem **dschebel ʿarāif**, der noch etwa 8 Stunden südlicher liegt als Kades Barnea, und dort auch die Jos 19, 8 genannte Stätte Baalath Beer Ramath im N. suchen. Allein dieses Ramath im N., 1 Sa 30, 27 Ramoth im N., muß wohl nordwestlicher angesetzt werden, da es zu dem Gebiet Simeons gerechnet wird (s. oben), und Bealoth Jos 15, 24 lag wahrscheinlich nordöstlicher. Karioth (Kirioth) V. 25 ist mit dem folgenden Wort zu einem Namen zu verbinden, nämlich Karioth Hezron, wie schon die LXX und die syrische Übersetzung gethan haben. Das Wort Karioth bedarf der näheren Bestimmung durch ein anderes Wort; es bedeutet nach Wetzsteins Vermutung Schluchten, das Ganze demnach „die Schluchten von Hezron". Hezron ist nun ein bekanntes kalebitisch-judäisches Geschlecht, nach Gen 46, 12; Nu 26, 21; 1 Chr 2, 5 ff. der Vater von Jerahmeel, Ram und Kaleb. Der Name Hezron ist in seiner modernen arabischen Form, nämlich **ḥaḍrā**, durch Wetzstein nachgewiesen worden, er bezeichnet nach Palmers Beobachtungen etwa das Hochland nördlich vom **wādi marra** zwischen dem **naḳb el-gharb** (Westpaß) und dem **naḳb el-jemen** (Südpaß). Die Nordgrenze scheint der **wadi rachame** zu bilden, der bereits von Palmer mit Jerahmeel zusammengestellt worden ist. Diese Vermutung gewinnt durch die Gleichung Hezron = ḥaḍra an Wahrscheinlichkeit; zugleich ließe sich nach diesen beiden Namen der N. Jerahmeel (S. 691, 2) sicherer bestimmen. Der hebräische Text erläutert (Karioth) Hezron durch Hazor; mit welchem Recht und in welchem Sinne, läßt sich nicht erkennen. Robinson III, 11 f. hat diesen Ort des N. mit der umfangreichen Trümmerstätte **chirbet el-ḳarjatēn** 6 km südlich von **tell maʿin**, also im äußersten Norden des N., verglichen; aber **ḳarjatēn** würde auf ein hebräisches [illegible] zurückweisen, es liegt wohl auch zu nördlich. Ob gerade dieses Karioth mit dem Beinamen des Jüngers und Verräters Jesu, Ischarioth = Mann aus Karioth, zusammenhängt, läßt sich nicht entscheiden. Wir kennen freilich nur noch ein Karioth in Moab Am 2, 2; es kann jedoch auch andere Orte dieses Namens in Juda gegeben haben. Sema V. 26 scheint mit Simeon zusammenzuhängen; in der Liste Neh 11, 26 steht dafür Jesua, das Conder mit **chirbet saʿwe** nördlich von **tell el-milḥ** verglichen hat. Vermutlich handelt es sich jedoch um einen südlicher gelegenen Ort.

Von einigen anderen Orten, die im Altertum entweder zum N. gerechnet oder zur Bestimmung seiner Grenzen verwendet wurden, ist schon oben die Rede gewesen, nämlich von Arad S. 693, 1 ff. von Gerar S. 693, [illegible] ff. und von Sin S. 693, [illegible] ff. Es erübrigt noch zwei Orte zu nennen, die das AT freilich nicht ausdrücklich in den N. verlegt, die aber jedenfalls seinen Grenzen nahe lagen. Der erste ist Thamar. Von ihm gilt 1 K [illegible]

18, 28 die Südgrenze des israelitischen Landes im Osten aus, bei ihm endigt die Ostgrenze im Süden 17, 18 (l. תָּמָרָה statt תָּמֹדּוּ nach LXX). Dadurch sind wir in die Gegend des heutigen **wadi el-fikra** gewiesen, dessen Lauf nach Nu 34, 3f., Jos 15, 1ff. die alte Südgrenze bezeichnet (vgl. o. S. 693, 7). Nun erwähnt das Onomastikon des Eusebius (ed. de Lagarde) 210, 85 ein Dorf Thamar an der Straße von Hebron nach Aila (Elath), das eine Tagereise von Mapsis (Mampsis) entfernt sei und einen römischen Wachtposten gehabt habe. Das ist der o. S. 695, 12f. erwähnte östliche Zweig der Römerstraße nach dem Toten Meere, die nach der **tabula peutingeriana** den Ort Thamaro berührte, und die Mosaikkarte von Madeba (aus dem 6. Jahrhundert nach Chr.) hat Thamar im Süden des Toten Meeres am östlichen Fuß eines Berges östlich von Mampsis. Diese Straße führte über den in der Südgrenze Kanaans erwähnten Anstieg Akrabbim Nu 34, 4; Jos 15, 3, der mit dem Aufstieg zu den heutigen Pässen **nakb el-jemen** und **nakb es-safa** zusammenfallen wird. Es ist eine wahrscheinliche Vermutung Robinsons (Palästina III, 186), daß das alte Thamar, das auch von Ptolemäus IV, 16 erwähnt wird, zur Sicherung dieses Aufstiegs bestimmt war. Die Ruinen heißen jetzt **kurnub**. Man wird bei der Bedeutung, die diese Straße für Salomos Handel hatte, geneigt sein, die von ihm nach 1 Kg 9, 18 (Ketib) gebaute Festung Thamar ebenfalls hier anzusetzen. Von der Lesart des Kerê Thadmor (vgl. 2 Chr 8, 4), nach der Salomo die später unter dem Namen Palmyra bekannte Stadt an der Straße von Damaskus nach dem Euphrat befestigt hätte, ist jedenfalls abzusehen, da dieser Ort unmöglich eine Festung Salomos gewesen sein kann, wenn nicht Damaskus zu seinem Reiche gehörte.

Der zweite Ort, der in Verbindung mit dem N. noch zu erwähnen ist, ist Kades, vollständiger Kades Barnea Dt 1, 19. 46; 2, 14. Er lag an der äußersten Grenze Edoms Nu 20, 16, also an der Südgrenze des israelitischen Landes, nach Ez 47, 19; 48, 28 zwischen dem soeben besprochenen Thamar und dem Bache Ägyptens (S. 693, 19), nach Nu 34, 4; Jos 15, 3 zwischen (dem Anstieg) Akrabbim und dem Bache Aegyptens, und wird daher auch Jos 10, 41 als Südgrenze der Eroberungen Josuas genannt. Nach Gen 20, 1 ist Kades östlich von Gerar (S. 693, 9ff.) zu suchen. Es war nach den Angaben des jehowistischen Buches und nach dem Dt lange Zeit der Aufenthalt der israelitischen Stämme Nu 20, 1b; Dt 1, 46; Ri 11, 16f. und der Ort, von dem die Kundschafter ihren Weg durch den N. bis nach Eskol in der Gegend von Hebron (s. Bd IX S. 568, 23) antraten Nu 13, 26; 32, 8; Dt 1, 20ff.; Jos 14, 7, von dem ferner die Boten an den König von Edom abgesandt wurden, um freien Durchzug durch dessen Gebiet zu erbitten Nu 20, 14f.; Ri 11, 16f. Diesen Merkmalen, vor allem dem für einen längeren Aufenthalt zahlreicher Menschen erforderlichen Wasserreichtum entspricht die Gegend von **ʿain kadîs**, einer Quelle, die J. Rowlands 1842 entdeckte und H. Clay Trumbull 30. März 1881 wiederfand. Letzterer erreichte von der Lagerstätte im **wadi dscherûr**, östlich vom **wâdi esch-scheraif**, in östlicher Richtung nach drei Kamelstunden den **wâdi kadîs**, eine von Hügeln umschlossene Ebene mit unregelmäßiger Bodenfläche, 1—5 km breit und von Westen nach Osten eine kurze Tagereise lang, in der Mitte von einem breiten Wasserbett durchzogen, dessen Boden zum Ackerbau benutzt wird und durch seine Fruchtbarkeit scharf gegen die Umgebung absticht. Nach 1½ stündigem Ritt verloren sich die Zeichen der Fruchtbarkeit, das Thal wurde steinig, und wieder nach anderthalb Stunden sah Trumbull die Quelle von Kades am Fuße von Kalkfelsen hervorbrechen. Die reichliche Quelle speist zwei in der Nähe liegende Brunnen und Teiche und verwandelt ihre nächste Umgebung in eine frisch grünende Oase. Das treffliche Wasser verliert sich weiterhin in dem dürren Boden. Aus dem **wadi kadîs** führt ein Weg über die Berge nach Norden, wie es Nu 13, 17. 22; 14, 40. 44 angenommen wird. Von hier gelangte Trumbull nach 2¼ Stunden in den **wadi el-kadêrat**, ein Thal, das nordnordwestlich vom **wadi kadîs** ebenfalls von Westen nach Osten sich ausdehnt und durch seinen reichen Pflanzenwuchs an die Oase **fêran** der Sinaihalbinsel erinnert. In einem der von Norden oder Nordosten her kommenden Seitenthäler fand Trumbull eine andere Quelle, **ʿain el-kadêrat**, die stärker ist als **ʿain kadîs**, aus einem Abhang hervorkommt und sich in einem Falle von etwa 2 m in ein von dichtem Grün umrahmtes Becken ergießt, aus dem das Wasser als lebhaft rauschender Bach, abwärts dem Hauptthal zufließt. Die Gegend ist überhaupt als ein Sammelpunkt der unterirdisch fließenden Wasser zu betrachten, da auch andere Seitenthäler guten Pflanzenwuchs aufweisen. Von hier aus erreichte Trumbull in nordwestlicher Richtung den **wâdi es-serâm** in 3 Kamelstunden. Am folgenden Tage besuchte er von dort aus nach 2stündigem Ritt die dritte Quelle jener Gegend, **ʿain el-kasême**, die weiter westlich und auch nördlicher gelegen ist als die beiden oben erwähnten Quellen und haupt-

sächlich, abgesehen von einem mäßigen Wasserausfluß aus der Felswand, einige größere und kleinere Wassergruben umfaßt, also von weit geringerer Bedeutung ist. Etwa 5 km westlich befindet sich die Quelle ʿain el-muwēlih und etwa 12 km südlich die bijar (d. i. Brunnen von) majin am Fuße des dschebel ʿaraif, die schönes Wasser enthalten. Reste alter Anlagen und Bauten sind in dieser Gegend zahlreich. Aus dem allen ergiebt sich, daß hier die wasserreichste Gegend des N. ist. Eine solche Ausstattung ist aber unbedingt für den Ort erforderlich, den man sich als längeren Aufenthalt einer größeren Anzahl von Menschen denken soll. Dazu kommt der Namen ḳadīs, der dem biblischen Kades entspricht, sowie die Lage der Quelle, die zu den Angaben des AT an paßt. Daher ist kaum daran zu zweifeln, daß ʿain ḳadīs die Stätte ist, an der Mose lange Jahre hindurch im Namen Jahwes Recht sprach und dadurch den festen Grund für das Volk Israel und dessen Religion legte, wo zugleich der erste Anfang des seßhaften Wohnens gemacht und der spätere Übergang zur Kultur für die Hirtenstämme vorbereitet wurde. Die Umgegend von Kades heißt Ps 29, 8 die Wüste von K., im Priesterkodex die Wüste (von) Zin Nu 27, 14; Dt 32, 51; Nu 20, 1. 22, ähnlich auch Nu 33, 36. Es ist begreiflich, daß im AT verschiedene Erzählungen von dem Aufenthalt Israels in Kades handeln, besonders von der Quelle, deren Wasser die Wüste hier so überraschend freundlich gestaltet. Moses soll nach Nu 20, 2ff. durch die Wunderkraft seines Stabes das Wasser dem Felsen entlockt haben. Mit diesem Vorgang wird ein anderer Name der Quelle in Verbindung gebracht, nämlich Haderwasser, hebr. מֵי מְרִיבָה, die Deutung dieses Ausdrucks erfolgt jedoch in verschiedener Weise: nach dem Jahwisten Nu 20, 13 (vgl. Ps 81, 8; 95, 8; 106, 32), weil Israel mit Jahwe haderte; nach dem Priesterkodex Nu 20, (12) 24; 27, 14; Dt 32, 51, weil Moses und Aaron gegen Jahwe widerspenstig waren; und in dem Levispruch Dt 33, 8, weil Jahwe dort für Moses stritt. Während Ex 17, 19; 18, 28 dieser Name ebenfalls von Kades verstanden wird, ist er Ex 17, 2–7 mit Massa verbunden und an den Horeb V. 6 verlegt. Auch hier handelt es sich um die Öffnung einer Quelle aus dem Gestein durch den Stab Moses', und die Namen werden damit erklärt, daß die Israeliten mit Moses (oder Jahwe) gehadert (hebr. רִיב) und Jahwe versucht hätten (hebr. נִסָּה, davon מַסָּה). Hingegen wird Massa (neben Meriba) Dt 33, 8 so verstanden, daß Jahwe den Moses versucht, auf die Probe gestellt habe. Massa findet sich jedoch auch allein Dt 6, 16; 9, 22, an letzterer Stelle zwischen Thabeera und den Lustgräbern, aber vor Kades V. 23, so daß der Ort hier deutlich von Kades unterschieden wird (vgl. auch die Anspielung auf den Namen in Ex 15, 25 שָׁם נִסָּהוּ). Wahrscheinlich war Massa ursprünglich in der Überlieferung ein von Meriba (= Kades) verschiedener Ort, ist später aber mit ihm verbunden worden. Kades gilt auch als die Stätte, an der Mirjam, die Schwester Moses, starb und begraben wurde. Der Name Born Mispat, עֵין מִשְׁפָּט Gen 14, 7 d. i. Gerichts- oder Orakelquelle, bezieht sich entweder darauf, daß Moses dort Recht gesprochen hat, oder darauf, daß dort von alters her göttliche Bescheide oder Orakel erteilt wurden. Es liegt die Annahme nahe, daß sich der Kampf Israels gegen die Amalekiter Ex 17 um den Besitz dieser Quellengegend drehte; vielleicht hing auch der Zug Sauls 1 Sa 15 damit zusammen, daß die Amalekiter diese Besitzfrage im N. wieder gestört hatten. Doch giebt uns die jetzige Gestalt unserer Nachrichten keinen Aufschluß darüber. Die Beschaffenheit des Landes lehrt aber, daß es ohne diese Quellen für den Besitzer keinen Wert hat, somit daß der Kampf um das Land ein Kampf um diese Quellen sein muß. Die Amalekiter, in deren Bereiche sie nach 1 Sa 27, 8; 15, 7 (s. S. 694, f.) lagen, werden sie im Altertum ebenso eifersüchtig gehütet haben, wie heute die benī ʿazzām oder ʿazazime-Beduinen.

Endlich fallen in das Gebiet des N. die Brunnen, die Gen 26, 19–22 die Sklaven Isaaks gegraben haben sollen, namens Esek, Sitna und Rehoboth. Zu den beiden letzteren haben Robinson I, 324 ff. 332 und Palmer 296 f. die Namen wadi schuten [illegible] Ruinen (oder wadi schuṭnet er-ruḥēbe) und er-ruḥēbe, [illegible] alten [illegible] Brunnen etwa 30 km südwestlich von Beerseba, verglichen.

Von der Lage der hier behandelten Landschaft leitet sich ein anderer, allgemein geographischer Sprachgebrauch des Wortes N. her, der den Bewohnern Kanaans [illegible] ist. Wie der Ausdruck יָם = Meer häufig Westen bedeutet, so bezeichnet נֶגֶב [illegible] Himmelsrichtung Gen 13, 14; 28, 14; Nu 35, 5; Jos 11, 2; 15, 1. [illegible] 21, 2f. Die gesuchte Sprache des Danielbuches [illegible] N. [illegible] Da 11, 5ff., und auch in der rätselhaften Überschrift Jes 30, 6 haben einige Gelehrte diese Bedeutung finden wollen. 1 Sa 20, 41 ist statt נֶגֶב nach der LXX zu lesen הָאַרְגָּב, Erdhaufen, Steinhaufen.

Guthe.

Necho s. d. A. Ägypten Bd I S. 211,33ff.

Nehemia. — Nachdem in Bd V S. 500ff. unter Esra und Nehmia die bemerkenswerteste Litteratur (füge hinzu: Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil in Bardenhewers biblischen Studien V, 2. 3, 1900 und dazu
5 ThLBl XXII, S. 149—151) angegeben und über die biblische Quelle nach Text und Komposition ausführlich gehandelt worden, bedarf es hier nur noch einer kurzen Erzählung über den Mann, der im Unterschiede von dem Zeitgenossen Serubbabels נְחֶמְיָה Esr 2, 2; Neh 7, 17 und von seinem eigenen נחמיה בן עזבוק Neh 3, 16, den Namen נחמיה בן חכליה (Neh 1, 1; 10, 2) und die Amtstitel הַפֶּחָה (Neh 12, 26 und הַתִּרְשָׁתָא (Neh 8, 9; 10, 2) führte,
10 wie seiner Zeit Serubbabel (Hagg 1, 1. 14; Esr 5, 15 und Esr 2, 63 = Neh 7, 65).

Was diese Titel anlangt, so ist der erste dem Sinne nach so viel wie Bezirks- oder Provinzchef (ἔπαρχος), dem Ursprung nach wahrscheinlich babylonisch oder doch semitisch; der zweite wahrscheinlich ein persischer Würdename, der den königlichen Bevollmächtigten bezeichnet, wenn auch de Lagardes antareqšathra (Symmikta 1, 60) mir sehr zweifel-
15 haft ist. Die Juden haben (so Ibn Esra) durch Ableitung dieses Titels von aramäischem רשׁי „Vollmacht haben" den gleichen Sinn erreicht, außerdem aber ihn mit dem Weinschenkenamte des Nehemia witzig kombinierend von התר und שׁתא abgeleitet (Qidduschin K. 1) und von dem gedeutet, der die Erlaubnis hatte, von heidnischem Weine zu trinken. Was die Namen betrifft, so ist der des Vaters חֲכַלְיָה (Sept. Ἀχαλία z. B. nach c. A.,
20 oder ursprünglicher χελκίου, χελκίας nach c. B., Lucian u. Vulg., was sonst [s. 2 Kö 22] hebräischem חִלְקִיָּה entspricht) in der massoretischen Aussprache behandelt, wie wenn er aus dem Perf. חכל und „Jahwe" gebildet sei; aber nach der Redensart חִכָּה לְ „auf jemanden harren" (Jes 8, 17; Zeph 3, 8; Hab 2, 3) ist er zweifellos ursprünglich gemeint als חַכֵּה לַיהוה (resp. חַכֵּי) „harre des Herrn", wie auch Böhme erkannt hat (s. Ryssels
25 Bearbeitung des Bertheauschen Kommentars S. XXXII); der Name ist also dem Sinne nach dem anderen חכיאל = חכה לאל „warte auf Gott" zu vergleichen. Schwieriger ist die Form des Namens נְחֶמְיָה zu erklären, nicht zwar den Konsonanten nach: denn wie im Namen נחום („Gott ist) voll Trostes" oder נחמני Νεμανι (Neh 7, 7) („Gott) hat mich getröstet" liegt auch hier ausgedrückt „Jahwe hat getröstet" נִחַם יהוה, wie in dem
30 Namen des Bruders Nehemias חנני „Jahwe hat Gnade erwiesen" חָנַן יהוה; wohl aber die Vokalisation, wenn man sie mit בְּרֶכְיָה, שְׁמַעְיָה vergleicht. Es scheint, daß bei der Vokalisation, ebenso wie in בַּקְשִׁיָה das hebräische Piel בִּקֵּשׁ einem Qal בָּקַשׁ, so hier das aramäische Piel נַחֵם einem Qal נְחֵם mit intransitiver Aussprache gleichgesetzt und dann nach der Analogie von נְחַמְיָה mit Unterdrückung des ִ der ersten Silbe und Kürzung des zweiten
35 Vokales נְחֶמְיָה hervorgebracht worden ist. Daß Hakalja und sein Sohn Nehemia Priester gewesen, wie der Syrer und der Araber (s. Bd V S. 502) aus falscher Deutung des Titels Hattiršatha entnahmen und die Vulgata mit ihrem iussit sacerdos Neemias statt ἐκέλευσεν τοὺς ἱερεῖς Νεεμίας 2 Mak 1, 21 zu bestätigen scheint, kann, wie schon Rambach erkannte, nicht aus Neh 10, 9 geschlossen werden, wo die Worte
40 „dieses sind die Priester" sich nicht auf den von den folgenden Subjekten durch seinen Titel התרשׁתא abgeschiedenen Nehemia (v. 2) mit beziehen können. Wohl aber spricht entschieden dagegen, daß Nehemia 6, 11 von seiner persönlichen Nichtberechtigung in den Tempel einzutreten gewisser überzeugt ist, als von der Echtheit des prophetischen Wortes, das ihn dazu einlud. Viel wahrscheinlicher ist die schon im Altertum gelegentlich zu Tage
45 tretende Vermutung, daß Nehemia, der jedenfalls einer vornehmen jerusalemischen Familie entstammte, zum Geschlechte Davids gehörte. Denn er nennt Jerusalem „die Stadt des Begräbnisses meiner Väter" (2, 3. 5); man hält es für wahrscheinlich, daß er sich unter Bestätigung prophetischer Stimmen zum Könige proklamieren werde (6, 7); und endlich erklärt sich die Stellung und Gunst Nehemias am persischen Hofe bei der Neigung der
50 Großkönige, Abkömmlinge entthronter Fürstengeschlechter um ihre Person zu haben (Da 1, 3 ומזרע הפרתמים und Jes 39, 7) am leichtesten, wenn er dafür galt, unter den Fürsten Judas seine Ahnen zu haben. Nur unter diesen Umständen ist es nicht befremdlich, daß Nehemia der Israelit die Verschuldungen, die Israel ins Unglück gebracht haben, die er bußfertig bekennt (1, 7), als solche bezeichnet, die die Kinder Israel und er und
55 seines Vaters Haus auf sich geladen haben (v. 8). Daß wir hierüber und über die Vorgänge, die ihn zum Höfling des Artaxerxes (I Longimanus, s. unter Esra Bd V S. 516 u. 518) gemacht haben, keine direkten Aussagen mehr besitzen, hat seinen Grund in der Organisation des großen Geschichtswerkes Chron—Esr—Neh. Vermöge derselben konnte erst von dem Augenblicke an die autobiographische Erzählung des Nehemia dem Verf. die Last

des eignen Berichtes abnehmen, wo seine Person für die Schicksale der Restaurationsgemeinde im heiligen Lande entscheidende Bedeutung gewann.

Es war im Kislev des 20. Jahres des Artaxerxes = 445 v. Chr., daß Nehemia im Königsschlosse zu Susa von seinem Bruder Hanani und von einigen Juden, oder richtiger: von aus Juda gekommenen und durch seinen Bruder Hanani bei ihm eingeführten Leuten, von der üblen und schimpflichen Lage hörte, in welcher die heimische Gemeinde sich (seit dem nach Esr 4, 17 ff. den Übermut ihrer Feinde begünstigenden Erlasse des Artaxerxes s. meine Geschichte Israels S. 252 ff.) befinde, und wie sie es nicht habe verhindern können, daß in die Mauern Jerusalems Breschen gelegt und ihre Thorgebäude in Brand gesteckt wurden (1, 1–3). Ergriffen von dieser schmerzlichen Kunde rang er sich in mehrmonatlichem Fasten und Beten (1, 4) zu dem Entschlusse durch, dessen Ausführung K. 2, 1 ff. berichtet wird. Da nämlich das Gebet (v. 5–11), weil es für „heute“ Gelingen seines wagbalsigen Schrittes beim Könige von Gott erbittet (v. 11), als Abschluß seiner Fasten aufzufassen ist, und da die Worte ואני הייתי משקה למלך im Unterschiede von אני משקה המלך und von אחד משקי המלך offenbar sagen wollen „an mich war die Reihe gekommen, das Amt des Mundschenken zu verwalten“, so muß man den Tag, an dem er so betete, und den (wahrscheinlich ersten) Nisanstag, an dem das Amt des Mundschenken ihn zum ersten Male seit dem Kislev in den unmittelbaren persönlichen Verkehr mit dem Könige brachte, für identisch ansehen. Um den König zu teilnehmender Frage zu veranlassen, reichte er ihm den Becher in einer für ihn auffallenden Weise. Bisher hatte er dabei nie gekniet (2, 1 l. ולא הייתי כרע לְפָנִים statt des unverständlichen רע); diesesmal fiel er in die Knie, ehe er den Becher erhob und ihn dem Könige reichte (betrachte רע als übel entzifferten Rest von ausgefallenem וָאֶכְרְעָה עַל בִּרְכַּי). Das machte den König in Verbindung mit dem kummervollen Gesichte, das er zu sehen bekam, stutzig; so daß er den Nehemia darauf direkt anredete. Wenn dieses auch im Tone des Vorwurfs über das Verdrießlichblicken als einen Verstoß gegen die Etiquette geschah — denn Neh. erschrak darüber (2, 2b) — so gab die Notwendigkeit einer rechtfertigenden Antwort ihm doch die ersehnte Gelegenheit, das Unglück Jerusalems als eine Schändung der Gräber seiner Väter und darum als genügenden Grund seines Unmutes auch für die Empfindung des Königs zur Sprache zu bringen (v. 3) und auf dessen Frage, was er denn nun (lies מָה st. על in v. 4) verlange, unter stillem Gebete, weil im Bewußtsein der Größe und Bedeutung des Verlangten, ihm die Bitte vorzutragen, als königlicher Legat mit dem Auftrage der Wiederherstellung nach Jerusalem entsandt zu werden (v. 5). Denn daß seine Mission die eines außerordentlichen Legaten war, beweist die Frage des Königs nach der Länge der Zeit, die er abwesend zu sein gedenke, und die Bezeichnung des Termins seiner Wiederkunft, mit welcher N. darauf antwortet (2, 6). Wenn er also nachher 12 Jahre als Pecha in Juda fungiert (5, 14), so müssen wir in Ermangelung ausdrücklicher Angaben schließen, daß zu dem anfänglichen Kommissorium die Gnade des Königs später die Bekleidung mit dem dauernden Verwaltungsamte des Pecha hinzugefügt hat. Ausgestattet mit königlichen Geleitsbriefen an die Präfekten von ʿEberhannahar, mit Vollmacht aus dem königlichen Forst das nötige Bauholz zur Herstellung der Thore und Mauern der Stadt, sowie der Amtswohnung des N. zu beziehen (in 2, 8 ist הבירה ebenso wie 7, 2 materiell identisch mit „der Stadt“, mit „Jerusalem“, aber ein amtlicher Würdename für sie als Stadt früher der jüdischen, jetzt der persischen Könige, die in ihren Beamten dort residieren; ferner ist statt ולבית zu schreiben לבירה in demselben Sinne wie 2, 5, und der Relativsatz „welche hergestellt werden sollen“ auf „die Thore der Bira zu beziehen“), endlich gedeckt durch eine vom Könige mitgegebene militärische Eskorte (2, 9) kam N., wir wissen nicht, nach wie langer Reisezeit, doch sicher vor dem Anfang des 5. Monates in Jerusalem an (2, 11). Aber erst nach drei Tagen, nachdem er heimlich auf einem unauffälligen Ausgange (daher nur wenige Begleiter, und diese unberitten mitnehmend, 2, 12) bei Nacht die Mauer und insbesondere die Stellen in Augenschein genommen hatte, wo Breschen (l. אשר הם פרוצים v. 13) und die Thore durch Feuer zerstört waren, forderte er unter nachdrücklichem Appell an das nationale Ehrgefühl die Juden auf, die Mauern Jerusalems wieder herzustellen; zugleich ermutigte er sie durch Mitteilung der glücklichen Fügung, die ihm für sein Werk die Gunst und Gutheißung des Königs verschafft hatte (v. 18), dem bösen Schein rebellischer Unternehmung energisch Trotz zu bieten, welcher dem früheren Versuche mit Erfolg angeheftet worden war, und auch jetzt wieder auf ihr Vorhaben geheftet zu werden drohte (2, 19. 20). Wie sehr er den Eifer zu entfachen und wie klug und energisch er ihn zum praktischen Erfolge zu leiten verstanden hat, kann man [illegible]

dem Bilde der Bauthätigkeit entnehmen, das uns das 3. Kapitel darbietet (zu dessen materieller Erklärung Ryssel a. a. O. mit außerordentlichem Fleiße alles Beachtenswerte zusammengetragen hat), und aus der Kürze der Zeit, in welcher Jerusalem zu einer geschlossenen und wehrhaften Stadt wiederhergestellt wurde. Der Mauerbau stellt sich dort dar als ein Gemeindewerk, an dem ein bestimmtes Stück vollbracht zu haben, sich die vornehmen Familien, die Standes- und Berufsgenossenschaften, die Zünfte, die jüdischen Gemeinden der Landorte zur Ehre rechneten. Und was das andere anlangt, so sagt Neh 6, 15, daß der 25. Elul, an welchem die Mauer vollendet wurde, der 52. Tag des Bauens gewesen sei (über die Daten des Josephus s. u.). Die daran geschlossenen Worte: „und als alle unsere Feinde das hörten, gerieten sie in Furcht" (sprich: וַיִּרְאוּ = *καὶ ἐφοβήθησαν*, da sonst der Nachsatz fehlen würde), d. h. es verging ihnen der Mut zur Fortsetzung ihrer bisherigen Feindseligkeit, „denn alle Heiden um uns her sahen es (stelle vor הגוים כל wieder her ויראו כל, was mit וייראו vorher verwechselt und deshalb ausgelassen worden ist) und erstaunten gewaltig darüber (l. וַיִּפָּלֵא st. וַיִּפְּלוּ) und sahen ein, daß von Gott her dieses Werk zu stande gebracht sei" verraten mit dem Gefühl der dankbaren Freude in der Seele Nehemias über das Gelingen des ihm von Gott eingegebenen Planes (2, 12) überhaupt, zugleich das des Triumphes über die Hindernisse, welche teils offene Feindseligkeit neidischer ehrgeiziger Nachbaren, teils die inneren Zustände in der Gemeinde seinem Werke bereitet hatten.

Was jene anlangt, so war sich N. von Anfang an bewußt, daß die Ausführung seines Vorhabens die politischen Pläne der Gegner seines Volkes durchkreuzen werde (2, 10); sie stellten es gleich beim Beginn unter den Verdacht einer rebellischen Bewegung gegen den Großkönig (2, 20) und suchten durch Hohn und Spott über die vergebliche Arbeit Unzufriedenheit unter den Arbeitern zu erwecken (3, 33–37); als aber trotzdem der Bau fortschritt und das Erreichte den Eifer um die Vollendung stärkte (3, 38), beschlossen sie, mit feindlichen Überfällen den Fortgang zu stören und den N. in eine haltlose Stellung zu bringen (4, 1. 2). Je energischere militärische Gegenmaßregeln dieser aber zu treffen und je mehr er durch persönliche Liberalität und Fürsorge den gemeinen Mann zu gewinnen wußte, desto eifriger trachteten sie nun danach, diese Person zu beseitigen, sei es durch einen Handstreich bei einer mit freundlichen Erbietungen erlisteten Zusammenkunft außerhalb Jerusalems (6, 1 ff.), sei es durch Intriguen in Jerusalem selbst, welche darauf abzielten, den N. zu Handlungen zu verlocken, die ihm den Nimbus des aufrichtigen Gottesknechtes geraubt hätten (6, 12. 13). Besonders namhaft macht N. von diesen Feinden an erster Stelle Sanballat, danach Tobia und Geschem oder Gaschmu. Von dem letzten ist zu vermuten, daß er die Interessen der vom Süden und Südwesten in Judäa eingenisteten Nachbaren vertrat; vom zweiten, der mit zwei vornehmen jüdischen Familien durch Heiraten eng verwandt war und mit vielen Juden in beschworener Freundschaft stand (6, 18), der, wenn ich mit meiner Vermutung zu 13, 4 recht habe (Gesch. Israels S. 262), seine Kleinodien beim Tempel in Dépôt gab, daß er ein in ammonitischen Diensten stehender, das Uferland des Jordans verwaltender Mann jüdischer Abkunft war; vom ersten dagegen, daß er als Oberpriester in Samaria Autorität genoß und nach seinem Namen (San = der Mondgott, der in Harran verehrt wurde) und dem Zusatze החרני, welcher „der Harranier" auszusprechen ist (s. Gesch. Israels S. 263) der Priesterfamilie zugeordnet werden muß, welche nach 2 Kö 17, 28 die religiöse Pflege der Samariter wahrzunehmen berufen war. Wenn in ihm die alte ehrgeizige Eifersucht Ephraims auf Juda lebendig war, so begreift sich am leichtesten, daß er Familienverbindung mit dem jüdischen Hohenpriester suchte (13, 28), daß aus Jerusalem verjagte Priester bei ihm Aufnahme fanden, und daß er am hartnäckigsten die Autorität Nehemias zu untergraben und sein Werk der Abschließung des neuen Juda zu hindern suchte.

Die inneren Hindernisse, die es zu bekämpfen galt, bestanden teils in der Mutlosigkeit, welche die Schwere des Werkes (4, 4) und die dabei zu fürchtenden, durch übertriebene Gerüchte als unüberwindbar vorgemalten Angriffe der feindseligen Nachbaren erweckten (4, 6); teils in der jetzt, wo alle wie Brüder zusammenstehen sollten, besonders hart empfundenen üblen pekuniären Lage der ärmeren Klassen; hatten diese doch, um ihre Steuern zu bezahlen, ihre Grundstücke verpfänden und ihre Kinder an ihre vermögenden Brüder als Sklaven verkaufen müssen und sahen sich nun unter dem doppelten Drucke des Gemeindewerkes und der Forderungen der Gläubiger dem Hungerelend preisgegeben (K. 5). Jene überwand N., indem er nicht bloß durch kräftigen Zuspruch und kluge Schutzmaßregeln den Mut der Bauenden belebte, sondern mit den Seinen überall selbst voranging, wo es zu wagen und zu tragen galt (K. 4). Diese besserte er, indem er

wieder unter eigenem Vorangehen in der opferwilligen Verzichtleistung auf seine Rechte, die Gläubiger zu einem generellen Schulderlaß bewog (5, 6—19). Bei dem allen konnte er sich unbedingt verlassen nur auf seine eigenen Leute. Denn so fügsam die Vornehmen sich auch äußerlich gegen den jetzt in Gunst stehenden königlichen Legaten erzeigten, so gab es doch viele unter ihnen, die mit der Absicht, zwei Karten in der Hand zu haben, heimlich ihre Verbindung mit den feindlichen Rivalen fortsetzten und ihnen Spionsdienste leisteten (6, 17—19). Ja sogar prophetisch begabte und als Propheten angesehene Männer gaben sich dazu her, den unter solchen Umständen des prophetischen Zuspruches wohl bedürftigen Mann (6, 9: „es wäre wohl an der Zeit gewesen, meine Hände zu stärken" l. עת החזק את ידי) zu schrecken und irre zu machen (6, 14), ja in einem Falle unter dem Scheine göttlicher Erleuchtung und eines wohlmeinenden Rates zu einem für seine Autorität verderblichen Schritte zu verleiten. Hier konnte er feststellen, daß der Mann, dem er vertraut hatte, mit Geld bestochen worden war (6, 10—13).

Aber wenn mit der Schließung der Mauern die Ehre der Stadt wiederhergestellt war, so galt es nun ihr die Möglichkeit der Erhaltung in ihrer Ehre zu verschaffen. Die im Vergleich zu ihrer Größe nur spärlich bewohnte und in geringem Maße wieder aufgebaute Stadt mußte bevölkert werden (7, 4). Auch die darauf bezüglichen Maßregeln führt N. auf göttliche Eingebung zurück (7, 5). Dabei mußte das in der Vergangenheit begründete Recht und der faktische Bestand der zur Gemeinde gehörigen Bevölkerung berücksichtigt werden. Daß Nehemia dazu die alten Urkunden erforschte, zeigt der Abschnitt 7, 6—73, und daß er eine Volkszählung anordnete, sagt 7, 5 ausdrücklich. Die Vorbereitungen aber und die Durchführung dieses zweiten großen Werkes erforderten zweifellos eine längere Zeit, und es ist wahrscheinlich, daß aus diesem Grunde er das Amt des Peha nachträglich erbeten und übertragen bekommen hat. Leider ist uns die Fortsetzung, welche das K. 7 in der Denkschrift des Nehemia hatte, nicht erhalten, indem der Vf. des Esr-Neh.buches von ihr abgeht und jene auf Grund der Esramemoiren berichtete große gottesdienstliche Versammlung im 7. Monate in den Vordergrund rückt, welche sich zu einem Tage der Gesetzesfreude gestaltete, die schriftgemäße Begehung des Laubenfestes nach sich zog und schließlich in dem großen Beichtakte und Gelübde gipfelte, durch das sich die Gemeinde verpflichtete, in dem Gesetze Jahwes zu wandeln und das Haus ihres Gottes in seinen Rechten und Ehren zu erhalten (8, 1—10, 40). Daß Nehemia den Esra bei jener Versammlung unterstützt hat, wird 8, 9 ausdrücklich gesagt, und daß jenes Gelübde seinem Sinne entsprach, geht aus dem Umstande hervor, daß in dem Verzeichnis der Besiegelnden (l. mit Syr. Ar. 10, 2: נחמיה התרשתא statt ...) „Nehemia der Tirschatha" obenansteht; ja nach 13, 31 darf man schließen, daß einiges, wie z. B. die Ordnung der Holzlieferungen 10, 35, auf seine spezielle Anregung in jenes Gelübde aufgenommen ist. Aus dieser unter anderem Gesichtspunkte orientierten Erzählung ist aber kein deutliches Bild über seine nach K. 7 zu erwartende Regierungsthätigkeit zu gewinnen. Wir erfahren hinter derselben in K. 11, 1—2 nur, daß die Häupter des Volkes in Jerusalem Wohnung nahmen, und daß die übrige Bevölkerung durch das Los ein Zehntel ihres Bestandes zur Übersiedelung nach Jerusalem „der heiligen Stadt" aussonderte. Das ist außerordentlich wenig im Vergleich zu der Ausführlichkeit, die der Anfang dieser Erzählung versprach, und zu der nach 5, 14 zwölfjährigen Dauer seiner Verwaltungsthätigkeit als Peha. Man könnte zwar in sie noch die große Feier der Mauerweihe 12, 27 ff. hineinlegen wollen, aber davon erzählt Nehemia selbst nur in unmittelbarem Zusammenhange (ביום ההוא 13, 1) mit einem Vorkommnis, das diesseits jener zwölf Jahre fällt, und hinter einer ... bei der Natur der eingerissenen Unordnung ziemlich lang zu denkende ... Abwesenheit Nehemias am persischen Hofe, wie es der Ausdruck לקץ ימים 13, 6 erlaubt. Die ganze Art, wie er sich ausdrückt, erweckt die Vorstellung, daß er vom Amte des jüdischen Peha in den unmittelbaren Dienst beim persischen Könige zurückgetreten, und nach geraumer Zeit gegen die Erwartung z. B. des Hohepriesters Eljasib auf bestimmten Anlaß und zu bestimmtem Zweck mit begrenztem Urlaub vom Könige in Jerusalem wiedererschienen sei. Eben deshalb habe ich (a. a. O. 266) die Vermutung ausgesprochen, die Mauerweihe gehöre in diese zweite Anwesenheit Nehemias, und zwar in das Jahr 130, welches ebenso ein Sabbathjahr war, wie das Jahr 111, ... 7. Monat wahrscheinlich die größern Feiern des Abschnittes K. 8—10 hineinfallen. ... uns außerdem Nehemia aus der Zeit dieses zweiten Aufenthaltes von sich ... lauter einzelne Maßregeln der Zensur und der Korrektur gegen Verletzung ... und unter ihm getroffenen Ordnungen, wie sie die natürliche Trägheit und ... keit, die sich dadurch geniert fühlte, wie bei der Sabbathordnung ...

eignen Vorteil bedachte Liebedienerei gegen die Ausländer (13, 4 ff. und v. 28) in Verbindung mit Gleichgiltigkeit gegen die Ehre des Gotteshauses und seine regelmäßige Bedienung (v. 10 ff.) und der Mangel an religiösem und nationalem Ehrgefühl (v. 23 ff.) trotz des früher von ihm geweckten Eifers sich wieder hatten zu schulden kommen lassen. Abgesehen von der Mauerweihe, bei der er nicht fehlen wollte, dürfen wir seine Wiederkehr nach Jerusalem daher aus der Absicht einer Visitation und einer solchen Stärkung des von ihm in einer langen Amtsthätigkeit Gegründeten und Geordneten ableiten, welche geeignet war, seine gedeihliche Fortentwickelung auch für die Zukunft und die Zeit seiner zukünftigen Abwesenheit zu sichern.

Hiernach darf man das eigentliche Verdienst des Nehemia darin sehen, daß er das nationale Ehrgefühl der Gemeinde des Tempels und des Gesetzes geweckt, daß er Jerusalem in den Stand gesetzt hat, der maßgebende Vorort und der feste, selbstständige Mittelpunkt für alle Glieder der Gemeinde im Lande zu werden. Zu der von Esra unternommenen Unterstellung der Tempelgemeinde unter das der Diaspora wie der Kolonie in Juda gemeinsame Mosegesetz fügte Nehemia „die nationalpolitische Organisation derselben als der Amphiktyonie der hl. Stadt". Seinem Charakter nach zeigt er sich als ein Mann von lebhaftem Ehrgefühl und echter Vornehmheit. Er hält auf seine Ehre als Angehöriger seiner Familie, als Bekenner des in Israel offenbarten und angebeteten Himmelsgottes Jahve, als Glied seines heruntergekommenen und doch zu Großem bestimmten Volkes und sucht sein Volk zu gleichem Ehrgefühl emporzuheben. Seine wahre Vornehmheit zeigt sich darin, daß er seinen hohen Rang, sein Amt und sein Vermögen, die ihm erlaubten, sich als durchaus selbstständigen und unabhängigen, nur seinem Gewissen verantwortlichen Herrn in der jüdischen Umgebung zu zeigen, ganz in den Dienst der Sache stellt, welche er zu seines Gottes Ehre und der Gemeinde Bestem unternommen hat; daß er sich durch keine Drohungen, Lästerungen, Intriguen und persönliche Mühen und Entbehrungen aufhalten oder irre machen läßt; daß er mit Zurückstellung der eigenen Interessen großartige Liberalität übt und wie er streng gegen sich selbst ist, so auch mit scharfer Zucht gegen die Pflicht- und Ehrvergessenen einschreitet. In dem allen ist er bemüht gewesen, ein gutes Gewissen zu Gott zu bewahren, und wie um sein gutes Gewissen festzuhalten, hat er im Angesichte Gottes, den er öfter anruft, am Ende seines Lebens sein Werk und seine Erlebnisse noch einmal prüfend überblickt und davon eine schriftliche Darstellung gegeben, welche den Lesern, für die sie zunächst bestimmt war, trotz aller Gerüchte und Nachreden über seine ehrgeizigen Pläne und die rücksichtslose Härte seiner Amtsführung ermöglichte, wie er selbst mit dem Gefühle des Dankes und der Befriedigung auf sein Werk zurückzublicken. Die Schrift übt schon als eine im AT seltene Autobiographie einen eigentümlichen Reiz aus; ebensosehr aber durch die einfache, rein auf die Sache gerichtete Darstellungsweise, bei der es unausbleiblich ist, daß die Spannung der Seele des Helden und Erzählers auf das glückliche Gelingen seines großen, vielfach bedrohten und angefeindeten Unternehmens sich auch dem Leser mitteilt. Für das Nähere vgl. m. Gesch. Israels S. 218–220 und 252–268, wo auch der größte Teil der hier angedeuteten oder vorausgesetzten Textesbesserungen neben anderen für die Exegese des Buches wichtigen begründet sind.

Von gar keinem oder geringem Werte sind die Nachrichten des Josephus und der Apokryphen. Jener nennt den König von Persien, dem N. als Mundschenk diente, Xerxes (ant. 11, 5, 6) und versteht darunter nicht etwa Artaxerxes; denn diesen läßt er unter seinem Namen in 11, 6, 1 jenem Xerxes folgen. Trotzdem aber Xerxes gar nicht so lange regiert hat, setzt er die Entsendung des Nehemia in das 25. Jahr seiner Regierung (11, 5, 7), und die Vollendung des Mauerbaus, den er zwei Jahre und vier Monate dauern läßt, in den 9. Monat des 28. Jahres des Xerxes (11, 5, 8). Nach dieser Verwirrung der Chronologie kann man sich ein Urteil darüber bilden, welcher Wert dem beizumessen ist, wenn er Sanballat, „den Kuthäer" 11, 7, 2 von dem letzten Darius als Satrapen nach Samaria gesandt werden läßt, und 11, 8, 2 den Schwiegersohn Sanballats (durch seine Tochter Nikaso) aus der hohepriesterlichen Familie zu Jerusalem, den er Manasse nennt, und der wegen seiner Ehe aus Jerusalem vertrieben wurde, als Bruder des Hohepriesters Jaddus bezeichnet, während N. (13, 28) ihn einen Nachkommen Jojadas nennt. Auf der anderen Seite scheint die von mir vertretene Meinung, Sanballat sei nicht sowohl als Satrap, denn als Oberpriester zu denken, so sehr Josephus ihn direkt als Satrapen bezeichnet hat, indirekt durch ihn selbst bestätigt zu werden, wenn er 11, 8, 2 erzählt, Manasse habe dem Versprechen Sanballats, er werde ihm von Darius die Oberpriesterwürde verschaffen, geglaubt und um so sicherer dieses Amt bald zu er-

halten gehofft, als „Sanballat schon alt gewesen sei". Wenn er im übrigen unter dem Eindrucke der eigenen Erzählung Nehemias ihn als einen gerechten, sein Volk liebenden Mann charakterisiert und ihn durch das Prädikat auszeichnet (11, 5. 8) μνημεῖον αἰώνιον αὐτῷ καταλιπὼν τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη, so führt dieses sofort zu dem Satze des Siraziden (49, 13): Νεεμίου ἐπὶ πολὺ τὸ μνημόσυνον τοῦ ἐγείραντος ἡμῖν τείχη πεπτωκότα καὶ στήσαντος πύλας καὶ μοχλοὺς καὶ ἀνεγείραντος τὰ οἰκόπεδα ἡμῶν. Wenn in Pseudoesra (ed. Fritzsche) 5, 40 Νεεμίας[ὁ] καὶ Ἀτθαρίας (denn ο ist nach ε ausgefallen), oder richtiger nach Lucian (den Guthe in Kautzschs Apokryphen hier nicht gegenwärtig gehabt hat) N. ὁ καὶ Ἀταρασθας erscheint, und der Tirschata der ersten Rückwanderung (nämlich Serubbabel) mit Nehemia identifiziert ist, so hat das seine Analogie in den Sept. codd. (s. Bd V, 511, 25 ff.), welche den Tirschata in Neh 7, 65 nach 8, 9 als Nehemia zu erkennen durch den angenommenen Zusammenhang dieser Stücke verführt wurden. Auf dieselbe Identifizierung des Nehemia mit dem Tirschata Neh 7, 70 wird auch die gelegentliche Aussage in dem Sendschreiben der Jerusalemer 2 Mak 1, 19 zurückgehen, daß Nehemia den Tempel und den Altar gebaut und durch Opfer eingeweiht habe. Denn „nach Persien" sind die Väter weggeführt (v. 19) und vom persischen Könige wird N. nach langen Jahren nach Jerusalem geschickt, um dann das versteckte Altarfeuer zum Opfer in der Gestalt einer dicken Flüssigkeit holen zu lassen (v. 20 ff.). Wenn dieses in der gemeinen Sprache Νεφθα[-αει] d. i. Naphtha heißt, N. es aber Νέφθαρ in der Bedeutung καθαρισμός genannt haben soll, so liegt hier eine griechische Etymologie vor, bei welcher Ναφθα mit νίπτρ-ον oder -α = Reinigungswasser kombiniert und danach unter dem Vorbilde von νέκταρ rektifiziert wurde. Der Wechsel der Tenuis und Aspirata hat dabei ebensowenig zu bedeuten, wie bei der Gleichung von griech. νάφθα und aram. נַפְטָא und נִפְטָא. Von Nehemia und seiner Zeit, heißt es weiter, erzählen gewisse, auf seine Zeit bezügliche Schriften, unter anderen speziell auch dieses, „daß er die von den Königen und den Propheten handelnden Schriften und die Davids und königliche Schreiben über Stiftungen gesammelt und so eine Bibliothek begründet habe" (v. 13). Um diese Worte zu verstehen, muß man sich erinnern, daß ספר דברי הימים Est 2, 23 im Griechischen ἡ βιβλιοθήκη heißt, und daß nach altpalästinischer Ordnung die jenen hebr. Titel tragende Chronik an der Spitze und Esra-Nehemia am Schlusse der Kethubim standen (s. Chronik in Bd IV, 87, 30 ff.). In dem Schlußbuche stechen als bedeutungsvoll die königlichen Schreiben zu Gunsten des Tempels und Jerusalems hervor; in dem Anfangsbuche bilden die Erzählungen über die Könige und allerlei Propheten die Hauptmasse, und auf dasselbe folgt der Psalter Davids. Es ist nicht zu bezweifeln, daß in der citierten Schrift, der diese Nachricht entnommen sein soll, die wirre Vorstellung herrschte, wie die große Synagoge, die den Kanon abschloß, so gehe auch die Gründung der „Kethubim" auf Nehemia zurück.

Aus den geringen Nachrichten des Talmud, die man bei Hamburger (Wörterbuch 3. Aufl. I, 1892 unter „Nehemia" und in Bd II unter „Tradition" nachsehen kann, hebe ich als bemerkenswert die Stelle Sanhedrin 93 b hervor: Nehemia habe vieles gesagt, was Esras Worte seien (vgl. Neh 7 mit Esr 2 und Neh 8–10). „Und was ist der Grund, daß das Buch (sc. Nehemia, welches bei den Juden Esra heißt) nicht auf seinen Namen genannt ist? Deshalb weil er das Gute für sich selbst in Anspruch nahm und weil er geschrieben hat unter Bloßstellung seiner Vordermänner."

A. Klostermann.

Nektarius, Patriarch von Jerusalem seit 1661. — Le Quien, Oriens christianus III, 1740, S. 520–522, Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, 1868, S. 319 ff.; Le Grand, Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVII siècle, an verschiedenen Orten in Bd II, III, IV (1894–1895), s. Register. Sathas bezieht sich auf einen Βίος Νεκταρίου, der einer hernach zu nennenden Schrift des N. beigegeben war und von Le Grand II, 104–107 neuerdings abgedruckt ist. Vermutlich hat auch das Werk des Dositheus Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων manches über N., doch konnte ich es zur Zeit nicht einsehen (s. Bd VIII, 697, 5–12. Vgl. noch das mir unbekannt gebliebene Werk eines Anonymus: Ἡ ἐκκλησία Ἱεροσολύμων κατὰ τοὺς [illegible] τελευταίους αἰῶνας 1517–1900, Athen 1901.

Nektarius gehört nicht zu den historisch bedeutsamen Patriarchen von Jerusalem. Er ist hauptsächlich bekannt geblieben durch ein Schreiben, durch welches er die Confessio orthodoxa des Mogilas empfiehlt und welches der ersten griechischen Druckausgabe derselben beigegeben wurde; s. dasselbe bei Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis I, S. 45 ff., bei Mesoloras Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς [illegible]

Δ', σελ. 370–373, Le Grand II, 208 ff. Es ist datiert vom 20. November 1662. Um diese Zeit war N. bereits Patriarch. Er wurde geboren 1605 und hieß mit ursprünglichem Namen *Νικόλαος Πελοπίδης*. Seine Heimat war Kreta. Er scheint von guter Familie gewesen zu sein und war wissenschaftlich mannigfach interessiert. Er beherrschte in späterer Zeit neben der griechischen die arabische, türkische und lateinische Sprache. Seinen Jugendunterricht genoß er in einem *σχολεῖον*, das von Sinaimönchen geleitet war, kam dann selbst auf den Sinai und wurde dort Mönch, als welcher er den Namen *Νεκτάριος* erhielt. In reifen Jahren (*„τεσσαράκοντα καὶ πέντε ἔτη τελῶν"*) treffen wir ihn in Athen, wo er *παρὰ Θεοφίλῳ Κορυδαλλεῖ ἐμαθήτευσε*. Theophilus Korydalleus war als Philosoph (Erneuerer des Aristotelismus) berühmt, ist aber als Freund des Cyrillus Lucaris zum Häretiker gestempelt worden (s. über ihn Ph. Meyer, Die theol. Litteratur d. griech. Kirche im 16. Jahrh., S. 9 ff.). Um 1660 war N. in Angelegenheiten seines Klosters in Konstantinopel. Seine dortigen Freunde lenkten dann, als im Dezember 1660 der Patriarch Paisius von Jerusalem starb, die Augen des ökumenischen Patriarchen auf ihn als dessen zweckmäßigen Nachfolger. N. war bereits wieder auf dem Sinai und eben jetzt dort zum Abt gewählt. Auf der Reise nach Jerusalem, um dort *κατὰ τὴν ἄνωθεν συνήθειαν* seine Weihe zu holen, erreichte ihn die Nachricht, daß er zum Patriarchen der hl. Stadt erwählt sei. Er wurde als solcher im April 1661 geweiht. In der neuen Stellung besuchte er abermals Konstantinopel und besonders die Moldau, wo der Stuhl von Jerusalem beträchtliche Güter besaß. Nicht ohne Interesse sind seine Beziehungen zu Moskau, wo ein gewisser Ligarides (*Λιγαρίδης*), der als Metropolit von Gaza abgesetzt worden war, in dem Nikonschen Streit bei Zar Alexis Michailowitsch eine unrühmliche Rolle spielte (s. Le Grand, IV, S. 21, 28, 38 ff.). N. scheint nur ungern die Würde eines Patriarchen getragen zu haben. Schon seit 1666 betrieb er seine Entlassung und 1669 treffen wir bereits den Dositheus als seinen Nachfolger. Doch blieb er in Jerusalem, im Kloster des *Ἀρχάγγελος*. Nur vorübergehend „floh" er einmal vor den Umtrieben der lateinischen Mönche nach dem Sinai. Er starb nach Sathas *„περὶ τὸ* 1680", nach Le Quien bereits 1675. An der Synode zu Jerusalem 1672 (s. den A. Bd VIII, 703 ff.) nahm er teil und unterzeichnete mit ihre Beschlüsse (s. Kimmel I, 187).

Sathas giebt S. 320 21 ein Verzeichnis der Schriften des N. Am wichtigsten ist die *ἀντίρρησις* mit der er den *θέσεις* des Petrus, *μαΐστωρ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις φρατόρων*, bezüglich des Primats des Papstes begegnete. Erst Dositheus brachte diese Schrift zum Druck (und gab ihr den oben erwähnten *βίος* des N. bei; es war die erste Schrift, die in der 1680 von Dositheus zu Jassy errichteten Druckerei erschien, 1682; s. Le Grand II, 402). Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident I, S. 474—481 bietet eine sehr ausführliche Inhaltsangabe. Die Schrift ist eine der besten Kontroversschriften, gelehrt und maßvoll; sie hat auch Eindruck gemacht. Le Quien hat unter dem Namen Altimura eine Gegenschrift veröffentlicht (Panoplia contra schisma Graecorum adv. criminationes Nectarii, Paris 1718; s. Pichler). Interessant ist die Bemerkung des N. über den Unterschied der Haltung des Griechen und des Lateiner: „Die Lateiner gleichen im Kampfe den entgegenlaufenden lärmenden, wie Vögel pfeifenden Trojanern, die Griechen dagegen den ernst, schweigend und bedächtig anrückenden Achäern". Bei Eus. Renaudot, Gennadii patriarchae Cpolitani homiliae de sacramento eucharistiae, Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi et aliorum de eodem argumento opuscula graece et latine, Paris 1709, S. 171—183 trifft man einen Brief, den N. an die Mönche des Sinai wider J. Claude (s. Le Grand III, 259 f.) richtete. In der Abendmahlslehre war N., wie sein Nachfolger Dositheus, strikter Anhänger der orthodoxen Lehre und aufs tiefste mit erregt durch Cyrillus Lucaris und die „calvinistischen" Bestrebungen.

F. Kattenbusch.

Nektarius von Konstantinopel, gest. 27. September 397. Tillemont, Mémoires etc. IX, X, XI, Venedig 1732; Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca IX, 309, Hamburg 1804; G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius, Freiburg i. B. 1897; J. Kunze Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol, Leipzig 1898; K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898.

Als während des Konzils von Konstantinopel im Jahre 381 Gregor von Nazianz auf den Bischofstuhl der Hauptstadt verzichtet hatte (vgl. Bd II, 11, 35 u. VII, 143, 31 ff.), wählten die Synodalen, wie die Synode von 382 (vgl. Bd II, 15, 16) sagt, *ἐπὶ τῆς*

οἰκουμενικῆς συνόδου (vgl. Bd XI, 24, 28) μετὰ κοινῆς ὁμονοίας ἐπ' ὄψεσι καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Θεοδοσίου den Nektarius zum Bischof von Konstantinopel (Theodoret 5, 19, 15 = Mansi III, 585 D). Die „allgemeine Zustimmung" wird man in Zweifel ziehen müssen, wenn zur Zeit der Wahl die ägyptischen Bischöfe schon mit tagten (vgl. Bd II, 11, 33). Denn diese werden gedacht haben, wie ihre occidentalischen Gesinnungsgenossen, die noch im Jahre 381 (Bd II, 11, 41; Rauschen S. 109 f.; Herbst 381) in dem Briefe „Sanctum" (Ambr. ep. 13 = Mansi III, 631 D) die Rechtmäßigkeit der Wahl bemängelten (vgl. Bd II, 11, 36 f.). Wäre aus dem Briefe „Sanctum", der Flavian v. Antiochien (vgl. Bd II, 11, 25 f.) consensione et consilio Nectarii gewählt sein läßt, mit Sicherheit zu folgern, daß die Besetzung des Stuhles von Konstantinopel der von Antiochien vorausgegangen ist (Rauschen S. 95, 1), so könnte man die Ägypter noch als fehlend denken (Bd II, 11, 32); allein Gregors carmen de vita sua spricht m. E. dagegen (vgl. Bd II, 11, 31 ff.). Jedenfalls setzt das Edikt des Theodosius vom 30. Juli 381 die Einsetzung des Nektarius [aber wohl auch schon das Ende der Synode] bereits voraus (vgl. Bd II, 15, 2—7). Die Genesis der Wahl ist uns dunkel. Nach Sokrates (5, 8, 12) war Nektarius — „ein Mann von senatorischem Geschlecht, angenehmen Wesens und durchaus der Bewunderung wert, obwohl er Prätor (also Laie) war" — der Kandidat des Volkes; und das ist glaublich, weil die Prätur in damaliger Zeit den, der sie mit obligater Liberalität verwaltete, populär machen mußte (vgl. Schiller, Kaiserzeit II, 40 f.). Was Sozomenos (7, 8) sich hat erzählen lassen — Nektarius, ein Mann senatorischen Geschlechts aus Tarsus, der damals in Konstantinopel weilte, habe, im Begriff, nach seiner Heimat zurückzukehren, von Diodor von Tarsus sich Empfehlungen erbeten, sei in der Würde seines Alters (? vgl. Gregor Naz. ep. 185, MSG 37, 304 A) dem Diodor als geeigneter Kandidat erschienen und von ihm dem Bischof von Antiochien (Sozomenos denkt dabei wohl an Meletius! vgl. Marcellinus Comes ad annum 381 ed. Mommsen p. 61) empfohlen worden; dieser habe dann, obwohl er die Kandidatur belachte, um Diodors willen den Nektarius als letzten auf die Liste der Kandidaten gesetzt, die Theodosius von den Bischöfen einforderte, und Theodosius habe Nektarius erwählt, obgleich dieser, wohl auch zu Diodors Überraschung, sich als ungetauft erwies; Nektarius sei getauft und noch im Taufkleide κοινῇ ψήφῳ τῆς συνόδου zum Bischof gemacht —, das hat schon Tillemont (IX, 486 ff.) mit Recht bezweifelt. Die Herkunft des Nektarius aus Tarsus braucht mit der Geschichte nicht zu fallen. Bedenklicher schon ist das an sich nicht unmögliche, aber auch nur durch Sozomenos [und den von ihm schwerlich unabhängigen Marcellinus Comes] verbürgte und in die Situation schlecht passende Neophytentum des Nektarius, die Voraussetzung der sonst ansprechenden Hypothese Kunzes (S. 32 f.), nach welcher das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum als Taufbekenntnis [bezw. als das sein Taufbekenntnis wiederholende Synodalbekenntnis] des Nektarius in die Akten der Synode von 381 gekommen ist (vgl. Bd XI, 28, 30). — Ein hervorragender Mann ist Nektarius gewiß nicht gewesen. Daß er mit dem Nektarius identisch ist, an den und an dessen Gattin Basilius gelegentlich des Todes ihres Sohnes einen Trostbrief richtete (ep. 5 u. 6 MSG 32, 237 ff.; vgl. ep. 290 p. 1027 ff.), ist möglich (Tillemont IX, 486), aber nicht erweislich, ja wegen der Altersverhältnisse der beiden kaum sehr wahrscheinlich. Die Briefe, die Gregor von Nazianz an seinen Nachfolger richtete (epp. 88. 91. 151. 185. 202), lassen trotz aller Komplimente vermuten, daß Gregor von Nektarius nicht entzückt war (Tillemont IX, 488); andernfalls hätte sein carmen de vita sua auch wohl die Einsetzung des Nektarius erwähnt. Was Sozomenos den Nektarius gelegentlich (7, 10, 2) über sein Vorleben sagen läßt, ist, wenn es zuverlässig ist, nur unrühmlich. Auch aus seinem Episkopat ist nichts Rühmliches zu melden: für die Verhandlungen mit den Parteihäuptern im Jahre 383 (vgl. Bd V, 600, 7 f.) läßt er sich durch den Novatianerbischof Agelius beraten (Socr. 5, 10, 7 ff.); bei der synodalen Entscheidung über das Bistum Bostra (29. Sept. 394 in Konstantinopel, Mansi III, 851 ff.; besserer Text bei Leunclavius, Jus graeco-romanum ed. Freher, Frankfurt 1596 S. 247 ff.; zum Tagdatum vgl. Rauschen S. 420), um das Gabadius (Mansi: Bagadius) und Agapius sich stritten, ist er Leiter, aber nicht spiritus rector; die in seine Amtszeit fallenden Leichenreden am Hofe hielt für ihn Gregor von Nyssa (vgl. Bd VII, 150, 57 ff.); und daß er das „Bußpriester"-Amt aufhob (Socr. 5, 19; Sozom. 7, 16), ist, wie auch dies Amt verstanden werden mag (vgl. Rauschen S. 537 ff.; Holl S. 246 ff.), auch nach dem Urteil des Sokrates [illegible]weise gewesen. Das Ehrenvollste, was ihm nachgesagt werden kann, nach Tillemont (IX, 458), ist, daß die Arianer 388 sein Haus ansteckten (Socr. 5, 13, 6; Rauschen 290 f.).

S. 291 u. 295). Er starb am 27. September 397 (Socr. 6, 2, 1) und ist im Orient hie und da als Heiliger angesehen (AS Mai II, 121 B). Eine Rede auf den Märtyrer Theodor (vgl. AS 7. Febr., Febr. II, 23—37 u. 890—893; griechische Akten Analect. Boll. II 1883 S. 359—367), die MSG 39, 1821—1840 gedruckt ist, wird von zahlreichen Handschriften ihm zugeschrieben (Fabricius-Harles IX, 309). Sie ist nicht ganz ohne archaeologisches Interesse (vgl. p. 1832 A die *„κόλβια" τῶν Εὐχαϊτῶν* d. i. der Einwohner der Stadt, da Theodorus sein Grab gefunden hatte, Anal. Boll. II, 367), sonst aber unbedeutend. **Loofs.**

Nemesius von Emesa, um 390. — Ausgaben: Antwerpen 1575; Oxford 1671; Matthäi, Halle 1802: danach MSG 40; die lat. Uebersetzung des Alfanus ed. Holzinger, Prag 1887, die des Burgundio ed. Burkhardt, Meidlinger Gymn.-Progr. 1891, 92, 96. — Litteratur: Die Vorreden der Herausgeber sämtlich in MSG: Evangelides, Nemesius und seine Quellen, Berlin. Diss. 1882; Bender, Untersf. über Nem., Heidelberg. Diss. 1898; Domanski, Die Psychologie des Nem. in Beiträge zur Gesch. der Phil. des MA. Bd 3, Münster 1900; v. Arnim, Rhein. Mus. N. F. Bd 42: Bäumker, Wochenschr. f. klass. Philologie 1896; Burkhardt, Wiener Studien 1888, 89, 93 u. ders. Zeitschr. f. d. österreich. Gymn. 1894, 96 Vorbereitungen zu einer neuen krit. Ausgabe.

Von Nemesius wissen wir nichts als den Namen und den Bischofssitz, Emesa in Phönizien, beides beruhend auf der Überschrift des Buches *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, wie die meisten Handschriften sie haben. Gleichzeitige Zeugnisse fehlen. Erst Maximus Konfessor im 7. Jahrhundert nennt Buch und Verfassernamen. Weder der Nemesius, an den Gregor von Nazianz Briefe geschrieben, wie der älteste Herausgeber Ellebodius und nach ihm verschiedene wollten, noch der, an den Isidor von Pelusium geschrieben, können mit unserem Nemesius zusammengebracht werden. Die Schrift *περὶ φύσεως* selbst giebt kein Datum über ihre Entstehungszeit oder ihren Verfasser. Doch läßt sich ihre Abfassung mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Ende des 4. Jahrhunderts festlegen, weil Apollinarius und Eunomius namentlich genannt und bekämpft werden, ebenso die Christologie der Antiochener, speziell Theodors v. Mopsvestia, der vor 392 seine 15 Bücher de incarn. schrieb. Letzterer wird ohne Namensnennung respektvoll erwähnt, wie man von geachteten Zeitgenossen redet (*οὐκ εὐδοκίᾳ τοίνυν ὁ τρόπος τῆς ἑνώσεως, ὥς τισι τῶν ἐνδόξων ἀνθρώπων δοκεῖ* cap. III MSG 40 S. 607). Dagegen fehlt jede Beziehung auf spätere Streitigkeiten, auf Eutyches und Nestorius und der entscheidende Ausdruck „zwei Naturen". Ritter (Gesch. der christl. Phil. II) und nach ihm Zeller (griech. Phil. 3. Aufl. III, 2 S. 158 Anm.) wollten die Schrift ins 5. Jahrhundert verweisen, weil die chalcedonensischen Termini *ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως* von der Vereinigung des *λόγος* mit der menschlichen Natur vorkommen. Aber diese lassen sich als neuplatonische Schulausdrücke, von Porphyr übernommen, erklären (Bender S. 25) und andererseits gebraucht Nemesius ebenso unbefangen noch *κρᾶσις* und *κιρνᾶται*, und die ganze Beweisführung: der *λόγος* vereinigt sich so mit der vollen menschlichen Natur, wie die Seele mit dem Leib, ist jedenfalls nicht chalcedonensisch. Die Schrift ist ein bemerkenswerter Versuch, ein christlich-philosophisches Lehrbuch der Anthropologie zu schaffen, daher die historisch-kritisch referierende Methode. Unbefangene Würdigung hellenischer Geistesarbeit neben entschieden christlicher Stellung ergeben sich aus dem Zweck. Moses und Paulus erscheinen auf gleicher Ebene mit Aristoteles und Menander (S. 511), die *γραφαὶ* der Hebräer mit den *γράμματα* der Hellenen (S. 783), aber erstere geben den Ausschlag. Bei entschiedener Neigung zu platonischer Praexistenz und Seelenwanderungslehre werden Anstöße, wie sie Origenes gegeben (cap. III S. 607), abgelehnt. Sonst, besonders in physiologischen Fragen, überwiegt Aristoteles und Galen. In der Menschwerdung Gottes liegt der höchste Beweis für die Vorsehung Gottes und die erhabene Bestimmung des Menschen. Aber auch die Einheit und Harmonie der ganzen Schöpfung, *ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῆ τὴν πᾶσαν κτίσιν* mit Einschluß des Menschen (cap. I S. 508) — wird begeistert gepriesen; die Erlösung als historisches Faktum ist entwertet, wie bei allen spekulativen Theologen, z. B. Gregor v. Nyssa. Die Schrift ist ein Beweis, wie stark und voll im 4. Jahrhundert Christentum und Hellenentum ineinander flossen. Sie wurde sehr viel benützt, offenbar schon frühe unter dem Namen Gregors v. Nyssa, mit dem sie auch viel Verwandtes hat (die Liste der Benutzung s. Bender S. 7 ff.). Insbesondere im MA. genoß Nemesius unter Gregors Namen hohes Ansehen, von Joh. Damascenus bis Albertus Magnus und Thomas v. Aquin und bis zur Humanistenzeit. Die oben angeführten lateinischen Übersetzungen zeugen davon; die des Alfanus stammt aus dem 11., die des Burgundio von

Pisa aus dem 12. Jahrhundert. Ihnen schließen sich an die Übersetzungen der Humanisten Cono und Valla, sowie eine altarmenische und eine italienische von 1509.

Möller † R. Schmid.

Neophyten. Litteratur: Suicer, Thesaurus² II, 394 ff.

Neophyten hießen in der alten Kirche seit mindestens dem Anfang des zweiten Jahrhunderts (schon 1 Tim 3, 6) die neugetauften Christen. Das Wort kommt im eigentlichen Sinn, in der Bedeutung „frisch gepflanzt“, in der LXX und sonst (vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien S. 17 f.) vor; in übertragener Bedeutung ist es bis jetzt nur als christlicher terminus technicus nachgewiesen. Übrigens war es nicht immer, oder nicht überall im Gebrauch. In manchen Teilen des Orients, z. B. in Syrien, scheint *νεοφώτιστος* gebräuchlicher gewesen zu sein. Es wurde speziell auf die Täuflinge angewandt während der octo dies neophytorum, so lange sie die weißen Taufgewänder trugen, scheint aber auch allgemeiner die an Anciennität jüngsten Mitglieder der Gemeinde bezeichnet zu haben; wo ein einmaliger jährlicher Tauftermin, um Ostern, üblich war, werden wohl die Christen des letzten Jahrgangs so geheißen haben. Die Neophyten waren nicht im Besitz der vollen kirchlichen Rechte, vor allem war ihr passives Wahlrecht beschränkt. Die „apostolische Verordnung“ 1 Ti 3, 6, daß ein Neophyt nicht Bischof werden kann, ist oft wiederholt worden, z. B. Syrische Didaskalia c. 4, can. apost. 79; in c. 2 Nicäa 325 (er ist in das Corpus juris canonici aufgenommen als c. 1 dist. 48) wird das Verbot auf das Presbyteramt ausgedehnt; und c. 10 Sardica 343 (im Corpus juris canonici c. 10 dist. 61) bestimmte gar, daß ein Bischof alle Grade, Lektorat, Diakonat und Presbyterat durchlaufen haben müsse. Eine harte Vorschrift, wenn man sich erinnert, daß man damals mit Vorliebe angesehene Persönlichkeiten, die sich in hohen weltlichen Ämtern oder sonstwie bewährt und ausgezeichnet hatten, zu Bischöfen wählte, vielfach ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob sie Kleriker waren; und berühmte Beispiele, wie das des Ambrosius (s. oben Bd I S. 441) oder Synesius (s. den betreffenden Artikel), die noch nicht einmal getauft waren, als man sie zu Bischöfen wählte, zeigen, daß die Regel nicht überall galt oder doch Ausnahmen zuließ. Im Orient war man milder; Justinian bestimmte, ein Laie solle wenigstens drei Monate lang Kleriker sein, ehe er Bischof würde (Nov. 123 c. 1). Überhaupt scheint man, wenn man den Titel Neophyt gebrauchte, zunächst nicht daran gedacht zu haben, daß er die nicht vollbürtigen Glieder der Gemeinde bezeichne. Die zahlreichen Grabschriften mit neophytus oder *νεοφώτιστος* zeigen, wie großen Wert man darauf legte, wenn der Verstorbene erst kurz vor dem Tode die Vergebung der Sünden in der Taufe erhalten hatte. Daher pflegten viele, die sich zur Gemeinde hielten, die Taufe bis zum letzten Krankenlager zu verschieben, wie sich ebenfalls aus den Inschriften schließen läßt (vgl. die Inschriften im Museum Lateranense Wand XI; und die Indices im Corpus inscriptionum latinarum V. IX. X. XII, Corpus inscr. graec. IV, Inscr. graecae Siciliae et Italiae s. v. neophytus u. a.).

H. Achelis.

Neostadiensium admonitio. De libro Concordiae quem vocant, a quibusdam Theologis, nomine quorundam Ordinum Augustanae Confessionis edito, Admonitio Christiana: scripta a Theologis et Ministris Ecclesiarum in ditione Illustrissimi Principis Johannis Casimiri Palatini ad Rhenum . . . Neustadii in Palatinatu 1581; B. G. Struve, Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchen-Historie, Frankfurt 1721, S. 301 ff. 359. 371; A. Schweizer, Die prot. Centraldogmen, Zürich 1854, I, 491 ff.; K. Sudhoff, Olevianus und Ursinus, Elberfeld 1857, S. 432 ff.; H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, Bd 4, Marburg 1859, S. 277 ff.

Von allen Gegenschriften, welche die Konkordienformel hervorrief, ist die Neostadiensium admonitio die gründlichste: sie umfaßt 455 eng bedruckte Quartseiten. Als nach dem Tode Friedrich des Frommen unter Kurfürst Ludwig Stadt und Universität Heidelberg vorübergehend (1576–1583) zum Luthertum zurückkehren mußte, fanden die reformierten Theologen, an ihrer Spitze Ursinus, in dem kleinen Gebiete des Pfalzgrafen Johann Casimir, des geistlichen Waffenträgers seines Vaters, zu Neustadt a. d. Haardt eine Zuflucht und an dem neubegründeten Gymnasium illustre Casimirianum ihre Wirksamkeit. Sie empfanden die Pflicht ihrer geschichtlichen Lage, die reformierte Theologie gegen das sich jetzt streng und einheitlich zusammenfassende Luthertum zu [illegible]. So schrieb Ursinus in ihrem Namen seine Gegenschrift wider die Konkordienformel. [illegible] Eindruck des Inhalts gewähren die Kapitelüberschriften: 1. De persona Christi, verae doctrinae repetitio. 2. De coena Domini, verae doctrinae repetitio. [illegible] Dilutio

accusationis falsae nostrarum ecclesiarum de quibusdam falsis dogmatibus. 4. De autoritate Confessionis Augustanae. 5. De vera sententia Confessionis Augustanae. 6. De autoritate D. Lutheri. 7. De iniusta condemnatione nostrae doctrinae in libro Concordiae. 8. Monstratio falsarum assertionum in libr. Conc. 9. Monstratio antilogiarum libri Conc. 10. De processu Theologorum in Concordiae negotio, et de magistratus christiani officio in controversiis ecclesiasticis. 11. De incommodis exsequutionis huius Concordiae. 12. Epilogus de vera christianae Concordiae in ecclesiis constituendae ratione. Die Differenzlehren, um welche sich alles dreht, sind die Lehren von der Person Christi, vom Abendmahl und allenfalls noch von der Prädestination: die übrigen Stücke werden kaum erwähnt. Von Christi beiden Naturen heißt es: unitas pariter et distinctas essentias, et essentiales proprietates, et operationes in aeternum retinent. Die unio personalis besteht nicht in reali transfusione proprietatum, sed in subsistentia et constitutione substantiae unius personae. Zur Abendmahlslehre wird nachdrücklich festgestellt, daß die reale Gemeinschaft mit Christo sich nur durch den Glauben vermittelt, worauf sich dann die Folgerung gründet, daß an eine Gegenwart des Leibes Christi, welche einen einfach mündlichen Genuß ermöglicht, nicht gedacht werden darf. Dem Prädestinationsartikel der Konkordienformel können die Neustädter nur Unklarheit und unrichtige Darstellung der Gegenlehre vorwerfen. Ist doch in der That die reprobatio das einzige, was die Konkordienformel im Vergleich mit der konsequenten reformierten Orthodoxie vermissen läßt: und gerade auf diesen Punkt, so gewiß sie ihn lehren, wollen die Neustädter selbst mindestens kein besonderes Gewicht legen. Höchst instruktiv für die Stimmungen der deutschen reformierten Theologen sind die Kapitel über die Autorität Luthers und namentlich der Augsburgischen Konfession: bei allem ehrlichen Zusammenschluß mit der deutschen evangelischen Art will man doch nicht an den Buchstaben eines Partikularbekenntnisses gebunden sein. So führt der Zwang der historischen Lage zu evangelisch-freien Urteilen über die Bekenntnisautorität und zu klarer Betonung des quatenus. Eine ähnliche, nur ausführlichere Aussprache in dieser Richtung bietet das wenig früher zu Neustadt erschienene Buch des Cyriacus Herdesianus (Pseudonym: Ambrosius Wolfius): Historia von der Augsb. Konfession u. s. w.

Kurz nach der lateinischen Ausgabe der Admonitio erschien eine noch ausführlichere deutsche, mit welcher dann auch der lateinische Text in Ursini opp. II, 186 ff. wesentlich übereinstimmt. Mehrere Gegenschriften, wie namentlich die zu Erfurt von Selnecker, Chemnitz und Tim. Kirchner aufgesetzte Apologie des Konkordienbuchs empfingen ihre Antwort: Examen recitationum D. Nic. Selnecceri 1582. Defensio Admonitionis Neustadianae contra Apologiae Erfurtensis sophismata . . . 1586. Überhaupt befand sich in den Kämpfen dieser Jahre das reformierte Hauptlager zu Neustadt: auch eine Anzahl von Schriften der anhaltischen und bremischen Theologen sind damals dort gedruckt worden. **E. F. Karl Müller.**

Nephilim s. d. A. Kanaaniter Bd IX S. 737,9 ff.

Nepomuk s. Johann v. Nepomuk Bd IX S. 306.

Nepos, ein ägyptischer Bischof vor der Mitte des 3. Jahrhunderts. — Quelle: Euseb. KG VII, 24 Vgl. Gennadius, De dogm. eccl. 55. — Litteratur: Tillemont, Mém. IV, 261 ff.; Walch, Ketzerhist. II, 152–167. Die Schrift J. G. Schwarts, De chiliasmo Nepotis. Gießen 1724 (mir unbekannt), ward Anlaß zu einem Streit mit D. Petersen.

Von Nepos erfahren wir durch das 2. Buch des Dionysius von Alexandrien *περὶ ἐπαγγελιῶν*, ein Werk, das gegen eine Schrift des Nepos *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν* (zur Sache vgl. Iren. V, 35, 1) gerichtet war. Was Dionysius über diese Schrift berichtet, zeigt mehr, wie die Origenisten die chiliastische Lehre beurteilten, als was deren wirklichen Inhalt bildete. Sie erblickten in ihr eine Beiseitesetzung des A. und N. T.s und eine Verführung der Einfältigen, über die Wiederkunft Christi und die Totenauferstehung nicht Hohes, sondern Irdisches zu sinnen. Die Anhänger aber des Chiliasmus in Arsinoe unter der geistigen Führung eines Diakons Korakion sahen in dem Werk des Nepos den unwiderleglichen Beweis für ein zukünftiges Reich Christi auf Erden und für ein realistisches Verständnis der Apokalypse geliefert und das göttliche Zukunftsgeheimnis offenbart. Der Chiliasmus soll nach Dionysius dort sogar zur Separation ganzer Gemeinden geführt haben. Nach Gennadius hat Nepos zwischen der Auferstehung der Gerechten und

der der Gottlosen zeitlich unterschieden; neben den auferstandenen Gerechten werde es während des Millenniums eine noch unbekehrte Völkerwelt geben, die sich nach demselben wider jene erhebt, aber von Gott vernichtet wird. Dionysius giebt dem Nepos das Zeugnis eines durch Glauben und christlichen Eifer bewährten, schriftkundigen — also offenbar durch exegetische Schriften ausgezeichneten — Mannes, der sich besonders durch die Dichtung geistlicher Lieder verdient gemacht; er muß damals bereits einige Zeit gestorben gewesen sein (ψαλμῳδίας ᾗ μέχρι νῦν πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται). Es handelt sich hier um einen Zusammenstoß der altkirchlichen Eschatologie mit der durch Origenes zur Herrschaft gelangten spiritualisierenden Denkweise. Erinnert die Persönlichkeit und Stellungnahme des Nepos in etwas an die des Methodius (s. d. A. eb. S. 25), so ist dieser letztere doch schon selbst stark von Origenes beeinflußt. Die Nepotianer des Fulgentius (Adv. Pint. Arian. 2, MSG 65, 709) sind, falls wirklich existierend, sicher nur überhaupt Chiliasten, ohne Zusammenhang mit Nepos. **Bonwetsch.**

Nergal, babylonische Gottheit. — Litteratur: Alfred Jeremias, Monographie über Nergal in Roschers Lexikon der Mythologie III, Sp. 250–271. — H. Zimmern in Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament[3], S. 412 ff.

Nergal war der Stadtgott von Kutha. Der Kult von Kutha hat mit dem von Babylon (Marduk, s. Art. Merodach Bd XII S. 643) und Borsippa (Nebo, s. Art. eb. S. 690) von der assyrischen Zeit an eine politische Trias gebildet, deren Sinn und Bedeutung noch nicht festgestellt ist.

Der Name Nergal (2 Kg 17, 30: die Leute von Kutha machten den [illegible]) wird in den assyrischen Götterlisten als Ne-uru-gal „Herr der großen Wohnung (d. i. des Totenreiches)" gedeutet. Sein Tempel E-šitlam, dessen Baugeschichte wir bis in die sog. erste Dynastie von Ur (ca. Mitte des 3. Jahrtausends) verfolgen können, ist noch nicht wieder entdeckt worden. Die konventionelle Annahme, daß der östlich von Babylon gelegene Ruinenhügel Tel Ibrahim die Stadt Kutha birgt, entbehrt des Beweises.

Nergal ist die Gottheit der verzehrenden Sonnenglut, dann Gott des Krieges und der Jagd, Gott der Seuchen (insbesondere der Fieber) und der Pest, vor allem Gott des Totenreiches. Sein Tempel ist das Abbild des Totenreiches, die Unterwelt heißt geradezu Kutha.

Wie Nebos Wirksamkeit im Merkur sich offenbart, so offenbart sich Nergal nach der Lehre der babylonischen Astrologen im Saturn, dem Unglücksstern, dem im siebenstufigen Tempel die schwarze Stufe geweiht ist. Später wechselt Saturn mit Mars, der mit seinem roten Lichte ebenfalls, wie z. B. die arabische Anschauung zeigt, Unglücksplanet ist. Die mandäischen Planetenlisten bezeichnen Mars mit [illegible] und [illegible] (die letztere Lesung nur in der noch ungedruckten Handschrift Deraše de Malache, Pariser Handschrift fol. 76a, s. bei Roscher l. c. Sp. 268).

Als Gott der Glutsonne erscheint Nergal dem Babylonier in Löwengestalt verkörpert. Die Löwenkolosse in den Thorlaibungen heißen deshalb ur-nir(?)-gallu und in der Beschreibung der assyrischen Göttertypen (Zeitschr. für Assyr. IX, 114 ff. veröffentlicht von C. Bezold) scheint Nergal unter der folgenden Beschreibung, die zu den Löwenkolossen stimmt, zu figurieren: „Horn eines Stieres; ein Haarbüschel fällt auf seinen Rücken herab; Menschenantlitz und Stärke eines . . ., Flügel . . . seine Vorderfüße und einen Löwenleib, der auf vier Füßen (ruht)". Daß der Löwe den Nergal darstellt, stimmt zu seinem Charakter als Gott der Glutsonne. Der Löwe ist in ganz Vorderasien Symbol der Sonnenglut. Den heißesten Monaten Juli und August gehört das Bild des Löwen, die Sonne befindet sich während der Hundstage im Zodiakusbilde des Löwen, das selbst die Sonnenglut des Hochsommers darstellt.

Die Bekanntschaft mit Nergal ist wie die der anderen babylonischen Hauptgötter über den ganzen vorderen Orient verbreitet. In einem der Amarnabriefe (um 1450), der von dem König aus Alašia (Cypern) stammt, heißt es: „Die Hand Nergals, meines Herrn, hat alle Leute des Landes getötet" (Keilinschriftl. Bibliothek V, Nr. 25). — Der arabische Text der Chronologie des Biruni (192) bezeugt den Gottesnamen Nirghal in Syrien. — Nach Sidon war wirklicher Nergal-Kultus (vgl. auch S. 691 f. im Artikel Nebo die allerdings späten Zeugnisse für Nebo-Verehrung in Phönizien) durch Asarhaddon gekommen und er hat sich dort lange erhalten. Eine aus später Zeit stammende Inschrift im Grabe einer Sidonierin erwähnt einen Oberpriester ([illegible]) des Gottes Nergal (Freiherr von Landau, Beiträge II, phönizische Inschriften Nr. [illegible]).

Nergal im Alten Testament. — 2 Kg 17, 30 bezeugt beim Bericht über das assyrische Exil den babylonisch-assyrischen Nergal-Kultus. In einem Kommentar der [illegible]

tateuch beruft sich Nachmonides (12. Jahrh.) auf uralte Bücher der Heiden (er meint nabatäische Schriften), nach welchen die Kuthäer Sonnenkultus trieben (**Babba Bathra** 91a vgl. Herrschensohn שבע חכמות S. 222). Das ist richtig, denn Nergal ist, wie oben gezeigt wurde, Sonnengott. Im Hinblick auf die israelischen Exulanten galt den späteren Juden das Land der Kutim als rein (im Gegensatz zum Heidenlande), vgl. Traktat Mikwot 6 (Herrschensohn a. a. O. S. 139). Andererseits wurden die Samariter wegen ihrer Vermischung mit den Heiden verächtlich Kutim genannt. — Die rabbinischen Angaben zu 2 Kg 17, 30 bringen willkürlich den Nergal von Kutha mit dem Bilde des Hahnes in Verbindung (s. Burtorf, Lexikon s. v. נרגל), weil der Hahn תרנגול heißt.

HL 6, 4. 10 scheint eine Spur der siderischen Beziehungen, die mit dem Namen Nergals verknüpft sind, vorzuliegen. Wir stimmen der Vermutung H. Wincklers, Altor. Forsch. I, 293 bei, wonach statt נדגלות vielmehr נרגלים zu lesen ist. „Wer ist, der da hervorleuchtet gleich der Morgenröte, schön wie der Mond, lauter wie die Sonne, furchtbar wie die Nergale?" Gemeint sind die „Zwillinge" des Tierkreises, die dem Nergal geweiht sind.

Jes 35, 7 ist unter שָׁרָב (opp. אגם) wohl eine Personifikation der Wüstenglut zu verstehen. Auch hier verbirgt sich der Gedanke an Nergal. Eine babylonische Götterliste sagt, **Lugalgira** (d. i. Nergal) wurde im Amoriterlande (**Mar-Ki** d. i. **Amurrû**) **šarrabu** genannt (s. Zimmern l. c. S. 415, der wohl mit Recht, wenn auch die Lesung **šarrapu** möglich ist, die Heranziehung des hebräischen שָׂרָף Jes 6 ablehnt).

Der Name Nergals selbst findet sich noch in den alttestamentlichen Namen נֵרְגַל־שַׂר־אֶצֶר Jer 39, 3. 13 = babyl. **Nergal-šar-uṣur**, „Nergal schütze den König", dem bei Berosus *Νηριγλίσαρος* entspricht.

H. Zimmern sagt l. c. S. 415: „Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Gestalt des babylonischen Totenreich- und Fieberglut-Gottes Nergal in mehrfacher Hinsicht als das Vorbild des spätjüdischen, vom Christentum ohne weiteres übernommenen Höllengottes zu gelten hat." Aber wo redet das Christentum von einem Höllengott? Mt 10, 28 bezieht sich auf Gott selbst; Mt 25, 41 bezieht sich auf das Endgericht. Ferner sagt Zimmern l. c.: „Speziell auch die Vorstellung vom Höllenfeuer könnte sehr wohl darauf zurückzuführen sein, daß Nergal, der Gott des Totenreiches, zugleich als der Gott der glühenden Sonnenhitze, der Fieberglut, als ein wütender Feuergott gedacht wurde." Sicherlich gehört das Bild vom Feuer der orientalischen Gedankenwelt an, ebenso wie 1 Sa 18 der Schrecken vor dem Tode im Bilde vom altorientalischen Totenfluß ausgedrückt wird: „Die Bäche Belials schreckten mich." Aber der religiöse Gedanke, der sich im Neuen Testamente mit dem Bilde vom Höllenfeuer verbindet, hat nichts mit Babylon und Nergal zu thun. In demselben Sinne müssen wir die Vermutung ablehnen, daß „zwischen gewissen christologischen Vorstellungen und dem babylonischen Nergalkult eine Verbindung besteht" (l. c. S. 387 f. 414). Christliche Weltanschauung ist nicht verfeinerte Mythologie.

Alfred Jeremias.

Neri, Philipp, gest. 1595, und die Oratorianer. 1. Neri und das italienische Oratorium. Anton. Gallonius, Vita Ph. Nerii (ital.), Rom 1600; auch lat. Mainz 1602 und deutsch durch Aegid. Albertinus München 1611, zusammen mit der wenig jüngeren Vita von Girol. Barnabei in ASB t. VI Maii, 460 ff. — Spätere Neri-Biographien von P. A. Bacci (Rom 1622, 1645, 1703; deutsch durch Reiching, Regensburg 1859), von A. du Saussay (Epitome vitae Nerii, Tulle 1664), von Pösl (deutsch, Regensburg 1847; 2. A. 1857), von P. Guerin (Vie de St. Ph. N., Lyon 1852), von Kardinal Capecelatro (S. Filippo Neri, 2 voll., Mailand 1884; deutsch durch Lager, Freiburg 1886; engl. durch Th. A. Pope, 2 vols., London 1894). Vgl. die kleineren, mehr oder weniger nur für Erbauungszwecke geschriebenen Lebensbilder von Kard. Wiseman (Panegyric of St. Ph. N., London 1856), Zampini (S. F. N., discorso, Turin 1884), Komtesse d'Estienne d'Orves (Saint Ph. de N., Paris 1900, zu der Sammlung Les Saints gehörig), Auguste Freiin v. Pechmann (D. hl. Ph. N., Freibg. 1901), F. Bazet (Vie etc., Albi 1902) etc.

Ueber Neris Oratorium: Joa. Marciano, Memorie istoriche della Congreg. dell'Oratorio, 5 voll., Neapel 1693—1703 (Säkularschrift, das erste Jahrhundert oratorianischer Geschichte darstellend). Villarosa, Scrittori Fillipini, 2 voll., ebd. 1837—42 (Litteraturgeschichte der Kongregation). Jourdain de la Passardière, L'oratoire de St. Ph. de N., Paris 1880. Adalbert Ebner, Propst Seidenbusch und die Einführung der Kongr. des h. Ph. N. in Bayern und Oesterreich, Köln 1891. Vgl. die AA. „Ph. N." von Hilgers S. J. in KKL[3] IX und von Littledale in d. Encycl. Britannica; auch E. Gothein, J. v. Loyola u. die Gegenreformation (Halle 1895), S. 198—20..

2. Berulle und das französische Oratorium. Französ. Biographien Berulles

von Germain Habert de Cérisé (Paris 1646), Bischof d'Attichi v. Autun (1649), M. Caraccioli (1746). — Dieses letzgen. Werk auch deutsch: „Leben des geistreichen Kard. v. B., Augsburg 1772; Tabaraud, Hist. de Pierre de B., 2 vols., Paris 1817. Nourisson, Le card. Berulle, Paris 1857. Vgl. auch Houssaye, Le card. de Berulle et le card. de Richelieu, Paris 1875.

Adry, Geschichte der Oratorianer in Frankreich, herausgeg. v. H. Reuchlin in ZhTh 1859, I. A. Perraud, L'oratoire de France au XVIIe et au XVIIIe siècle, 2. éd., Paris 1866. Cloyseuet und Ingold, Recueil de vies de quelques prêtres de l'Orat I: Généralats de Berulle et du P. de Condren, Paris 1880. — Vgl. Herbst, Die litterar. Leistungen der französ. Oratorianer: ThQS 1835. Paul Lallemand, Essai sur l'hist. de l'éducation dans l'ancien Orat. de France, Paris 1887 (dazu d. Rec. v. Reusch: ThLZ 1889, Nr. 17). — Funk, A. „Berulle u. d. franz. Or." in KKL² II, 485 ff.

Filippo Neri, Stifter der Kongregation des Oratoriums, ist einer der Heiligen der katholischen Kirche, welche überströmten von ungefärbter Liebe zu Gott und dem Nächsten, vielleicht der reichste an köstlichem Humor, rein von allem pharisäischen Sauerteige. Zu seiner echten Humanität wirkten auch Ort und Zeit seiner Geburt mit; denn er wurde in Florenz, und zwar im Zenith von dessen Kunstblüte, unter dem Mediceer Papste Leo X. am 22. Juli 1515 geboren. Heiterkeit und Sanftmut zeichneten schon den Knaben aus. Da seine frommen, gut bürgerlichen Eltern durch Feuersbrunst ihr Vermögen größtenteils verloren, wurde der Jüngling um 1531 zu seinem kinderlosen Oheim, einem reichen Kaufmanne in St. Germano am Fuße des Monte Cassino geschickt. Öfters zog er sich schon damals zu den Benediktinern auf einen Berg oberhalb Gaëtas und seines Golfs zurück, wo die Wunder der Natur in Land und Meer mit denen der frommen Legende wetteifern. Nach einem edleren Erbe, nach der edlen Perle dürstend, entfloh er den liebevollen Anerbietungen des Oheims, ihn zum alleinigen Erben seiner Handlung einzusetzen, 1533 nach Rom. Hier studierte er Philosophie und Theologie bei den Augustinern, während er die Söhne einer angesehenen Familie erzog, das verwilderte Volk im Glauben unterrichtete, Kranke aufsuchte und sich kasteite. Nicht sobald hatte er jene Studien vollendet, als er seine Bücher zum Besten der Armen verkaufte, um nur allein Christum den Gekreuzigten durch brünstiges Gebet recht kennen zu lernen. Er wurde von der göttlichen Liebe öfters so entzündet, daß er rufen mußte: „Es ist genug, o Herr! halte ein mit den Strömen deiner Gnade!" In der Angst, seine Seele werde durch den göttlichen Geist aus seinem Leibe verdrängt, rief er einst laut: „Weiche von mir zurück, o Herr, weiche zurück! ich sterblicher Mensch kann ein solches Übermaß himmlischer Freuden nicht ertragen. Siehe, Herr, ich sterbe, wenn du mir nicht zu Hilfe eilst!" Manchmal mußte er der inneren Flamme durch Aufreißen seiner Kleider Luft machen. Er war 29 Jahre alt, als er sich am Pfingstfeste im Gebet um den hl. Geist so überwältigt fühlte, daß er sich auf die Erde werfen mußte. Als er sich wieder erhob, fühlte er, daß seine Brust über dem Herzen um eine Faustdicke erhöht war. Dieses blieb ihm noch die 50 Jahre seines Lebens über; besonders bei hl. Handlungen oder beim Umarmen von Freunden wurde er vom Herzen aus am ganzen Leibe gewaltig erschüttert. Er sah dies als die Ursache seiner häufigen Krankheiten an, lächelte über die Ärzte und sagte leise: „Ich bin durch die Liebe verwundet!" Doch bekam er auch diese Regungen seines Herzens ganz unter die Gewalt seines Willens. Bei seiner Sektion fand sich auf Versicherung der Ärzte ein völlig gesundes Herz, aber die zwei falschen Rippen und die vierte und fünfte davor waren am Brustknorpel gebrochen und erhoben. Näheres über diese und andere „organische Veränderungen", welche sein asketisches Andachtsleben an ihm hervorgerufen haben soll, s. bei Görres, Christliche Mystik, II, S. 5 ff., 61 ff. Auch im Röm. Brevier (beim 26. Mai) steht darüber zu lesen: Caritate Dei vulneratus languebat iugiter: tantoque cor eius aestuabat ardore, ut cum intra fines suos contineri non posset, illius sinum, confractis atque elatis duabus costulis, mirabiliter Dominus ampliaverit.

Die Priesterweihe erhielt er in der Laterankirche den 23. Mai 1551. Mit den Stiftern des Jesuitenordens war er sehr befreundet; aus der Mitte desselben — es war die erste, begeisterte Generation — nahm er gewöhnlich seinen Beichtvater. Es war die Zeit, in welcher die römische Kirche aus ihrem Sinnentaumel sich erhob und sittlich stärkte. An der dadurch veranlaßten Stiftung von Bruderschaften und ähnlichen kirchlichen Instituten zur Hebung der Kirche und Rettung des halb heidnischen Volkes nach Leib und Seele nahm er kräftigen Anteil. So stand er obenan bei der Stiftung der Bruderschaft von der hl. Dreifaltigkeit (della Trinità), deren Genossen hauptsächlich von Krankheiten sich erholende Arme und Fremdlinge in ihre Häuser aufnahmen und pflegten (seit 1548). Jemehr Rom sich im Glauben der katholischen Völker [illegible] mehr

trat bei dieser Genossenschaft die Pflege der Pilger in den Vordergrund. Im Jubeljahre 1600 wurden im Hospiz der Brüderschaft 270000 Pilger meist je einige Tage beherbergt, im Jahre 1650 ihrer 334000, im Jahre 1720 an 382000, dann nahm die Zahl der Pilger ab, bei dem Jubiläum von 1825 war es der Beherbergten wieder 273000. Die angesehensten Damen und Männer Roms, Päpste und Laien, verbanden hier die Wunden der Pilger und pflegten sie. Noch in neueren Zeiten wurden anglikanische hohe Offiziere und Staatsmänner in die Bruderschaft aufgenommen, was manchen eine Brücke zur Konvertierung wurde.

Wir verweilen nicht bei dem, was Filippo mit anderen „Heiligen" gemein hat, z. B. den in Kirchen oder Katakomben durchbeteten Nächten. Er versammelte Alte und Junge, Priester und Laien zu allabendlichen Andachtsübungen und Betrachtungen, welche seit 1556 eine charakteristische Gestalt annahmen. Abends versammelte man sich in einem Betsale (Oratorium). Gebete, Vorlesen aus der hl. Schrift, aus Kirchenvätern, Märtyrergeschichten, Gesänge, welche von dem gregorianischen Gesang volkstümlich abwichen, eine Art von Katechisationen wechselten miteinander ab. Kein Vortrag durfte eine halbe Stunde übersteigen; alles Rhetorische, alle Spitzfindigkeit war entfernt. Der familiäre Ton war der Grundton. Aus den apologetischen Vorträgen über Kirchengeschichte, welche Cäsar Baronius hier zu halten beauftragt wurde, entstand dessen großes Werk, die **Ann. ecclesiastici** (s. d. A. Baronius, Bd II, S. 415). Aus dem Schatze der Kirchenmusik wurde das ansprechendste herausgenommen, um jene Andachten zu heben. So entstanden die „Oratorien". Noch jetzt werden von den Mitgliedern der danach so benannten Kongregation bei **Chiesa nova** oder St. Maria in Vallincella in Rom, vom Allerheiligensonntag (1. November) bis Palmsonntag abends, solche heitere kirchliche Musikstücke mit Instrumentalbegleitung aufgeführt und zwar über biblische Gegenstände, z. B. die Schöpfung, den Auszug aus Ägypten, Tod Mosis, über David, Esther, Daniel in der Löwengrube, Tod der Makkabäer bis Christus am Ölberg. Ein Knabe spricht dazwischen ein kurzes Gebet, einer der Brüder hält stets eine kurze Ansprache. (Näheres hierüber bietet Frz. W. Böhme, Gesch. des Oratoriums ꝛc. (2. Aufl., Gütersloh 1887) S. 18 ff.

In allem galt ein freundliches **Coge intrare**; es wurde nichts genommen, ohne daß etwas Geläutertes dafür gegeben worden wäre, immer heitere Vordergründe mit ernstem Hintergrunde und thätiger Ausübung der Nächstenliebe. Die Woche ein paarmal zog Philipp — **il buon Pippo**, wie ihn das Volk damals nannte, **il Santo** schlechtweg oder **il apostolo di Roma** nach späterer Bezeichnung — mit seinen sämtlichen Andachtsgenossen in die verwahrlostesten Hospitäler, um die Kranken zu reinigen und zu pflegen. Im Bruderhause verrichteten alle Brüder ohne Ausnahme der Reihe nach alle für dasselbe nötigen Dienste. Noch zeigt man im Kamin die Inschrift von der Hand des großen Kirchengeschichtschreibers: **Caes. Baronius, cocus perpetuus.** Dafür reinigte und ordnete ihm, während er in den Archiven forschte, heimlich Philipp mit Hilfe eines Nachschlüssels das Zimmer, bis Baronius, unversehens heimkehrend, den brüderlichen Scherz wahrnahm.

Filippo war überzeugt, ein fröhliches Gemüt sei viel eher für die christliche Tugend zu gewinnen, als ein melancholisches, dem auch diese bald entleide. Er behauptete, die Seelenkrankheit der Skrupulanten lasse zwar manchmal einen Stillstand hoffen, aber wahre Heilung könne nur gründliche Demut bringen. Während man ihm die Gabe zuschrieb, Besessene zu heilen, sagte er, man dürfe nicht leicht an Besessenheit glauben, oft komme es nur von Melancholie, von Kopfschwäche u. dgl. her; nach Umständen seien Geduld oder Schläge das beste Mittel dagegen. Einem Schwermütigen gab er wohl einen Backenstreich — er sagte, man müsse den Satan im Menschen schlagen — oder sagte er lachend: „sei fröhlich", oder „es ist nichts!" Die meisten ihm zugeschriebenen Wunderheilungen vollbrachte er mit dem Worte: gehe nur fröhlich hin und zweifle nicht! Auch Bekümmerte an entfernten Orten glaubten ihn mit diesen Worten vor sich zu sehen und zu hören. — Sah er jemanden über sein Verbrechen niedergedrückt, so rief er frisch: O, hätte ich nichts Schlimmeres gethan! Er wußte die Leute aber auf die Probe zu stellen, ob sie selbst unter Schmähungen, unter ungerechten Nachreden heiter blieben, wie er denn auch selbst einen großen heiteren Gleichmut und guten Humor in solchen Fällen bewies. So scherzte er oft lustig darüber, als er mit den Seinigen selbst beim Volke mehrere Jahre lang stark im Geruche der — Schwelgerei stand. Dazu gaben die oft tagelangen Umzüge Veranlassung, welche er, später zumal in der Fastnachtzeit, mit Novizen anderer Orden, mit Laien durch die Vignen nach den sieben Kirchen Roms oder nach Kapellen um Rom, etwa bis St. Paolo machte. Die Villa Mattei, von welcher

aus ein herrlicher Blick auf die Kampagne mit ihren antiken Wasserleitungen und dem Albaner Gebirge als Hintergrund sich eröffnet, war ein Lieblingsziel. Man sang Hymnen, hielt andante kurze Betrachtungen, speiste und trank im Freien ein Glas Wein. Philipp arrangierte Partien Boccespiel (das Kugelwurfspiel); war es im Gange, so stahl er sich bei seite, betete in der hl. Schrift und hatte oft Verzückungen.

Den Heiligen, welche die kirchliche Restauration mit sauertöpfischem Eifer anfaßten, mußte dies großes Ärgernis und bittere Galle erregen. Philippus wurde beim Kardinalvikar von Rom, welcher die Stelle des Papstes in kirchenpolizeilichen Dingen vertritt, hart angeklagt, er habe den Seinigen zum Tanze gepfiffen; um eitler Ehre willen und weil er nach hohen kirchlichen Würden trachte, halte er diese Zusammenkünfte 2c. Er trug es geduldig, daß er von Beichtstuhl und Kanzel suspendiert wurde. Die Anklage, er wolle damit eine Sekte stiften, kam bis vor den Papst; seine Rechtfertigung soll durch den seltsam plötzlichen Tod des Kardinalvikars beschleunigt worden sein. Die Anklagen kehrten auch später noch einigemal wieder; es ist aber, als hätte Filippo sich absichtlich je länger je mehr auf seine heitere, humoristische Weise der Frömmigkeit gelegt. Nach dem Zeugnisse Theiners kursierten im Schoße des Oratoriums noch neuerdings zahlreiche heitere Züge aus dem Leben und Verhalten des genialen Stifters. Er soll zur Sommerszeit im Pelze ausgegangen sein oder andere so ausgeschickt haben, selbst in die Kirche; oder er sei wissentlich einseitig rasiert ausgegangen, habe zuweilen öffentlich getanzt u. s. f. Seine Biographien schreiben dieses und vieles ähnliche seiner Demut zu, er habe alles Menschenlob von sich werfen und es dahin bringen wollen, daß man ihn „für einen alten Narren" halte. Allein wahrscheinlicher ist, daß er durch solchen Humor die sauertöpfische, pharisäische Scheinheiligkeit, welche in Rom mit der gewaltigen Restauration seit 1560 siegte, geißeln und die Seinigen davon reinfegen wollte. Darüber, daß mit seiner humoristischen Laune doch ein strenger asketischer Ernst gepaart war, teilt Bischof Palafox von Osma (in einer Anmerkung zu Ep. 26 der Briefe der hl. Theresia) die interessante Anekdote mit: er habe einst einen 12jährigen Knaben vor allzu vertraulichem Scherzen und Spielen mit seiner eigenen Schwester gewarnt, und zwar dies, indem er auf des Knaben Einwurf „Sie sei ja doch seine Schwester" entgegnete: „Nimm dich in acht, mein Kind; der Teufel ist ein großer Logiker, der dir diesen Satz umstoßen und dir sagen wird: obgleich deine Schwester sei sie doch dein Weib!" — Es erscheint bedeutsam, daß Neri und der fürchterlich strenge Papst Sixt V. (1585–1590) Zeitgenossen waren; auch dieser hat zum Teil durch seinen unverwüstlichen Humor sich dem Andenken des römischen Volkes tief eingeprägt, gleichwie unser Neri zu dessen Lieblingsheiligen gehört.

Wiederholten Anträgen von päpstlicher Seite, ihm den Kardinalshut zu erteilen, wußte er sich auf humoristische Weise zu entziehen. Als ihm ein schlichtes Mitglied seiner Bruderschaft zusprach, er solle doch um des Vorteils dieser willen den roten Hut annehmen, antwortete er: Aber das Paradies, das Paradies! — Verzeihet, Pater, sagte der Bruder, daran habe ich nicht gedacht! — Einem Papste küßte er die Füße, schrieb ihm aber später: Erinnern Sie sich, daß es sich für einen Papst schickt, sein Versprechen zu halten. —

Theiner teilt aus den Schätzen seines archivalischen Wissens mit: umsonst habe König Heinrich IV. von Frankreich 1593 sich wieder zur katholischen Kirche bekannt und der französische Episkopat sich umsonst beim Papst verwendet, daß er den König von der Exkommunikation entbinde; die Gefahr eines Abfalls der französischen Kirche habe infolge hiervon gedroht. Da habe Neri dem Baronius befohlen, so lange dem Papste die Absolution nach der Beichte zu verweigern, bis er verspreche, sie Heinrich zu erteilen; zitternd habe Baronius gehorcht, Clemens VIII. aber bald darauf dem Könige die begehrte Absolution gespendet, worauf dieser dem Oratorium in Rom zum Danke kostbare Meßgeräte und Gewänder geschenkt habe.

Die Bruderschaft des Oratoriums erhielt 1575, und dann nochmals 1612, die päpstliche Bestätigung für ihre Ordnungen, welche völlige Gleichheit aller Glieder festsetzen; auch der Superior muß der Reihe nach zu Tisch dienen. Alles geht durch Stimmenmehrheit. Erst mit dem vierten Jahre nach der Aufnahme erhält man beratende, mit dem zehnten entscheidende Stimme. Die Brüder haben eine gesetzgebende und richterliche Gewalt auch über den Superior. Die Mitglieder, lauter Weltgeistliche, nicht Mönche, zahlen monatliche Beiträge zur Haushaltung; nur die [illegible] haben sie frei. Man verzichtet nicht auf persönliches Eigentum und kann jederzeit austreten und all das Seinige mitnehmen; denn man ist durch keinerlei Gelübde gebunden.

Doch enthält die Institutio Congregationis Clericor. secul. de Oratorio (bei Holst.-Brockie, Cod. Regull. VI, 211–263) in disziplinarischer und liturgischer Hinsicht manche recht harte Vorschriften (u. a. tägliche längere Gebetslitaneien der Priester vor einem Marienaltar, sowie wöchentlich dreimal [Mont., Mittw., Freit.] Geißeldisziplinen „ob memoriam flagellorum, quibus innocens pro nobis Deus Dominus caesus fuit“ (s. das Nähere bei Zöckler, Krit. Gesch. der Askese, S. 60 f.). – Die casus conscientiae und dubia, welche noch vor Tisch vorgetragen und aus kirchlichen Autoritäten gelöst werden, sind besonders auf Beichtvater berechnet. Neri wollte nicht, daß die Seinigen vielerlei Thätigkeiten trieben; nur Gebet, Sakramentsspendung, Verkündigung des Wortes Gottes, aber dies gründlich und nachhaltig, sollten sie üben. Damit sie nicht zerstreut würden, ließ er sie nicht gerne in Urlaub, selten zur Gründung eines Bruderhauses in anderen Städten. Neugegründeten Häuptern ließ er mehr oder weniger ihre Sonderstellung unter ihrem jeweiligen Bischof, so daß die italienischen Oratorien keinen General, keine Abgeordnetenversammlungen, überhaupt keinerlei Centralisation kannten, noch kennen.

Zum Mutterhause der Kongregation in seiner jetzigen Gestalt, der prächtigen im Centrum der Stadt Rom belegenen Kirche S. Maria in Vallicella, wurde 1576 der Grund gelegt; doch bezog Filippo selbst das mit dieser „neuen Kirche“ (Chiesa nuova) verbundene Wohnhaus erst 1583. Drei Jahre später gründete Tarucci die Oratorien zu Neapel und Mailand, welches letztere bald wieder einging; um dieselbe Zeit entstanden die Häuser von San Severino, Fermo, Palermo. Ein 1595 erlassenes Dekret des römischen Mutterhauses lehnte es zwar ab, diese oder sonstige neugegründete Oratorien in centralisierender Weise von Rom aus zu verwalten; doch wurden Ausnahmen hiervon gemacht. So gleich drei Jahre nach Erlaß jenes Dekrets, wo man das neu entstandene sehr reiche Haus von Lanciano in den Abruzzen mit seinen beträchtlichen Gütern dem römischen Oratorium einverleibte.

Drei Jahre zuvor, am 26. Mai 1595, war Neri, gegen 80 Jahre alt, aus dem irdischen Leben geschieden. Seine Hauptthätigkeit blieb bis zu seinem Ende die Seelsorge und der Beichtstuhl. Das Superiorat über den Orden trat er einige Jahre vor seinem Tode an Baronius ab, der dasselbe bis zu seiner Erhebung zur Kardinalswürde bekleidete. Zahlreiche erbauliche Züge werden aus Neris pastoralem Wirken erzählt, desgleichen merkwürdige Proben eines herzdurchdringenden prophetischen Tiefblicks, kraft dessen er manchen Sündern, schon bevor sie Beichte abzulegen begonnen, ihre Vergehungen aufs genaueste sagte, bei andern die Art ihrer Sünde durch den Geruch erkannte u. s. f. Dabei benahmen weder seine gewaltigen Erfolge auf diesem Gebiete, noch die vielen wundersamen Gesichte und Verzückungen, womit er begnadigt war, ihm seine Demut und fast kindliche Einfalt.

Er, der im Gebete oft stundenlang verzückt war, bat junge Anfänger um ihre Fürbitte und war stets bereit, aus solchem Gebete sofort fröhlich zur thätlichen Handreichung überzugehen. Öfters soll er vor den Augen anderer im Gebet leiblich mehrere Fuß über dem Boden schwebend gehalten worden sein; so in einer Krankheit ein Jahr vor seinem Tode, als er zugleich eine Vision von Maria hatte, welcher er zurief: „Ich bin nicht würdig; o meine heiligste, schönste, süßeste, gebenedeite Frau, wer bin ich denn, daß du zu mir kommst?“ Ein Bild in der Kirche S. Maria in Vallicella stellt den Heiligen während einer solchen Gebetselevation schwebend dar. Im übrigen finden wir selten, daß er sich in seinen Gebeten an Maria wandte. Als er 1595 öfters starke Blutstürze hatte und zum letzten Mal das hl. Abendmahl empfing, rief er: „Herr, ich bin nicht würdig; niemals war ich würdig; ich habe nichts Gutes gethan. Wer etwas anderes sucht, als Christum, der weiß wahrlich nicht, was er sucht“. Gesichte und Wunder sollen unmittelbar nach des Heiligen Tode erfolgt sein. Wie seinen (und anderer) Tod soll er mitunter auch seine Heiligsprechung, die schon 1622 auf Betrieb Ludwigs XIII. von Frankreich erfolgte, humoristisch vorausgesagt haben. Seine Landsleute, die Florentiner, hatten ihm ihre 1564 in Rom zu Ehren Johannis des Täufers erbaute Kirche übergeben. Auf die Frage, warum er seine Vaterstadt nicht auch einmal wieder besuche, antwortete er: in Florenz werde ich aufgehängt werden. Als infolge seiner Heiligsprechung eine Fahne mit seinem Bilde in der florentiner Kirche dies widerfuhr, erkannten seine Jünger den Sinn seiner Worte (vgl. Gothein S. 206 f.). – Bildliche Darstellungen sind ihm mehrfach auch von berühmten Malern zu teil geworden, u. a. durch Guido Reni in der Kapelle S. Filippo Neri (Detzel, Ikonogr. II, 585).

Mehrere namhafte theologische Schriftsteller sind aus der Kongregation der italie-

nischen Oratorianer (auch Nerianer, Filippiner) hervorgegangen; so nächst dem Kirchenhistoriker Baronius (s. d.) und dessen Fortsetzer Raynaldus (gest. 1671), die durch antiquarische und scholastische Gelehrsamkeit glänzenden Brüder Thomas und Franz Bozius (gest. 1610 u. 1635) — von welchen übrigens der erstere den traurigen Ruhm erworben hat, die fanatische Tendenzfabel von Luthers Selbstmord und von dem schreckensvollen Lebensende mehrerer anderer Reformatoren (Ökolompad, Bucer, Calvin ꝛc.) durch sein Buch De signis ecclesiae (Köln 1593) zuerst verbreitet zu haben. Ferner Anton Gallonius (gest. 1615), der außer durch seine Biographie Neris (s. o.) als christlich-archäologischer Schriftsteller zu Ruhm gelangte (bes. durch das Werk De ss. Martyrum cruciatibus, Rom 1591 u. ö.), sowie jener Historiker der Kongregation am Schlusse des 1. Jahrhunderts ihres Bestehens, Joh. Marciano (s. o.). Während der beiden letzten Jahrhunderte sind einerseits die Italiener Andreas Gallandius (gest. 1779) als Herausgeber der großen, 14bändigen Bibliotheca veterum Patrum (Venedig 1765 ff.) und Alfonso Capecelatro (päpstl. Bibliothekar und Kardinalbischof von Kapua) als Verfasser vielgelesener apologetischer Schriften und Biographien (wobei auch die oben erwähnte von Neri), andererseits mehrere Mitglieder des seit 1849 ins Leben getretenen englischen Zweiges des Oratoriums um die Hebung des litterarischen Ruhms der Kongregation bemüht gewesen. Zur letzteren Gruppe gehören namentlich die beiden Konvertiten Fr. Will. Faber (gest. 1863) und J. H. Newman (gest. 1890 als römischer Kardinal, s. d. A.); ferner Dalgairns, Ryder, Osborne (vgl. Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 346 f.).

Einen etwas veränderten Charakter nahm das von Peter Berulle (geb. 1575 zu Serilly in der Champagne aus hochangesehener Familie, ordiniert 1599 und eine zeitlang als eifriger Protestantenbekehrer thätig) nach dem Muster von Neris römischer Stiftung im Jahre 1611 zu Paris eröffnete Oratorium an, welches sich über Frankreich verbreitete. Die gelehrten, nur zum Teil theologischen Konversationen nach der gemeinsamen Mahlzeit erlangten in Paris besondere Bedeutung. Mit Genehmigung der Lokalgeistlichkeit widmete man sich auch dem Beichthören und der Belehrung auf dem Lande. Von Anfang an hielt man mehr auf gemeinsamen Geist als auf Statuten. Berulle wollte, daß die Glieder ihrem jeweiligen Ordinarius, also Bischofe, denselben Gehorsam leisteten, den die Jesuiten dem Papste schwuren. Als der Klerus und das Parlament in Rouen sie als einen Orden beanstandeten, setzten sie ihre Grundsätze auf, wonach sie nur „durch, unter und für den Bischof" wirken sollten. Sollte je die Majorität irgend ein Gelübde verlangen, so sollte sie als ausgetreten anzusehen sein; die Güter sollten der Minorität bleiben.

Berulle, 1627 von Urban VIII. zum Kardinal erhoben, an Frömmigkeit mit Ph. Neri wetteifernd, glaubte im Interesse der Kirche auf Vereinigung der katholischen Großmächte Frankreich und Spanien hinarbeiten zu müssen. Deshalb geschah es nicht ohne Verdacht von Kardinal Richelieu ihm beigebrachten Giftes, als er im Oktober 1629 plötzlich starb (vgl. die oben angeführte Schrift von Houssaye). Von den Nachfolgern Berulles im Generalat trugen besonders die beiden ersten: P. Condren (1629—1641) und P. Bourgoing (1641—1662) sowohl zur Ausbreitung der Kongregation wie zum inneren Ausbau ihrer Verfassung Wichtiges bei. — Das französische Oratorium war in höherem Grade als das römische centralisiert und die Kongregation der Abgeordneten der Häuser, später auch die dem General gesetzten Koadjutoren, hatten oder sollten vielmehr nach den Statuten bedeutende Macht ausüben. Allein Richelieu und die, welche nach ihm am Hofe Macht hatten, übten demgegenüber Gewalt, namentlich auch die Jesuitenbeichtväter Ludwigs XIV., welche eifersüchtig darüber waren, daß der Hof die zunächst dem Louvre gelegene Kirche der Oratorianer viel besuchte. Es zeigte sich jetzt auch, wie weislich es von Neri geschehen war, den Seinigen die Leitung von Seminarien und Kollegien für die Laienjugend nicht aufzutragen. Die Eifersucht darüber sowie zum Teil über das seitens Bossuets (z. B. in seiner Leichenrede auf P. Bourgoing 1662) den Oratorianern gespendete glänzende Lob stiftete bitteren Groll zwischen ihnen und den Jesuiten. Dazu kam, daß schon Jansen die französischen Oratorianer veranlaßt hatte, sich in den spanischen Niederlanden anzusiedeln, um durch sie die streng augustinische Lehre von Sünde und Gnade zu fördern. So wurden sie besonders seit der Verwaltung ihres fünften Generalsuperiors Sainte-Marthe (Bourgoings zweiten [illegible] [1672—1696] in das Schicksal des Jansenismus, sowie zum Teil in den Vorwurf des Cartesianismus — Malebranche, Thomassin, Richard Simon, auch [illegible] Massillon waren Oratorianer — tief verflochten. Der Widerstand der so gesinnten Majorität der Oratorianer war mehr ein advokatisch-intriganter als martyrmutiger.

Übrigens zählte das französische Oratorium im Jahre 1760 in Frankreich 58, in den Niederlanden 11, in der Grafschaft Venaissin (päpstliches Gebiet in der Provence) 2, in Savoyen 1, in Lüttich 1, im ganzen 73 (resp. 75) Häuser mit Weltpriestern, teils Seminare, teils Kollegien (s. über diese Verhältnisse bes. Lallemand a. a. O.).

5 Die Erbitterung und das Gefühl der Unmacht, wieder den Stachel der vereinten Papst- und absoluten Königsmacht zu löcken, ließ die „Philosophie" des vorigen Jahrhunderts in die Kongregation sich tief einsenken. So schloß sie sich teilweise den besseren Anfängen der Revolution an; die der Civilordnung der Kirchensachen günstigen Geistlichen beschworen die Civilverfassung für Frankreich in der Kirche des Oratoriums (der 10 jetzigen reformierten Kirche, in der Nähe des Louvre), bei deren Aufbau Berulle als Handlanger gearbeitet hatte). Während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verharrte die Kongregation im Zustande der Auflösung, hat sich jedoch seit dem Beginn der fünfziger Jahre unter Führung des frommen P. Pététot, Pfarrers zu St.-Roch (gest. 1887), wieder aufgethan, auch bereits Schritte in der Richtung auf Wiederherstellung 15 ihres alten Gelehrtenruhms gethan; wie denn Gratry, H. de Valroger und einige andere auf apologetischem Gebiete verdiente Schriftsteller zu diesen Oratorianern der Gegenwart gehören. Von Englands Oratorianern, in deren Verband besonders zahlreiche Puseyiten, dem Vortritt Newmans folgend, eintraten, war oben bereits die Rede. Schon 1850 befand sich hier je ein Bruderhaus in Liverpool, Birmingham, London. In England 20 dürfte diese Kongregation wegen entsprechender Elemente in den nationalen Traditionen mehr Aussicht auf Verbreitung haben, als die meisten anderen römischen Körperschaften. Sie hat hier zur Beförderung der römisch-katholischen Propaganda bereits manchen wirksamen Beitrag geliefert — auf litterarischem Gebiete u. a. durch fleißige Publikation von Dokumenten zur Märtyrergeschichte des britischen Katholicismus unter den Tudors, wo- 25 von das Londoner Oratorium bereits mehrere Bände (unter dem Titel Records of the English Catholics under the penal laws) herausgegeben hat (vgl. Heimbucher S. 347).

(**Reuchlin †**) **Zöckler.**

Nero. — Litteratur: Schiller, Geschichte des römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero, 1872. Vgl. Comment. philol. in honorem Th. Mommsenii 1877, p. 41 sqq.; 30 Renan, L'Antéchrist, 1873, 4. Band der mit der Vie de Jésus beginnenden Origines du Christianisme; Nissen in Sybels historischer Zeitschrift 1874, S. 337 ff.; Holtzmann, Nero und die Christen, in der gen. Zeitschr. 1874, S. 1 ff.; Aubé, Comptes rend. de l'Academie des Inscriptions 1866, p. 194 sqq. und in der Histoire des persécutions de l'Église 1875, p. 121; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III², 1875; Langen, Geschichte der römi- 35 schen Kirche bis zum Pontifikate Leos I., 1881; Hilgenfeld, Nero der Antichrist, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1869, S. 421 ff.; Hildebrand, Das römische Antichristentum, ebenda 1874, S. 91 ff.; Hilgenfeld, Die neronische Christenverfolgung, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1890, S. 223 ff.; E. Zeller, Das odium generis humani der Christen, Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 1891, S. 357 ff.; C. F. Arnold, Die neronische Christen- 40 verfolgung 1888.

Nero, römischer Kaiser, regierte 54—68 n. Chr., an dessen Namen sich die erste große Christenverfolgung knüpft, welche die Geschichte kennt. Diese den weltbewegenden Kampf zwischen dem antiken Staat und dem neuen Glauben einleitende Verfolgung — zugleich die einzige Thatsache der Regierungsgeschichte Neros, welche für die Geschichte der christ- 45 lichen Kirche unmittelbar in Betracht kommt, — fällt in die schlimmste Epoche des Lebens Neros und steht in unmittelbarem Zusammenhange mit der schrecklichen Katastrophe, welche den Christen der Zeit wie „eines der Gerichte Gottes über die große Babel" erschien (Apk 18, 19—20): mit dem Brande Roms, der in der Nacht vom 18. auf den 19. Juli 64 am Südabhang des Palatin entstand, 6 Tage und 6 Nächte hindurch wütete und — 50 nachträglich auch in den nördlichen Stadtteilen unvermutet nochmals losbrechend — in drei weiteren Tagen zehn von den vierzehn Regionen Roms mehr oder minder vollständig einäscherte. Inwieweit es begründet war, wenn die Volksstimme den Kaiser selbst als Urheber des Brandes bezeichnete und die Schriftsteller der flavisch-trajanischen Zeit diese Anklage wiederholten, läßt sich mit völliger Evidenz nicht mehr erkennen; wie denn selbst 55 Tacitus — mit den Worten: „sequitur clades forte an dolo principis incertum" (Annal. 15, 38) — auf ein entscheidendes Votum in der Frage verzichtet hat. Doch sprechen gegenüber der apologetischen jede Schuld ableugnenden Darstellung des neuesten deutschen Biographen Neros die von Renan, Nissen, Holtzmann und anderen geltend gemachten Gründe entschieden dafür, daß die Bau- und Verschönerungspolitik des Kaisers 60 in frevlerischem Leichtsinn die Katastrophe absichtlich herbeigeführt hat, wenn auch vielleicht

der Brand größere Dimensionen annahm, als man ursprünglich beabsichtigt haben mochte. Thatsache ist nach dem Berichte des Tacitus 15, 44, daß die auf so drastische Weise erfolgte Erfüllung des Herzenswunsches Neros, der sich in seiner Äußerung über die Vollendung der domus aurea: „se quasi hominem tandem habitare coepisse" (Sueton Nero 31) kundgiebt, mit dem Blute der Christen Roms bezahlt ward, und daß die äußere Veranlassung dieses Martyriums der römischen Gemeinde keine andere war, als das Bestreben Neros, den Verdacht der Brandstiftung und die Volkswut von sich auf andere abzuleiten, nachdem sich alle sonstigen Beschwichtigungsmittel, wie Spenden, Prozessionen, Kultusakte und anderes der Art unzureichend erwiesen, die Erbitterung der Menge zu besänftigen und das Gerücht zu ersticken.

Aus welchen Gründen nun aber gerade die Christen zum Opfer auserkoren wurden, darüber lassen sich nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermutungen aussprechen. Abzulehnen als völlig unerwiesen sind jedenfalls die Motive, welche französische Schriftsteller, so besonders Aubé, aus Neros Privatleben herangezogen haben, indem sie dem bekannten judenfreundlichen Einfluß der Kaiserin Poppäa und ihrer Eifersucht gegen Akte, Neros Freigelassene und Geliebte, für deren angebliches Christentum nur ein sehr ungenügendes Zeugnis vorliegt (Johannes Chrysostomos Homil. 46 ad Act. Apost.) eine romanhafte Bedeutung für die Frage beilegen; eine Vermutung, der sich übrigens auch Hausrath nicht zu entziehen vermochte, indem er derselben wenigstens so viel einräumt, daß „es vielleicht jener judenfreundliche Hofstaat gewesen, der auf die Christen deutete". Recht künstlich ist auch die Motivierung Renans, der in dem oben aufgeführten Werke (S. 153) von einer „infernalischen Idee" spricht, welche dem Kaiser gekommen, „die Verächter der Heiligtümer für den Untergang derselben verantwortlich zu machen". Danach wäre der religiöse Gesichtspunkt das Ausschlaggebende gewesen. Die Christen seien als passendes Piaculum erschienen, ihre Hinrichtung sei zu einer öffentlichen Versöhnungsfeier geworden. Dem entspreche auch die Strafe, da nach dem Juristen Paullus: sent. V, 29. 1, wie auf dem Majestätsverbrechen, so auch gerade auf dem sacrilegium bei Leuten niederen Standes (humiliores) der Tod durch Feuer oder Bestien stand. Gegen diese Auffassung spricht aber schon das Verfahren gegen die Beklagten, welches nach allem, was wir darüber wissen, ein rein polizeiliches war. Wenn auch zuzugeben ist, daß die Angaben, wonach der Präfekt der Prätorianer Tigellinus die Untersuchung führte und das Urteil fällte (Schol. Juvenal I, 155), keine absolute Zuverlässigkeit besitzt, so ist doch andererseits Gewicht darauf zu legen, daß von einem besonderen Gerichtshof nirgends die Rede ist, während die Kompetenz des Senates für die auf religiösen Motiven beruhenden Anklagen außer Zweifel steht. Vgl. Schiller a. a. O. S. 433. Daß übrigens im ersten Jahrhundert das Bekenntnis zu Christus an und für sich noch nicht unter den Begriff der religio illicita fiel, geht zur Genüge aus der bekannten Anfrage hervor, welche Plinius d. J. als Prokonsul von Bithynien nach Rom richtete: nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur (ep. X, 96). Daher ist es auch verkehrt, wenn Hilgenfeld das Motiv in dem „Zelotismus des instinktiv seinen Untergang ahnenden römischen Heidentums", in der unbewußten Eifersucht gegen die beneidenswerte Religion der Zukunft sucht. Fragen wir nun, welche Motive sonst es gewesen sein können, durch die gerade die Christen in die Untersuchung verwickelt wurden, so hat die kombinierende Kritik wohl nicht mit Unrecht vor allem auf den tiefgehenden Haß des Volkes zunächst gegen die Juden (Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, III [5], 581), dann gegen die Orientalen überhaupt hingewiesen, eine Antipathie, bei der es sehr nahe lag, den verhängnisvollen Umstand, daß der Brand am Zirkus Maximus gerade bei den teilweise orientalischen Handelsleuten gehörigen Buden ausbrach, zu Ungunsten dieses Bevölkerungselementes auszubeuten. Daß dabei auch der christliche Bestandteil desselben in Mitleidenschaft gezogen werden mußte, begreift sich leicht daraus, daß die römische Gemeinde allem Anscheine nach überwiegend eine judenchristliche war, jedenfalls aber die Trennung von dem Judentume äußerlich noch viel zu wenig hervortrat, als daß das Christentum für das heidnische Bewußtsein etwas anderes, denn eine bloße Sekte des letzteren gewesen wäre. Wie auf der einen Seite der durch die Gährung in Judäa und durch falsche Propheten und trügerische messianische Erscheinungen lebhaft gesteigerte Zelotismus des Judentums sich in unvorsichtigen Äußerungen Luft machen mochte, die solche Heimsuchungen des Heidentums durch Jahve verkündeten und in der Einäscherung der Welthauptstadt eine solche begrüßten, so mochte man sich dergleichen Wünsche und Erwartungen eines baldigen Gerichtes über die Heidenwelt im Kreise der [illegible] Weltendes gewärtigen Anhänger des kommenden Christus potenziert denken; und daß [illegible]

geschah, liegt unzweideutig in dem Vorwurf eines „allgemeinen Hasses gegen das Menschengeschlecht" angedeutet, den nach Tacitus (a. a. O.) die öffentliche Meinung speziell den Christen machte. Denn man wird schwerlich mit Zeller annehmen wollen, daß in diesem Falle das „Odium humani generis" nicht mehr zu bedeuten hatte, als etwa bei Cicero, 5 der das griechische „μισανθρωπία" in dieser Weise übersetzt hat. Minucius Felix (Oktav. 11, 1) erwähnt ausdrücklich als ein Motiv der Abneigung gegen die Christen ihre Erwartung des baldigen Weltuntergangs durch Feuer; und in der Apokalypse (18, 9 ff.) wird der Brand Roms, „des Babylons aller Laster, dessen Sünden zum Himmel steigen", direkt als Vorbote und Sinnbild des göttlichen Strafgerichts über die Heidenwelt dar-10 gestellt. Bei dieser Stellung des Christentums lag für das Volksbewußtsein der Zeit der Gedanke gewiß außerordentlich nahe, daß die verhaßte Sekte vielleicht selbst das übrige dazu gethan, die Vorhersagungen von hereinbrechenden Strafgerichten, insbesonders vom Feuer, das vom Himmel fallen und die Heiden vertilgen wird, in Wirklichkeit umzusetzen. Wurden doch später auch die Juden in Antiochia aus ähnlichen Motiven mordbrennerischer 15 Absichten beschuldigt (Josephus, Bell. Jud. VII, 3, 2–4). Daß die Anklage damals ausschließlich die Christen traf, lag wohl nicht an einer Denunziation von seiten der Juden, die das Verderben dadurch von sich auf jene abgewälzt hätten, wie Schiller, Renan, Hausrath, Langen anzunehmen geneigt sind, sondern daran, daß man bei der Größe der jüdischen Gemeinde Roms und der ohnehin aufs höchste gesteigerten Erbitterung Judäas 20 von einer allgemeinen Verfolgung der gesamten Judenschaft absah und sich an die Fraktion hielt, welche als die fanatischste erschien, der die Volksstimme ohnehin die schmählichsten Laster zutraute, und die selbst ein Tacitus als einen scheußlichen Auswurf orientalischer Versunkenheit ansah (Ann. 15, 44 — quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat). Wird doch schon bei den früheren Unruhen unter der Judenschaft Roms 25 und der Ausweisung derselben unter Kaiser Claudius gerade dem christlichen Elemente eine gehässige Rolle zugeschrieben (Sueton, Claudius 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit). Den Verlauf der Untersuchung charakterisiert Tacitus mit den Worten: Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio generis 30 humani convicti sunt. Ganz aufgeklärt ist das Dunkel, das auf dieser berühmten Stelle ruht, noch nicht. Daß fatebantur, auf dessen Deutung alles ankommt, nicht im Sinne der neueren Herausgeber Nipperdey und Dräger von dem öffentlichen Bekenntnis zum Christenglauben verstanden werden kann, sondern nur in der gewöhnlichen Bedeutung, „sich eines Verbrechens schuldig bekennen", hat Schiller (S. 435) aus dem Sprachgebrauch 35 des Tacitus und aus inneren Gründen wohl zu erweisen versucht, aber keineswegs zur Genüge festgestellt, wie denn auch seine weitere Erklärung die Schwierigkeit nicht völlig beseitigt. Wahrscheinlich will Tacitus sagen, daß zunächst einzelne als Christen sich bekennende Individuen verhaftet und daß auf deren Aussagen hin, — inwieweit dieselben freiwillig oder durch Folter erzwungen waren, wird nicht gesagt, — die Christen in Masse 40 eingezogen und verurteilt wurden, wobei die Behörde nicht einmal die Beweiserbringung für die Brandstiftung überall für nötig hielt, sondern die Zugehörigkeit zu der Sekte, aus der man eine Anzahl für schuldig befunden, und deren feindseliger Stimmung gegen die übrige Menschheit man das Schlimmste zutraute, für ausreichend erachtete, die Schuldfrage zu bejahen.

45 Die Hinrichtung gestaltete sich zu einem vom Kaiser dem römischen Pöbel gegebenen Feste. In den Gärten Neros auf dem heutigen St. Petersplatze starben die Unglücklichen den Tod am Kreuze oder in Tierfelle eingenäht und von Hunden zerfleischt, andere bei einbrechender Dunkelheit als Pechfackel brennend. So erzählt Tacitus mit den Worten: et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum in-50 terirent aut crucibus affixi aut flammati atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. Es heißt daher zuviel in die Stelle hineinlesen, wenn Hausrath (S. 110) meint, daß „auch andere Unbill den Verurteilten zugefügt worden" sei, von der Tacitus „epigrammatisch" berichte: „pereuntibus additit ludibria", und daß diese ludibria mythologische Scenen im Stile der Pantomimen gewesen seien, wie 55 sie nach Sueton (Nero c. 12) unter Nero aufgeführt wurden und unter welchen selbst Pasiphae mit dem Stier nicht ausgeschlossen war. Für diese Annahme, für die Tacitus mit Unrecht in Anspruch genommen wird, könnte höchstens die Notiz einer christlichen Quelle: Clem. ad Cor. I, 6 angeführt werden, welche das Martyrium christlicher Frauen feiert, die „als Dirken und Danaiden" eingeführt worden seien. Da sich diese Angabe 60 unmittelbar an den Hinweis aufs Ende des Paulus (I, 5) anreiht, dessen letzte Lebens-

spuren unmittelbar auf den Schauplatz und in die Zeit der neronischen Katastrophe führen, und der allem Anscheine nach ebenfalls derselben zum Opfer fiel, so mag man immerhin mit Holtzmann (a. a. O. S. 12) an die neronische Verfolgung und jene scheußliche Erfindsamkeit denken, welche die Tortur als Illustration zur Mythologie auf die Bühne brachte und Hinrichtungen zu einem Gegenstand des Gelächters und Applaudierens machte. Gewagt bleibt aber bei diesem einzigen so unsicheren Anhaltspunkt die Annahme immerhin; jedenfalls genügt sie nicht entfernt zu Schilderungen, wie sie Renan im Geschmack moderner französischer Malerei von den Hinrichtungsscenen entworfen hat.

Nach Tacitus erschien Nero selbst zu dem bei genannter Gelegenheit gegebenen Zirkusspiele im Kostüme eines Wagenlenkers, wobei er sogar den Wagen verließ und sich unter das Volk mischte. Daß übrigens die beabsichtigte Wirkung nicht vollständig erreicht wurde, giebt selbst Tacitus zu. Obwohl er an der Schuld der Christen nicht zweifelt und sie der äußersten Strafen für würdig erklärt, unterläßt er es nicht hinzuzusetzen, daß sich im Publikum das Mitleid regte „in dem Gedanken, daß sie nicht dem gemeinen Besten, sondern der Grausamkeit eines Einzelnen geopfert wurden". Diese Bemerkung mit dem Biographen Neros (S. 437) einfach abzulehnen als Ausdruck der persönlichen Gehässigkeit des Historikers, „der nur den Zweck habe, Nero zu belasten", dürfte wohl kaum gerechtfertigt erscheinen. Dagegen stimmen wir mit Schiller um so entschiedener in einem andern Punkte überein, daß nämlich die Verfolgung der Christen nicht auf Italien und die Provinzen ausgedehnt wurde, sondern auf die Stadt beschränkt blieb, an der sie gefrevelt haben sollten. Gegen Tacitus und Sueton, aus denen dies klar hervorgeht, können die späteren gegenteiligen Angaben von Orosius 7, 7 und Sulpicius Severus 2, 28 nicht in Betracht kommen. Ihnen fließen die christenfeindlichen Aktionen Neros, Domitians und der späteren Kaiser durchaus in Eines zusammen; und daß auch die Angabe der Apokalypse (12, 13) über die Hinrichtung des Antipas zu Pergamos nichts für eine allgemeine Verfolgung beweist, — ganz abgesehen von anderen teils völlig allgemein gehaltenen, teils direkt auf die römische Katastrophe zu beziehenden Stellen der Apokalypse, — das wird gegen Hausraths (S. 112) und Renans (S. 183) gegenteilige Ansicht auch von Holtzmann (a. a. O. S. 16) mit Recht im Sinne Schillers eingeräumt. — Vgl. über den Charakter der neronischen Verfolgung als einer lokal beschränkten Katastrophe: Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter, II, 14; Hilgenfeld, Apostolische Väter S. 160; Lipsius, Clementis epistola p. 141; Über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens S. 18. — Eine Verallgemeinerung der Verfolgung hätte nur dann einen Sinn gehabt, wenn die Religion das Motiv derselben gewesen wäre, in welchem Falle Nero sicherlich wie seine Vorgänger in ähnlichen Fällen einen Senatsbeschluß provoziert hätte.

Erscheint aber auch der Schauplatz der Verfolgung als ein lokaler, so war doch die Wirkung des Ereignisses eine um so gewaltigere und allgemeinere. In dem Brande der Welthauptstadt und der blutig inaugurierten Reaktion des heidnischen Staates gegen die Christengemeinde schien sich der aufs höchste gespannten messianischen Erwartung das nahende Weltende unverkennbar anzukündigen, zumal die nächsten Jahre weitere bedeutungsvolle Ereignisse brachten: den jüdischen Krieg, in dem sich das Geschick des Volkes, das seinen Messias verworfen, zu erfüllen begann, Neros Sturz und Tod und den blutigen Bürgerzwist um den Thron der Cäsaren. Aus den Stimmungen und Erwartungen, die sich an diese Thatsache anknüpften und die sich am lebhaftesten in dem Klaggesang der Apokalypse (18) reflektieren, begreift es sich, daß Neros dämonische Gestalt, die im Mittelpunkt der Ereignisse steht, unmittelbar in den eschatologischen Vorstellungskreis der Zeit verflochten ward. Den Mördern entronnen oder nach anderer Version vom Tode erweckt, sollte er wiederkommen als der Antichrist, der den letzten großen Vertilgungskampf gegen die Bekenner Christi führen, dann aber von dem zum Gericht erscheinenden Messias siegreich überwunden werden wird.

Zwar hat man neuerdings gemeint, zwischen der Verfolgung und der Erwartung der Wiederkunft Neros bestehe kein Zusammenhang. Dieselbe sei vielmehr in der heidnischen Bevölkerung entstanden und von da in die jüdischen Sibyllinen übergegangen. In den eigentlich christlichen Kreisen habe sie erst spät Eingang gefunden und zwar erst dann, nachdem sie vorher von häretisch und separatistisch gesinnten christlichen Zirkeln verwertet und umgebildet worden sei. — Allein diese Ansicht ist von Hilgenfeld zur Genüge zurückgewiesen worden. Das von dem Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu trunkene Babylon (Rom) der Apokalypse (17, 6; 18, 24) redet doch eine zu deutliche Sprache!

Robert Pöhlmann.

Nerses s. d. A. Armenien, und zwar für Nerses Clajensis Bd II S. 73,19; Nerses d. Gr. S. 76,39; Nerses Lambron S. 73,36.

Nerva, Kaiser 96—98. — Vgl. C. Peter, Geschichte Roms unter den Kaisern, Halle 1871, III, 507 ff.; Overbeck, Studien S. 100 ff.; Aubé, Histoire des persécutions de l'église, Paris 1875, I, 195 ff; Görres, Christenverfolgungen in Kraus Realencyklopädie der christlichen Altertümer S. 225; K. Wieseler, Die Christenverfolgungen der Cäsaren, Gütersloh 1878, S. 12 ff.; K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche I. 1890, S. 16 f.

M. Coccejus Nerva wurde sofort nach der Ermordung Domitians (am 18. September 96) zum Kaiser ausgerufen und als solcher allseitig anerkannt. Ohne Zweifel hatte die Verschwörung, der Domitian zum Opfer fiel, Mitwisser und Leiter in den höheren Ständen, und diese hatten sich mit Nerva, der sich selbst durch Domitian bedroht glaubte, über die Annahme des Thrones verständigt.

Seine kurze Regierung (er starb am 27. Januar 98) besteht fast ausschließlich in einer Reihe von Handlungen der Versöhnung und Milde. Nach Hegesipps Angabe (Euseb. H. E. III, 19. 20) sowie nach Tertullian (Apolog. 5) hatte Domitian selbst bereits die Verfolgung aufgegeben und die Verbannten zurückgerufen, nach Dio Cass. (68, 1) that dieses erst Nerva. Beide Nachrichten sind wohl vereinbar, denn jedenfalls erfolgte die Zurückberufung erst ganz gegen Ende der Regierung Domitians und die Verbannten kehrten thatsächlich erst unter Nerva zurück; dieser ersetzte auch die Vermögensverluste und suchte das Unrecht seines Vorgängers wieder gut zu machen. Er steuerte dem Unfug der Delatoren, ließ keine Anklagen wegen *ἀθεότης* und *ἰουδαϊκὰ ἔθη* mehr zu und machte auch den fiskalischen Bedrückungen der Juden, unter denen auch die Christen gelitten hatten, ohne übrigens den jüdischen Leibzoll abzuschaffen, ein Ende (Dio Cass. 68, 1 Eus. H. E. III, 20 — vgl. die Münze vom Jahre 96 „Imp. Nerva Caesar Augustus P. M. Tr. P. Cos. II Fisci Judaici calumnia sublata" und dazu Eckhel Doctr. Numm. VI, 101). Die Humanität des Kaisers zeigt sich auch darin, daß er den Grund legte zu der Anstalt für die Versorgung armer Kinder, die, von Trajan fortgebildet, von großer Bedeutung wurde.

Zu weit würde man übrigens gehen, wenn man die Lage der Christen unter Nerva als Zustand völligen Friedens oder gar der Anerkennung seitens des römischen Staates betrachten wollte. Die dahin gehende Angabe des Lactanz (de mort. pers. 3, 4: „Rescissis igitur actis tyranni, non modo in statum pristinum ecclesia restituta est, sed etiam multo clarius et floridius nituit") beruht auf einer falschen Beurteilung der damaligen Zeit. Im Gegenteil, die rechtliche Stellung der Christen blieb dieselbe. Wie Nervas Regierung den Übergang bildet zu einer neuen Periode der römischen Geschichte, die mit dem von ihm adoptierten Trajan beginnt, so bezeichnet sie auch einen Wendepunkt in der Geschichte der Verfolgungen. Die aus bloßer tyrannischer Laune unternommenen mehr zufälligen Verfolgungen, wie die Neros und Domitians, sind zu Ende, und es beginnt mit Trajan die Verfolgung auf Grund und zunächst auch in den Schranken der bestehenden Gesetze. **G. Uhlhorn†.**

Nestor und der älteste russische Annalist um 1100. — Litteratur: A. L. Schlözer, Russische Annalen in ihrer slavischen Grundsprache, Göttingen 1802—1809, 5 Bde; Ph. Strahl, Beiträge zur russ. Kirchengeschichte, Halle 1827; J. J. Sreznevskij, Die Erzählungen v. d. hl. Boris u. Gleb (russ.), St. Petersburg 1860; Monumenta Poloniae historica, herausgeg. von Bielovski, Lemberg 1864; Makarij, Gesch. der russ. Kirche[3] (Abdruck der 2. A., russ.), St. Petersburg 1889, I, 249 ff. II, 133. 324 ff.; E. Golubinskij, Gesch. der russ. Kirche (russ.), Moskau 1880, I, 1, 194 ff. 207 ff. 615 ff. (2. A. 1901, I, 1, 224 ff. 238 ff. 742 ff.); Levitskij, Die Quellen für die Taufe Wladimirs (russ.), St. Petersburg 1890; Schachmatov, Das Paterikon und die Annalen des Kiewer Höhlenklosters, St. Petersburg 1897; mehrfache Untersuchungen über die Chronologie der Annalen und über ihre älteste Redaktion im Jahrgang 1897 des Journals des Ministeriums der Volksaufklärung; und Die Sammlung der anfänglichen Kiewer Annalen und ihre Quellen (Arbeiten der ethnograph. Abteil. XIV); Zur Frage nach der Herkunft des Chronographen, Abteil. der russ. Spr., Bd 66, 1899 (alles russ.); V. J. Sreznevskij (russ.) in Memoiren (Zapiski) der St. Petersb. Akad. der Wiss., Bd 72 (1893) und in Memoiren der hist.-philol. Abt., Bd 1 (1897); Abramowitsch, Zur Frage nach den Quellen des Lebens des Theodos. Petschersskij von Nestor (Nachr. der Abteil. der russ. Sprache und Litt. der Akad. d. Wiss., russ., 1898, I, 243). Einiges habe ich aus Berlin erhalten, anderes blieb mir unzugänglich.

In dem Mönch des Höhlenklosters bei Kiew Nestor pflegte man lange den ältesten Annalisten und Vater der russischen Geschichtschreibung zu erblicken; jedoch mit Unrecht.

Der erste russische historische Schriftsteller ist vielmehr der Mönch desselben Höhlenklosters Jakob, dessen Erzählungen zuerst der spätere Moskauer Metropolit Makarij 1849 veröffentlicht hat. Vermutlich ist dieser Mönch Jakob identisch mit dem Presbyter dieses Namens, der wahrscheinlich aus dem perejaslavschen Kloster des Boris und Gleb in das Höhlenkloster gekommen war, und den der Abt Theodosius bei seinem Tod 1074 zu seinem Nachfolger vorschlug. Ebenso ist es wohl derselbe Mönch Jakob, auf dessen Fragen der Metropolit Johann II. seine Antworten: „Kurze Kirchenregel" (Makarij, Gesch. d. russ. Kirche[3] II, 352 ff.) geschrieben. Jener Jakob hat nach seinem eigenen Zeugnis wenige Jahre nach der Ermordung des Boris und Gleb seine Schilderung ihres Endes verfaßt; jedenfalls noch vor 1072, denn sonst hätte er der Kirche Erwähnung gethan, die 1072 in Wyschgorod zu ihrer Ehre erbaut wurde. Jene „Erzählung des Martyriums und Lobrede auf die ermordeten heiligen Märtyrer Boris und Gleb" berichtet über diese Ermordung und den Kampf zwischen Svjatopolk und Jaroslav bis zum Sieg des letzteren und der Überführung der Leiche des Gleb zu der des Boris nach Wyschgorod. Die andere gleichzeitig geplante, aber etwas später verfaßte Schrift Jakobs ist dessen „Gedächtnis und Lobrede auf den russischen Fürsten Wolodimer, wie Wolodimer getauft wurde und seine Kinder taufte und das ganze russische Land von einem Ende zum andern, und wie getauft wurde Wolodimers Großmutter Olga vor Wolodimer" (Makarij, ebd. I, 249 ff.; Golub. I, 207 ff. [238 ff.]).

Etwas jünger als Jakob ist Nestor. Nach seinen eigenen Angaben ist er bald nach dem Tode des Theodosius ins Höhlenkloster gekommen und sehr bald darauf zum Diakon oder Archidiakon geweiht worden. Seine „Lektüre vom Leben und Umkommen der seligen Märtyrer Boris und Gleb" will ein wirkliches Heiligenleben bieten. In möglichster Nachahmung seiner griechischen Vorbilder hat er es unter Verwischung des Historischen auf erbauliche und künstlerische Darstellung abgesehen. Auch in seinem „Leben des Abtes Theodosius" (über diesen vgl. Kostomarow, Ruff. Gesch. in Biographien, übers. v. Henkel, Gießen 1891, S. 18 ff.) herrscht die Schablone des Heiligenlebens (Abramowitsch weist hin auf Anlehnung an das Leben des Sabbas von Cyrill v. Scythopolis), aber bei den reichen Daten, die ihm hier zu Gebote standen, tritt das rhetorische Element mehr zurück. Im ganzen ist doch ein maßvoller Gebrauch von künstlicher Rhetorik anzuerkennen. (Die „Übertragung der Gebeine des Theodosius", herausgegeben 1890 von Leonid, ist nicht von Nestor, sondern ein Auszug aus den Annalen.)

Mit dem Namen des Nestor sind schon sehr früh, nämlich schon im Paterikon des Kiewer Höhlenklosters um die Mitte des 13. Jahrhunderts, die ältesten russischen Annalen verbunden worden. Dennoch ist die Identität Nestors mit dem ältesten russischen Annalisten ausgeschlossen, denn der letztere bezeugt selbst ebenso bestimmt von sich, daß er noch bei Lebzeiten des Theodosius Mönch seines Klosters geworden, wie Nestor von sich das Gegenteil aussagt. Siebzehn Jahr alt, bald nach 1065, trat der Annalist, wie es scheint ein geborener Kiewer, in das Höhlenkloster ein; 1091 zeigt ihn die Betrauung mit der Aufgabe, die Gebeine des Theodosius heimlich auszugraben, als den besonderen Vertrauten seines Abtes. Er ist wohl sicher der Silvester, Abt des Klosters des hl. Michael, der 1116 selbst von sich sagt, daß er die Annalen geschrieben habe. Denn, daß dieser 1116 nur eine Abschrift der Annalen angefertigt habe, ist schon dadurch so gut wie ausgeschlossen, daß diese ältesten Annalen Vorgänge bis 1111 berücksichtigen (Golubinskij S. 646 f. [780 f.]). Besonders an Johannes Malala und Georgios Hamartolos hat der Annalist sich angelehnt, aber sich an der einfacheren Form der Annalen genügen lassen.

Bonwetsch.

Nestorianer, die, als Kirchenpartei. — Litteratur: Die Hauptquelle für innere und äußere Geschichte des Nestorianismus ist noch immer der umfangreiche 4. Band von Jos. Sim. Assemanis (as-Sam'ânî) Bibliotheca Orientalis; enthält auf 962 Seiten Fol. eine Dissertatio de Syris Nestorianis, Romae 1728, vom Verf. als tomi tertii pars secunda bezeichnet und so von uns fortan citiert; dazu tom. III, p. I. mit unschätzbaren Auszügen aus Werken nestorianischer Schriftstellerei. Zu beachten ist nur, daß der Verfasser, ein gelehrter Maronit, eifriger römischer Katholik ist und im Vatikan und für den Vatikan schreibt. Ferner Le Quien, Oriens christianus tom. II, 1740. Jetzt sind mehrere von Assemani handschriftlich benutzte und exzerpierte Quellenwerke vollständig ediert, so das wichtige syrische Chronicon ecclesiasticum des Gregorius Barhebraeus, edd. Abbeloos et Lamy, Parisiis et Lovanii 1872–77, 3 voll., mit latein. Uebersetzung. Bd III handelt speziell von den Primates Orientis oder Bischöfen von Seleucia, und von den Catholici Nestorianorum bis auf den 56. Katholikos [illegible]. Die Herausgeber führen die Reihen bis auf die neuere Zeit, ins 19. Jahrh., fort und führen auch die chaldäischen Patriarchen vor. Sodann liegen [illegible] die anderen Werke über

die Geschichte der nestorianischen Patriarchen von Mâri ibn Sulaimân, 'Amr ibn Mattâ und Sliba: Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria, e codd. Vatic. ed. Henricus Gismondi S.J.; pars prior, Maris textus arabicus, Romae 1899, dazu die versio latina in dems. Jahre; pars altera. Amri et Slibae textus Romae 1896, versio latina 1897. Ferner kommt jetzt in Betracht das große Chronikwerk des jakobitischen Patriarchen Michael (des Aelteren) Syrus von Antiochien (1166—1199), hrsgeg. von J. B. Chabot, Paris 1899 ff. (Chronique de Michel le Syrien etc. t. I 1899, t. II 1901, hierher gehörig von Buch 8 und 9 an). Interessante Skizzen über Lehren und Gebräuche (Feste u. s. w.) der Nest. geben die muhammed. Schriftsteller Sahrastânî (ed. Cureton. Lond. 1842, S. 175 ff. dazu die Uebers. von Haarbrücker) und alBîrûnî (Chronologie ed. Sachau 1878, S. 309 ff., englische Uebersetzung 1879 S. 306 ff.). Sehr viel Licht über die Geschichte des Christentums und der nestorianischen Propaganda in China und Persien und die Geschichte der mongolischen Herrscher im 13. Jahrh. verbreitet die Publikation: Hist. de Mar Jab-Alaha, patriarche, et de Raban Sauma, édite par Paul Bedjan (selbst ein chaldäischer Geistlicher, dem wir seit 1884 sehr viele wichtige syrische Textpublikationen verdanken, wie die 7 Bände der Acta martyrum et sanctorum), Paris, 2. ed. 1895. Jab-allâhâ hatte 36 Jahre lang den Patriarchenstuhl inne und starb 15. Nov. 1317.

Speziell der Geschichte der orientalischen Kirchen gewidmet und viel interessantes Detailmaterial bietend sind die neueren Zeitschriften: „Der christliche Orient"; Oriens Christianus. Römische Halbjahrshefte . . . hrsgeg. von Anton Baumstark, Rom 1901 ff.; Bessarione (in Italien, seit 1. März 1896) und Revue de l'Orient chrétien, mit Recueil trimestriel (seit 1898) in Frankreich, die beiden letzteren mit der Tendenz, die oriental. Kirchen mit der römischen zu vereinigen, von welcher Art auch Nilles, Calendarium ecclesiae utriusque (2. Aufl. Innsbruck 1896 ff.) ist.

Ueber die **nestorianischen Schriftsteller**, von denen eine Liste mit Bücherkatalog schon Ebedjesus bei Ass. BO. III, I S. 1—362 giebt, findet man nähere Auskunft in den Werken über syrische Litteraturgeschichte von William Wright, A short history of Syriac literature, London 1894 (s. besonders S. 166 ff.), und von Rubens Duval (Anciennes littératures chrétiennes II, la litt. syriaque), Paris 1899, 2. Aufl. 1900; ein neues deutsches Werk über denselben Gegenstand ist von Karl Brockelmann zu erwarten. Ferner gehören hierher und bieten größere oder kleinere Auszüge aus den einzelnen Schriftstellern die **syrischen Handschriftenkataloge**, von den Werken der Assemani abgesehen, namentlich der Katalog des British Museum von W. Wright (3 voll. London 1870—72), der der Bodleiana in Oxford von R. Payne Smith (Oxon. 1864) und der der Kgl. Bibliothek zu Berlin von Ed. Sachau (Verz. der syrischen Handschriften, Bd 1, 2, Berlin 1899; hier die nestorianischen Hdschrr., syrische wie arabische, in Bd 1 S. 122 ff.; Biblisches, Liturgisches, wie Messen, Gebete, Gesänge, Rituale; Poesie; Prosa, wie Heiligenlegenden, Bibelkommentare, Dogmatik, Recht, Philosophie, Grammatik, Lexikographie).

Wichtig für die Kenntnis des inneren Lebens der nestorianischen Kirche, Verfassung, kanonisches und bürgerliches Recht sind die Sammlungen der **Synodalakten**. Eine solche von dem nestor. Metropoliten 'Abdhîsô (gew. Ebedjesus genannt, gest. 1318) Bar Bĕrîchâ von Nisibis ist schon herausgegeben von Mai in Scriptt. vet. nova collectio Bd X 1838. Dazu kommt jetzt neuerdings die Publikation von Oskar Braun, Das Buch der Synhados. Nach einer Hdschr. des Museo Borgiano übersetzt und erläutert, Stuttg. und Wien 1900. Ferner Bruns und Sachau, Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem 5. Jahrhundert, Leipzig 1880; J. Guidi, Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V., VI. u. VII. Jahrh. in ZdmG Bd 43, 1889 S. 388—414. Synodicon Orientale ou Recueil de synodes Nestoriens publ. trad. etc. par J.-B. Chabot in Not. et Extraits tom. 37. 1902, 695 SS. 4°.

Zur Geschichte der Verbreitung des Nestorianismus nach Mittel- und Hinterasien ist ein neuester schätzenswerter Beitrag die Schrift von W. Barthold, zur Geschichte des Christentums in Mittel-Asien bis zur mongolischen Eroberung. Deutsche Bearbeitung nach dem russischen Original von Dr. Rudolf Stübe, Tübingen und Leipzig 1901; s. bes. S. 22 ff.; vgl. auch de Guignes, Gesch. der Hunnen und Türken Bd I u. Bd IV.

Sonstige Litteratur: Doucin, Hist. du Nestorianisme, 1689; Smith und Dwight, Researches in Armenia, Boston 1833; Rich, Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Niniveh, London 1836, 2 voll.; Ainsworth, Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamie, Chaldaea and Armenia, London 1842, 2 voll.; Just. Perkins, A residence of eight years in Persia among the Nestorian Christians, New-York 1843; Grant, The Nestorians or The lost Tribes, London 1843, deutsch von Preiswerk, Basel 1843 (mit unhaltbaren Kombinationen nach der Theorie von der Identität der Nest. mit den Zehn Stämmen); A. H. Layard, Niniveh and its remains. London, 6. Aufl. 1854, deutsch von N. N. W. Meißner, Leipzig 1850: N. und seine Ueberreste. Nebst e. Berichte über einen Besuch bei den chaldäischen Christen in Kurdistan (über sie S. 129 ff.); George Percy Badger, The Nestorians and their Rituals, London 1852, 2 voll., noch jetzt in Sachen des Kultus der heutigen Nest. das Hauptwerk; Martin, La Chaldée. Esquisse historique, Rome 1867. — Georgius Ebedjesu Khajjath (in Rom erzogener und daher im römischen Interesse schreibender chaldäischer Erzbischof von Amadia), Syri orientales seu Chaldaei Nestoriani et Roma-

norum pontificum primatus, Rom. 1870. — Ed. Sachau, Reise in Syrien u. Mesopotamien, Leipzig 1883 (bes. S. 358 ff.); Chevernat, Du Caucase au Golf Persique, à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mesopotamie, Washington 1892; Rassam, Assur and the land of Nimrod, New-York 1897; W. Köhler, Die kathol. Kirchen des Morgenlandes. Beiträge zum Verfassungsrecht der sogenannten uniert orientalischen Kirchen, Darmstadt 1898. Aus älterer Zeit sind noch jetzt beachtenswert: Bruns, Neues Repertorium für theol. Litteratur und kirchliche Statistik Bd 1, 2, 3, 5, 6 und namentlich C. Ritter, Erdkunde, Bd 2, 7, 9–11 an vielen Stellen. — Ueber die gelehrten Studien der heutigen Chaldäer und Nestorianer, namentlich auf dem Gebiete der syrischen Sprachkunde und deren neuere und heutige Vertreter, wie Khajjât, Audo, Samuel Giâmil, Rev. Paul Bedjan handelt der Aufsatz von Rev. Gabriel Oussani, John Hopkins University, Baltimore, Md., im Journal of the American Oriental Society vol. XXII, first half, 1901, wiederabgedruckt in den John Hopkins Semitic Papers 1902, S. 73–90 („The modern Chaldeans and Nestorians, and the Study of Syriac among them").

Endlich ist für die Geschichte der Beziehungen Roms zu den Nestorianern jetzt hinzuweisen auf die Urkundensammlung von Samuel Giamil, Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam etc. (auch mit syrischem Titel) Roma, E. Loescher et Co. 1902. XLVIII, 648 S., gr. 8. Dazu vgl. Brockelmann im Archiv für Religionswissenschaft Bd 6 S. 198 ff. und Chabot in der Revue critique 1902. Nouv. Série, Bd 54 S. 441 ff.

Vgl. auch den Artikel „Nestorianer" von v. Funk in KL, 2. Aufl., Bd IX 1895 S. 166 bis 180 u. den Art. Nestorians in der Encycl. Britann., 9. Aufl., vol. XVII p. 355–358.

In den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts hatte sich die ostsyrische Kirche für die Lehre des Nestorius entschieden. Von da an bildete sich der Nestorianismus zu einer mächtigen Kirchenpartei aus, die, infolge des gänzlichen Abbruchs des Verkehrs mit der monophysitischen und der katholischen Kirche Westsyriens für sich abgeschlossen, in Lehre und Praxis selbstständig sich weiter entwickelte und in großartiger Entfaltung der Missionsthätigkeit über Persien und Indien nach Osten bis weit nach China hinein Verbreitung gewann. Verdrängt aus dem Occidente haben die Nestorianer im Oriente bis an die Grenzen der damals bekannten alten Welt ihren Einfluß geltend gemacht und sich noch lange auch unter den Stürmen der verschiedenen islamitischen Eroberungen behauptet. Reste bestehen noch heute. — Zunächst hat sich der Nestorianismus aus den östlichen Grenzmarken des römischen Reiches über Persien verbreitet. Den ersten Anstoß dazu gab der berühmte Brief des gelehrten Presbyters Ibas von Edessa (s. d. A. Bd VIII S. 612) an den Bischof Mârî (Mares) von Hardaschêr in Persien; s. die Analyse der vier Artikel dieses Sendschreibens bei Assemani, Bibliotheca orientalis, tom. III, p. II (de Syris Nestorianis), p. LXX sqq. Ibas, später für seine Person gleich dem Theodoret auf dem Konzil von Chalcedon freigesprochen und seit 435 n. Chr. Nachfolger des Rabulas auf dem edessenischen Bischofssitze, schrieb diesen Brief kurz nach der Vereinigung des Patriarchen Johannes von Antiochien mit Cyrill von Alexandrien und legte darin den Streit auseinander mit sichtbarer Abneigung gegen Cyrill und Vorliebe für Nestorius, doch ohne diesen zu schonen; zum Schlusse drückt er seine Freude darüber aus, daß der Friede zwischen Cyrill und den Orientalen wieder hergestellt sei. Dieser Brief sowie die Übersetzungen der Schriften des Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsueste in die persische Kirchensprache, das Syrische, verbreiteten die Lehre des Nestorius im ganzen persischen Reiche. Dazu kamen noch die von dem (anfangs nestorianisch gesinnten) Rabulas von Edessa vertriebenen Lehrer der edessenischen hohen Schule, die sich in Nisibis niederließen; der hervorragendste war Barsumas (syr. Bar-saumâ), welcher als Bischof oder Metropolit von Nisibis (435–489) einen wahrscheinlich von den Gegnern, den Katholiken und den Monophysiten, übertriebenen Eifer in der Ausrottung der cyrillischen Partei entfaltete, wobei er die politische Abneigung des persischen Hofes (des Königs Perozes, pers. Pêrôz, arabisiert Fîrûz) gegen die Römer für seine Zwecke geschickt zu benutzen verstand. Ihm schloß sich Narses „der Aussätzige" an, ebenfalls aus Edessa vertrieben, welcher die aufgelöste Schule in Nisibis auf persischem Gebiete neu gründete, und mehrere andere, welche in Persien Bistümer erhielten.

Nach Persien war das Christentum schon sehr frühe, vielleicht schon in der nachapostolischen Zeit, gedrungen, aber die Nachrichten über diese ersten Zeiten sind wie die gleichzeitige Geschichte des parthischen Reiches überhaupt, in tiefes Dunkel gehüllt. Während der Herrschaft der parthischen Arsaciden, welche in Religionssachen ganz tolerant gewesen zu sein scheinen, hatten sich die Christen wahrscheinlich ungestörter Ruhe zu erfreuen, und nur eine kurze Verfolgung derselben wird von Barhebraeus und anderen (s. Assemani B. Or. III, II, p. XXXIX) erwähnt, aber Trajan verfolgte die Christen, soweit er

auf seinem Zuge in das parthische Reich eindrang, von Edessa anhebend. Eine starke Verbreitung des Christentums bis in die Ostprovinzen des persischen Reiches setzt sicher der jedenfalls noch in das 3. Jahrhundert gehörige pseudobardesanische Dialog „über die Gesetze der Länder“ voraus; vgl. auch **Euseb. Praep. evang. VI, 10, 46** und **Vita Constantini II, 53** (geflüchtete Christen in der diokletianischen Verfolgung von den „Barbaren“ d. i. Persern aufgenommen und bei freier Religionsübung belassen). Gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts ist, wie aus Afraates und den alten Märtyrerakten (ed. Bedjan) hervorgeht, das Christentum in den Tigrisländern weit verbreitet und organisiert. Diese bildeten aber noch keine geschlossene Kirche unter einem Katholikos mit Bischöfen und sonstigem Klerus; s. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, S. 442 ff. bes. S. 444 Anm. 3 (von Nöldeke). Der Bischof der Haupt- und Residenzstadt, der Doppelstadt Seleucia-Ktesiphon, deren Patriarchat von dem vielleicht historischen, am Tigris missionierenden **Mâr Mârî** (s. Raabe, Die Geschichte des Dominus Mari 1893; Westphal, Untersuchungen über die Patriarchenchroniken 1901, S. 30 ff.) gestiftet sein soll, den die Legende wie einen der 12 Apostel ansieht und zum Stifter des Christentums im ganzen entfernteren Orient macht, erhob sich allmählich zum Oberhaupte der Christen dieses Reiches und des christlichen Orientes weithin, obwohl ihm dies lange Zeit von dem Bischofe von Persien streitig gemacht wurde. **Simeon bar Ṣabbâʿê**, der Märtyrer, Nachfolger des Papa, war nur Bischof von Seleucia und Ktesiphon, kein anerkannter Katholikos; die leicht zu durchschauende nestorianische Legende wollte dem späteren Centralsitze Sel.-Ktes. einen besonderen Glanz (wie die römische Legende Rom) und der nestorianischen Kirche ein apostolisches Zeitalter verschaffen, vgl. Harnack l. c. S. 443 Anm. 3. Als Papa, der Bischof von Seleucia († 326 in hohem Alter; seine Persönlichkelt und wohl auch die von ihm im Jahre 313/14 gehaltene Synode stehen historisch fest, vgl. Westphal l. c. S. 60 ff.) den Simeon und den Schahdust als seine Vertreter zum nicänischen Konzil sandte, war auch unabhängig von ihm Johannes, Bischof von Persien, der als der Repräsentant der Kirchen von ganz Persien und Großindien angesehen wurde, zugegen; und obgleich auch Jabballaha, Erzbischof von Seleucia, auf der Synode 420 n. Chr. diesen Bischöfen von Persien die Würde von Metropoliten verlieh, so brachte sie doch erst Jeschujabb von Adiabene (654—660) oder sein Schüler und Nachfolger Georgius (660—680) und dauernd endlich Timotheus (778—820) zur Unterwürfigkeit unter den Stuhl von Seleucia. Beide Bistümer standen erst faktisch, dann nur nominell unter den Patriarchen von Antiochien, von denen sie die Weihe erhielten, wenigstens von dem Bischofe von Seleucia wird dies ausdrücklich bezeugt. Da aber die öfteren Kriege der Römer mit den Persern die Reise nach Antiochien erschwerten oder ganz unmöglich machten, so unterblieb sie zuletzt und **Schachlûfâ**, welcher nach den Historikern **ʿAmr** und **Mârî** 244 starb, vgl. auch **Assem. B. O. III, II, p. XLVI**, war nach Barhebräus der erste, welcher in Seleucia selbst von den orientalischen Bischöfen geweiht wurde. Dadurch gelangten die Bischöfe von Seleucia frühe zu einer gewissen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. Schon Papa, der Nachfolger des Schachlufa (s. über einen angebl. Briefwechsel von ihm Braun in ZkTh Bd 18, 1894, S. 167 ff.) wird Erzbischof genannt, die Späteren nahmen den Titel eines Patriarchen oder Katholikos an und stellten sich dem Range nach den Patriarchen des Occidents gleich. Dies geschah nach Assemani (**B. O. III, I, p. 427; III, II, p. LXXX**) zuerst von Babäus (syr. **Bâbhâi**), welcher 498—503 den Stuhl von Seleucia inne hatte, auf einer von ihm im Jahre 499 gehaltenen endemischen Synode. Ihn nennt Ass. als den ersten schismatischen nestorianischen Bischof von Seleucia, während seine drei ersten Vorgänger, **Dâdhîshô**, Babäus und Acacius der katholischen Lehre treu und dem Patriarchate von Antiochien gehorsam gewesen seien. Allein schon **Dâdhîshô** (430—465) hielt eine Synode, auf welcher festgesetzt wurde, daß man den Erzbischof oder Katholikos von Seleucia weder verklagen noch richten dürfe, sondern ihm unbedingten Gehorsam zu leisten habe. In dem arabischen Synodikon und dem Nomokanon ist noch hinzugefügt, daß es nicht verstattet sei, ihn bei den Patriarchen des Occidents zu verklagen oder von ihm an diese zu appellieren, — was Assemani freilich für eine spätere nestorianische Interpolation hält. Die beiden anderen Bischöfe Babäus und Acacius waren gewiß sehr schwache Kirchenfürsten, die z. B. eine große Sittenverderbnis unter der Geistlichkeit duldeten (s. den zweiten Kanon der Synode des Babuäus, **Ass. B. O. III, I, p. 436**), und Acacius (c. 484—496) bleibt dauernd in dem Verdacht, ein Anhänger der nestor. Lehre, was er anfangs ohne Zweifel war, bis an sein Ende gewesen zu sein, er, ein Zögling der Schule von Edessa — obwohl er als persischer Gesandter in Konstantinopel das Ana-

thema gegen Nestorius aussprach. Jedenfalls hat er nach seiner Rückkehr gegen die Anhänger des Nestorianismus nicht das Geringste gethan und seine Klage (bei Barhebräus, s. Assem. B. O. III, I, p. 383 not.), daß Xenajas von Mabbugh — d. i. Philoxenus, der syr. Übersetzer des Neuen Testaments — ihm und den Seinigen den Namen „Nestorianer" gegeben habe, da er doch von Nestorius gar nichts wisse (!), zeigt gerade das richtige Verhältnis; s. gegen Assemanis Reinigungsversuche Wright, Syriac. literat. p. 60; Abbeloos zu Barhebr. Chron. eccles. III, 71 Anm. 2. Der Name „Nestorianer" kommt hier zum ersten Male vor, scheint also von besagtem Xenajas herzurühren. Sie selbst nennen sich immer „Chaldäer", chaldäische Christen, ein Name, welchen man in der neueren Zeit nur für die mit der römischen Kirche unierten Nestorianer gebraucht. Bei den älteren Syrern heißen sie auch „Orientalen", madenḥâjê, bei den heutigen Türken Naṣârah, d. i. Christen. Gegen den Namen Nestorianer legen die Angehörigen dieser Kirchenpartei Verwahrung ein, sie sagen (nach Ebedjeschû bei Assem. l. c. III, I, p. 354 sqq.), Nestorius sei gar nicht ihr Patriarch gewesen, ja sie verstanden seine Sprache gar nicht, er sei vielmehr ihnen gefolgt, nicht sie ihm, nur da sie gehört, daß er dieselbe Lehre wie sie vorgetragen, hätten sie die seinige durch ihr Zeugnis bestätigt. Nestorius kommt jedenfalls in den heiligen Büchern der N. häufig vor.

Jedenfalls war der Patriarch Babäus im Unterschiede von seinen noch schwankenden Vorgängern der erste, welcher ohne Scheu den offenen Bruch mit den Occidentalen vollzog. Babäus (s. über ihn Barhebr. chron. chron. eccles. edd. Lamy et Abbeloos t. III S. 79) war ursprünglich Laie und als solcher verheiratet. Nach einer zweijährigen Vakanz auf den Sitz von Seleucia gelangt, hielt er eine Synode, auf welcher festgesetzt wurde: 1. daß alles, was zwischen Barsaumas und Acacius (die sich gegenseitig anathematisiert hatten) vorgefallen sei, vergessen, und deren Briefwechsel vernichtet werden solle; 2. daß es dem Patriarchen wie den Bischöfen, Priestern und Mönchen verstattet sei, sich mit einer Frau zu verheiraten und den Presbytern geboten sei, nach dem Tode der Frau eine andere zu heiraten; 3. daß man dem Patriarchen von Seleucia unbedingten Gehorsam zu leisten habe, und 4. daß die Bischöfe bei ihren Metropoliten nicht zwei, sondern nur einmal jährlich, bei den Patriarchen aber nicht, wie bisher alle zwei, sondern fortan alle vier Jahre einmal, und zwar im Monate Oktober, zusammenkommen sollten, um sich über kirchliche Angelegenheiten zu beraten, wenn der Patriarch nicht besondere Gründe hat, sie früher zu berufen. Was den zweiten Kanon betrifft, so sollte dessen Festsetzung einem weit eingerissenen Übel im Klerus steuern, nämlich der unsittlichen Verbindung von Klerikern mit mehreren Frauen zugleich; s. J. A. Assemani, De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius, Rom. 1775, 4°, p. 18. Zugleich aber erfolgte diese, übrigens schon von Barsaumas mit Rücksicht auf 1 Ko 7, 9 postulierte Freigebung der Ehe von Geistlichen nicht ohne Rücksicht auf die gleichzeitige Verordnung des Perserkönigs Kobadh (Cavades), die Gemeinschaft der Frauen betreffend — ein Erlaß, welcher ohne Zweifel auch unter den Christen, ja selbst den Geistlichen des persischen Reiches die Sittenverderbnis sehr vermehrt hatte. Die Behauptung des monophysitischen Mafrian Barhebräus bei Ass. B. O. III, I, 429, Babäus habe in seinem zweiten Kanon seinen Nachfolgern im Patriarchate bei Strafe der Exkommunikation geradezu befohlen, Frauen zu nehmen und den Bischöfen und Presbytern geradezu geboten, sich nach dem Tode ihrer Frauen wieder zu verheiraten, ist also offenbar, jedenfalls was die höheren Grade betrifft, nur eine gehässige Verdrehung.

Babäus' Nachfolger waren ihm gleichgesinnt, alle Bistümer wurden mit Nestorianern besetzt, und sie waren eifrig darauf bedacht, ihr Gebiet nach allen Richtungen hin zu erweitern. Außer ihnen verbreiteten aber auch das Christentum und die nestorianische Lehre zahlreiche Schriftsteller und namentlich die Mönche mehrerer Klöster in Assyrien, sowie die Zöglinge verschiedener Schulen, die an vielen Orten gegründet wurden. Die älteste, die von Nisibis, überstrahlte bald alle anderen an Berühmtheit. Es gingen aus denselben aber nicht nur gelehrte Theologen und tüchtige Geistliche hervor, sondern auch berühmte Ärzte und Philosophen; sie übersetzten die griechischen Klassiker, namentlich Aristoteles, Hippokrates und Galenus, und waren überhaupt in jenen Zeiten der Finsternis auf geistigem Gebiete fast die einzigen Bewahrer der Wissenschaften im Oriente [illegible] der Barbaren.

Nach Arabien, in die weiten Regionen südlich von Palästina, Damaskus und Mesopotamien, war das Christentum schon in der Anfangszeit gekommen, vgl. Pauli Aufenthalt in „Arabien" d. i. in dem Gebiete südlich von Damaskus, nach seiner Bekehrung Ga 1, 17. Zur Zeit des Origenes gab es in den Städten südlich vom Hauran [illegible]

Bistümer, so in Bostra u. a.; Origenes war der geistige Leiter von Synoden zu Bostra. Diese arabischen Gemeinden standen mit der römischen in Verbindung; s. Harnack l. c. S. 116. Nestorianer und Jakobiten suchten später ihren Dogmen hier Eingang zu verschaffen. Die meiste Verbreitung erlangten aber die Ersteren; unter den Khalifen dehnten sie sich auch über Syrien und Palästina aus, und unter dem Patriarchen Mar Aba II. (742–52) wird selbst ein Bischof für die in Ägypten zerstreut lebenden Nestorianer erwähnt, welcher unter dem Metropoliten von Damaskus stand; später werden auch Metropoliten von Ägypten angeführt, weil dieses mit Damaskus vereinigt war. Die Bischöfe in den verschiedenen Teilen Arabiens standen anfangs unter dem Metropoliten von Persien. Zu seinem Sprengel gehörte auch Ostindien, dessen ganze Westküste zu Anfang des 7. Jahrhunderts noch christlich gewesen sein muß. Der Apostel Thomas ist in einer sehr alten Tradition (ausgedrückt in den alten aus dem 3. Jahrhundert stammenden Acta Thomae) der Evangelist der Inder (d. h. des nordwestlichen Indiens) und Begründer ihrer Kirchen, daher man die Christen Indiens gewöhnlich „Thomaschristen" nennt. Über diese vgl. die Werke von W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877 und George Milne Rae, The Syrian Church in India, Edinburgh and London 1892. Wahrscheinlich wanderten auch viele Christen zur Zeit der persischen Verfolgungen nach Indien, auch soll 345 ein Bischof mit Priestern aus Jerusalem nach Malabar gekommen sein. Kosmas Indikopleustes (im 6. Jahrh. um 530) spricht von einer Kirche in Male (Malabar). In Calliana war ein Bischof, der in Persien ordiniert war, auf der Insel Taprobane (Ceylon) war eine Kirche mit einem in Persien ordinierten Presbyter, einem Diakonus u. s. w., aber nur für die dort stationierten persischen Kaufleute, da, wie Kosmas hinzusetzt, die Eingebornen mit ihrem Fürsten eine andere Religion hatten. Kurz nach Kosmas, um das Jahr 570, hatte der Presbyter Bôdh als Periodeutes die Kirchen Indiens zu inspizieren s. Wright l. c. S. 123. 124; aber Jesujabh von Adiabene (Patr. 650–60) klagt in seinem Schreiben an Simeon, den Metropoliten von Persien, daß durch seine und seines Vorgängers Schuld die Kirchen von Indien ganz verwaist seien — erst der Patr. Timotheus gab ihnen einen Metropoliten — und das Christentum zu Merv in Chorasan fast ganz ausgerottet sei; den Lektoren aber befiehlt er, ihren auf einer Synode zu Seleucia abgesetzten Bischöfen nicht mehr zu gehorchen, neue zu wählen und diese zu ihrer Ordination zu ihm zu senden. Von Chorasan aus, vielleicht aber auch über Indien, gelangte das Christentum auch nach China. Hier hat sich aus altnestorianischer Zeit, aus dem Jahre 781 n. Chr., zu Si-ngan-fu ein unbestreitbar echtes Denkmal, nämlich eine sehr ausführliche Inschrift in syrischer und chinesischer Sprache gefunden, welche eine lange Liste von Namen von nestor. Geistlichen enthält und von der großen Verbreitung und Blüte der nestor. Kirche in China zur damaligen Zeit Zeugnis ablegt. Die Inschrift wurde im Jahre 1625 von den Jesuiten wieder entdeckt und ist die Bestreitung ihrer Echtheit mehrfach erfolgt, aber jetzt wohl aufgegeben. Der syrische Teil der Inschrift ist ausführlich behandelt von Ass. B. O. III, II, p. 539 sqq.; s. auch Wylie, On the Nestorian tablet of Se-gan foo, S. 281 ff. Dagegen sind die in der chinesischen Inschrift von Kara Balgassun (bekannt seit 1895) mehrfach vorkommenden Jünger des Mo-ni nicht Nestorianer sondern Manichäer, s. d. A. Mani Bd XII (3. A.) S. 221. — Ṣĕlîbhâzĕchâ (d. i. „der Gekreuzigte hat gesiegt") (Patr. 714–26) ernannte zuerst einen Metropoliten für China. Um dieselbe Zeit erhielten auch Herat und Samarkand Metropoliten; in Balkh, von wo aus mehrere Bischöfe nach China gesandt wurden, war schon frühzeitig ein Bistum errichtet. In der Folgezeit verbreiteten sie sich auch durch die Tartarei.

Der Zustand der Nestorianer war in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Regenten und Dynastien, welche nach und nach den Orient beherrschten, ein sehr verschiedener. Vertrieben aus dem oströmischen Reiche, fanden sie anfangs eine willkommene Aufnahme bei den Persern, welche fast in fortwährender Fehde mit den römischen Kaisern lebten. Allein diese Ruhe konnte nicht von langer Dauer sein, da die Sasaniden, welche unter Wiederbelebung des zoroastrischen Kultus das parthische Reich gestürzt hatten, diesen Kultus auch nicht allein zum herrschenden, sondern zum alleinigen in ihren Staaten zu machen strebten. Jedoch scheinen die späteren Regenten dieser Dynastie mehr die Politik als die Religion im Auge gehabt zu haben, und es wurden daher die Christen, d. i. die Nestorianer, fast nur bedrückt, wenn Kriege mit den griechischen Kaisern ausgebrochen waren. Firuz (Perozes) war vielleicht durch Barsaumas günstig für die Nestorianer gestimmt worden, während er die Katholiken ausrotten ließ. Kavades fing erst nach nach seiner Rückkehr von den Hunnen, zu denen er aus dem Gefängnisse

geflohen war, Krieg mit dem griechischen Kaiser an, welcher vier Jahre dauerte und die Veranlassung zu einer Christenverfolgung gab. Er hatte die Gemeinschaft der Frauen geboten. Deshalb hatten sich die Großen des Reichs gegen ihn empört und ihn in das Gefängnis geworfen, aus dem er durch die List seiner Schwester entkam. Sein Bruder Dschamasp, welcher an seiner Stelle regierte, hob sogleich dieses Gebot wieder auf, und da dasselbe auch auf die Christen einen entsittlichenden Einfluß ausgeübt hatte, so hielt Babäus im Einverständnis mit Dschamasp jene Synode, durch deren Beschlüsse er dem Unwesen zu steuern suchte. Nach Barhebräus (B. O. II, p. 409) soll Kobad mit Hilfe der Griechen wieder zum Throne gelangt sein und infolge dessen die Nestorianer mit Gewalt zum katholischen Glauben zurückgeführt haben; doch berichten die ältesten Autoren nichts davon. Gegen Ende der Regierung des Kobad trat ein Schisma bei den Nestorianern ein, welches 12 Jahre gedauert haben soll, indem zwei Patriarchen, Narses und Elisäus, von verschiedenen Parteien zugleich gewählt wurden und jeder von beiden wieder Bischöfe seiner Partei ernannte. Nachdem Narses im Gefängnis gestorben und Elisäus in einer Synode von den Bischöfen abgesetzt worden war, erwählten diese den Paulus, welcher aber nur wenige Monate regierte und Mar Aba I. oder „den Großen“, einen zum Christentum bekehrten Magier, zum Nachfolger hatte 536–62. Dieser übersetzte die Liturgie der Nest. aus dem Griechischen ins Syrische, eine Liturgie, welche noch heute in den nestorianischen Kirchen gebraucht wird (vgl. G. Diettrich, Die nestorian. Taufliturgie ins Deutsche übersetzt und erforscht, Gießen 1903), und entwickelte, abgesehen von vielen anderen litterarischen Arbeiten, eine außerordentliche Thätigkeit, um die Kirchenzucht zu heben und Friede und Ordnung aller Orten wiederherzustellen. Er machte zu diesem Zwecke Rundreisen in verschiedene Provinzen des Reiches, sandte Hirtenbriefe an die entfernteren Gemeinden und hielt 544 eine Synode, auf welcher, was bis auf den heutigen Tag in dieser Kirche Giltigkeit hat, bestimmt wurde, daß weder der Patriarch noch die Bischöfe verheiratet sein dürfen; zugleich bestätigte er die früheren canones und verordnete, daß man sich streng an das nicänische Glaubensbekenntnis, in der Erklärung der hl. Schrift aber an die Worte des Theodorus von Mopsueste zu halten habe. Da aber infolge des vorhergehenden Schismas an vielen Orten zwei Metropoliten oder zwei Bischöfe eingesetzt waren, so setzte er die Unruhe stiftenden und unwürdigen Beamten ab, und von zwei gleich Würdigen ließ er den Älteren im Amte, der andere aber mußte bis zu dessen Erledigung in seine frühere Stellung zurückkehren. Der Patriarch Ezechiel (577 bis 580) hielt gleich im ersten Jahre, Februar 577, eine Synode, deren Hauptgegenstand ein Edikt gegen die Messalianer war. Da unter Kobad und mehr noch unter Chusrav I. Nuschirvan die Monophysiten sich in dem persischen Reiche weit verbreitet hatten, so ernannte damals Jakob Baradäus als ökumenischer Metropolit in Stellvertretung des eingekerkerten Patriarchen einen Metropoliten des Orients Achudemes (syrisch eig. אחודמה für אחוה דאמה Achûh d'emmeh d. i. „frater matris suae“, so benannt wegen der Aehnlichkeit), den Barhebräus als den ersten Mafrian des Orients, anführt. Alles dies geschah unter der Regierung von Chusrav I., welcher nach einer Volkssage am Ende seines Lebens Christ geworden sein und seinen Nachfolgern alle ferneren Kriege mit den Griechen untersagt haben soll. Er selbst führte viele Kriege mit jenen und scheint dann jedesmal die Christen verfolgt zu haben. Hormizd IV., sein Sohn, und Chusrav II. begünstigten die Nestorianer sehr, namentlich der Letztere, welcher alle übrigen Christen seines Reiches zwang, zu ihnen überzutreten; zuletzt jedoch verfolgte und bedrückte er sie, da sie gegen seinen Willen den Gregorius zum Patriarchen erwählt hatten, nach dessen 608 erfolgtem Tode er ihnen verbot, einen anderen zu wählen. So blieb der Stuhl des Patriarchen 20 Jahre erledigt, bis Siroës an des ermordeten Vaters Stelle trat, welcher gegen alle Christen gleich günstig gestimmt war. Seine Nachfolger unternahmen ebenfalls nichts gegen die Christen, da sie mit der Sicherung ihres Thrones und Lebens vollauf zu thun hatten, und auch zu kurze Zeit regierten.

Unter den Muhammedanern fanden nur selten Bedrückungen der Nestorianer statt; im Gegenteil rühmen sie sich mehrerer Freiheitsbriefe, deren Echtheit aber jedenfalls mit Recht bezweifelt wird. Den ersten erlangte nach ihrer Angabe der Patr. Jesujabh von Gadala, welcher von 628–47 regierte und die letzten persischen Kriege sah. Von Muhammed wird erzählt, er habe mit einem nestorianischen Mönche, namens Sergius, in Verbindung gestanden und verdankte diesem sein traditionelles Wissen von den christlichen Lehren. So soll denn auch der gleichzeitige nestorianische Patriarch Jesujabh selbst zu Muhammed gegangen und von ihm einen Freibrief erlangt haben, welcher noch vorhanden und von Gabriel Sionita (Paris 1630) ediert worden ist. Einen zweiten [illegible]

von Omar mit der Zusicherung der völligen Freiheit von Abgaben für sich, seine Brüder, Diener und Nachfolger (s. Ass. B. O. III, II, p. XCIV ff., das sog. testamentum Mahometis), welcher bis zum Anfang des 11. Jahrhunderts noch als vorhanden erwähnt wird; und Ali gab dem Maremes, Nachfolger des Jesujabh, damaligem Bischofe von Nisibis, weil er sein Heer bei der Eroberung von Mosul mit Proviant versehen hatte, ein Schreiben, worin er ihn und alle christlichen Unterthanen den Seinigen dringend empfahl. Ähnliche schriftliche Zusicherungen wurden verschiedenen ihrer Patriarchen von Muktadir billah, Kadir billah und dessen Nachfolgern erteilt, und schon Jesujabh von Adiabene (650—60) schreibt (B. O. III, I, p. 131) an Simeon, den Metropoliten von Rewardaschir, daß die Araber dem Christentum nicht nur nicht entgegen seien, sondern vielmehr diese Religion rühmen, ihre Priester und Gläubigen ehren und selbst die Kirchen und Klöster unterstützen. Da sich die Nestorianer durch praktische Tüchtigkeit und wissenschaftliche Bildung auszeichneten, so bekleideten viele von ihnen Stellen als Gouverneure von Städten und Distrikten, sowie andere hohe Ämter, z. B. als Sekretäre bei Kalifen und Emiren, und besonders als Leibärzte, unter denen die Familien Bochtjesu und Hunain in mehreren Generationen besonders berühmt sind. Als Übersetzer von Werken anderer Sprachen und Litteraturen in das Syrische und Arabische waren gelehrte Nestorianer besonders von dem Kalifen al-Ma'mûn begünstigt und gefördert. Das Ansehen der nestorianischen Ärzte und Sekretäre war so groß, daß keine Patriarchenwahl oder sonst wichtige Beratung in kirchlichen Angelegenheiten ohne ihr Wissen und ihre Zustimmung vorgenommen wurde. Auf diese Weise erlangten die Nestorianer ein bedeutendes Übergewicht über die anderen christlichen Sekten, und die Kalifen Kâ'im bi'amr allah und Muktadir billah gaben dem Patriarchen Sabarjesus (Sabrîshô, mit dem Beinamen Zanbura) und Ebedjesus in ihren Diplomen die schriftliche Zusicherung, daß nicht bloß die Nestorianer, sondern auch die römischen (d. i. die katholischen) Christen, die Melchiten, sowie die Jakobiten ihnen untergeben und gehorsam sein sollten. Mit Ausnahme einer wegen Verleumdung der Christen unter Harun ar Raschid stattgefundenen kurzen Verfolgung finden wir während dieser ganzen Zeit nur noch zwei erwähnt, deren erstere von Mutawakkil besonders gegen die Nestorianer gerichtet wurde, als sein Leibarzt Bochtjesu ihn erzürnt hatte, die zweite aber von dem fatimidischen Kalifen, dem Wüterich Hakim bi'amr allah, über die Christen aller Konfessionen und zugleich auch über die Juden verhängt wurde, aber sich nur auf Syrien, Palästina und Aegypten erstrecken konnte, übrigens sehr grausam war. Die Macht der Leibärzte und Sekretäre übte zuweilen auch einen nachteiligen Einfluß, indem sie nach eigener Willkür Patriarchen ein- und absetzten und ihren Willen bei den Kalifen durchzubringen wußten. Seit der Erbauung der Residenz Bagdad residierten dort auch die Patriarchen. Hier wurden sie gewählt, aber in Seleucia ordiniert. Ananjesus II. war der erste, der in Bagdad erwählt wurde. Mar Aba II. residierte in Wasit.

Ähnlich blieben unter den Mongolenherrschern die Verhältnisse der Nestorianer im ganzen günstig. Als Hulagu Chan 1268 Bagdad eroberte, ließ der Patriarch Makkicha sämtliche Christen aller Konfessionen in einer Kirche versammeln und rettete sie auf solche Weise vor dem Blutbade, das die Mongolen dort anrichteten. Hulagu und die meisten seiner Nachfolger waren günstig gegen die Christen, und insbesondere gegen die Nestorianer gestimmt, teils weil diese gleich ihnen Gegner der Muhammedaner, ihrer politischen Feinde, waren, teils, weil der Buddhismus, dem sie ergeben waren, soviel in seinem Kultus mit dem nestorianischen Ähnlichkeit hatte, daß die ersten christlichen Beobachter in demselben eine Nachäffung des Christentums durch den Teufel wahrzunehmen glaubten, teils endlich, weil ihre Gemahlinnen zum Teil wenigstens Christinnen waren und einige Fürsten selbst sich zum Christentum bekehrt haben sollen. Letzterer Fall war in Wirklichkeit vorgekommen in Tenduch, dem Lande der Keraiten (Hauptstadt Karakorum, am Fuße des Altai, südlich vom Baikal See), wo nach verschiedenen Nachrichten schon seit dem 11. Jahrhundert der Nestorianismus eine allgemeine Verbreitung erhielt und wo auch die Fürsten des Landes sich zu diesem Glauben bekannt zu haben scheinen. Der Titel dieser Herrscher, Unk- oder Owang-khan, konnte leicht durch Verstümmelung zu dem Namen Joan, Johannes werden und scheint so die Veranlassung gegeben zu haben zu der Sage vom Presbyter oder Priester Johannes, einem mächtigen christlichen Könige im fernsten Osten, von dem die bedrängten Kreuzfahrer Hilfe erwarteten, s. Fr. Zarncke, Der Priester Johannes in den ASG, phil.-histor. Kl. Bd VII und VIII, 1879 und 1883—86, und besonders den Art. Johannes Presbyter in der PRE³ Bd IX S. 311—314 von W. Germann. Später, als man die Nichtigkeit dieser Vorstellung erkannt hatte, wurde der Name von den Abendländern allmählich auf den bis dahin unbekannt gebliebenen christlichen König in Äthiopien

(Abyssinien) übertragen. Dschingis-Khan selbst nahm eine Tochter des von ihm vernichteten Unk-khan, Togbrul, zur Gemahlin, und sein Sohn Dschagatai soll nach Marco Polo sich zum Christentum bekannt haben. Das Geschlecht des Unk-khan von Tenduch blieb bis auf Marco Polo in Blutsverwandtschaft mit dem Kaiserhause, und dem Pater der Minoriten, Johannes de Monte Corvino, gelang es in der That, einen dortigen Prinzen, Nachkommen des Unk-khan, den er Georg nannte, mit vielen Nestorianern aus seinem Gefolge im Jahre 1292 zum katholischen Glauben zu bekehren. Jedoch war der Bestand dieser katholischen Gemeinde nur von sehr kurzer Dauer, da schon nach seinem Tode sein Sohn Johannes 1299 mit allen Übrigen zum Nestorianismus zurückkehrte. Derselbe Pater Johannes de Monte Corvino erbaute auch die erste christliche Kirche in Peking, da er bei Kubilai Khan in Gnaden stand, mit Glockenturm, und taufte 6000 Personen, wofür ihn der Papst zum **archiepiscopus Cambaliensis** ernannte. Assemani nennt unter den Herrschern und Prinzen aus der Familie des Dschingis-Khan, außer dem erwähnten Dschagatai, noch als sicher Christ geworden den Sartak, Sohn des Batu Khan, den Papst Innocenz IV. zum Übertritte schriftlich beglückwünschte; von anderen namhaft gemachten Prinzen gilt die Bekehrung als zweifelhaft.

Die viele Jahrhunderte lang andauernde und nur selten unterbrochene günstige Lage der Christen unter der Herrschaft der Araber und Mongolen hatte dem Nestorianismus eine außerordentliche Verbreitung im Osten von Asien verschafft, welche unter den Arabern angebahnt, einen glücklichen Fortgang unter den Mongolen hatte, da zu der Zeit ihrer Oberherrschaft ein lebhafter Verkehr mit jenen Gegenden, ihrem Heimatlande, wo auch die Residenz des Großkhans war, stets unterhalten wurde. Einen interessanten Einblick in die Beziehungen zwischen den Mongolenfürsten und ihren christlichen Unterthanen gewährt die jetzt von Bedjan (s. oben) herausgegebene Biographie des Katholikos **Jabh-allâhâ III.** (1291–1317), der, in China geboren, aus niederem Stande zum Oberhaupte der nestorianischen Kirche emporstieg. Nach der Eroberung von Bagdad 1258 erkannten 25 Metropoliten den nestorianischen Patriarchen als ihr Oberhaupt an, und stellten damit ein Gebiet von ungeheurer Ausdehnung in Asien bis zum äußersten Südende der vorderindischen Halbinsel als nestorianisch dar. Hulagu hatte Christen zu Verwaltern von Städten und Lagern bestellt und dem Patriarchen Makkicha einen Palast in Bagdad zu seiner Residenz überwiesen. Abaga Khan bestätigte ihm diese Schenkung. Der Übertritt der Khane Achmed und Khodawende zum Islam bewirkte zwar, daß die Begünstigungen der Christen aufhörten, doch kam es zu direkten Verfolgungen erst unter Timur, der Christen und Muhammedaner in gleicher Weise verfolgte. Seitdem unterblieben die Verbindungen mit dem fernen Osten, und die dortigen Gemeinden verkümmerten ganz. Der Islam drang immer weiter vor und verdrängte oder vernichtete die Christen, wie in der Tartarei, so in Indien, wo sich nur kleine Gemeinden erhielten. Dasselbe geschah nachher unter den fanatischen Schiiten in Persien und ebenso unter den muslimischen Dynastien in Vorderasien. Dazu kam noch, daß die Päpste, namentlich seit dem Auftreten der den Christen günstigen Mongolen, durch lebhaften Briefwechsel mit den Fürsten und durch stets erneuerte Absendung von Missionaren dem Nestorianismus entgegen arbeiteten und viele von den N. dem katholischen Glauben zuwendeten. Der erste, welcher katholisch wurde, war der Metropolit Sabaduna, welcher als persischer Gesandter am byzantinischen Hofe 628 übertrat. Kurz darauf überredete der Kaiser Heraclius auf seiner Reise nach Assyrien viele Nestorianer, wie auch Monophysiten, zum Übertritt. Sabaduna wurde vom Patriarchen Jesujabh von Adiabene wegen achtmaligen Abfalls vom nestorianischen Glaubensbekenntnisse exkommuniziert. Die zweite Vereinigung mit der katholischen Kirche war nur eine eingebildete. Der nestorianische Patriarch Sabrishô knüpfte in der Zeit des Niedergangs der orientalischen Kirchen unter der Mongolenherrschaft im Jahre 1297 direkte Beziehungen mit Rom durch Übersendung seines Glaubensbekenntnisses an, offenbar in der Hoffnung auf Hilfe von Westen her in den Bedrängnissen der damaligen Zeit; doch blieb der Schritt ohne praktische Folgen, die Beziehungen zu Rom platonisch. Unter Papst Eugen IV. fand sich der Metropolit der Nestorianer auf Cypern, Timotheus von Tarsus, zwecks Union auf der Synode von Florenz in Rom ein. Der Papst Innocenz IV. hatte einige Bischöfe mit einem Schreiben an Rabban Ara, Vikarius des nestorianischen Orients, geschickt, worauf dieser mit orientalischer Devotion im Jahre 1247 antwortet, und ihm den Erzbischof von Jerusalem und seine Brüder in Syrien empfiehlt; zugleich legt er ein von dem Erzbischofe von Nisibis verfaßtes und von zwei anderen Erzbischöfen und drei Bischöfen unterschriebenes Glaubensbekenntnis bei, in welchem Maria als χριστοτόκος bezeichnet wird. Nicht anders verhält es sich mit

den zwei gleichzeitigen Schreiben des jakobitischen Patriarchen Ignatius und des Mafrian Johannes. — An den Patriarchen Jabballaha (1281—1317) hatte der Papst Nikolaus IV. im Jahre 1288 ein Schreiben nebst Glaubensformel gesandt, und sein Nachfolger Benedikt XI. erhielt von demselben im Jahre 1304 ein Antwortschreiben, worin er die römische Kirche „die Mutter und Lehrerin aller anderen", den Papst aber den „Oberhirten der ganzen Christenheit" nennt. Doch schließt Assemani aus diesen Äußerungen sowie dem beigelegten orthodox scheinenden Glaubensbekenntnisse mit viel zu großer Sicherheit, daß der Nestorianer sich der römischen Kirche angeschlossen habe. Jedenfalls hatte dies keinen weiteren Einfluß auf seine Nachfolger. Dagegen steht fest, daß unter Papst Eugenius IV. sämtliche Nestorianer auf der Insel Cypern 1445 mit ihrem Metropoliten Timotheus von Tarsus durch den Missionar, Erzbischof Andreas, zum Übertritte bewogen worden sind. Eine nachhaltigere Vereinigung mit der römischen Kirche fand in der Mitte des 16. Jahrhunderts statt. Die Nestorianer waren damals schon auf ein kleines Häuflein zusammengeschmolzen, welches — abgesehen von den Thomaschristen in Indien — mit wenigen Bischöfen fast ganz auf die kurdischen Gebirge zurückgedrängt war. Das Patriarchat war seit geraumer Zeit schon erblich geworden, indem dem Oheim der Neffe zu folgen pflegte. Als der Patriarch Simeon Bar Mâmâ 1551 gestorben war, nahm dessen Neffe Simeon Denhâ Bar Mâmâ mit Hilfe des einzigen noch übrigen Metropoliten, Ananjesu, die Patriarchenwürde in Anspruch. Es versammelten sich aber darauf die drei noch übrigen Bischöfe von Arbela, Salamâs und Adherbaidschan mit Priestern, Mönchen und Gemeindevorstehern in Mosul und wählten den Johannes Sullâkâ, Mönch oder Abt des Klosters Hormizd, zum Patriarchen. Um dieser Wahl einen besonderen Nachdruck gegen jenen Simeon Denha Bar Mama zu geben, sandten sie ihn zur Weihe nach Rom, wo er von Julius III. als Patriarch der Chaldäer proklamiert wurde. Indessen, nach Mosul zurückgekehrt, erlebte er es, daß der Pascha von Dijâr bekr (Amid) sich gegen ihn und für Simeon Denhâ entschied, und so wurde er schon nach zwei Jahren, jedenfalls auf Anstiften seines Gegenpatriarchen, in Amid (Diarbekr) gefangen genommen und im Gefängnisse ermordet. Sogleich wurde ein anderer an seine Stelle erwählt, und so erhielt sich diese katholische Partei gegen 100 Jahre und bethätigte ihre Verbindung mit Rom durch Übersendung von Glaubensbekenntnissen. Jener Simeon Denha hatte aber deshalb, da er die treu gebliebenen Nestorianer hinter sich hatte, sein Patriarchat nicht aufgegeben, sondern behielt es bis zu seinem Tode 1559, worauf seine Anhänger sogleich einen anderen erwählten, welcher ebenso wie seine Nachfolger den Namen Elias führte. Der mit Papst Paul V. gleichzeitige nestorianische Patriarch sandte in den Jahren 1607 und 1610 auf Aufforderung des Papstes Schreiben mit orthodoxen Glaubensbekenntnissen nach Rom, und gewährte 1617 kurz vor seinem Tode auf einer Synode zu Amid die Forderungen des Papstes, seine Nachfolger entsagten aber wieder der Vereinigung. Im Jahre 1681 erwählte Papst Innocenz XI. abermals einen Patriarchen, welcher in Amid residierte wie seine Vorgänger, und sich Joseph nannte. Diesen Namen führen von da an alle Patriarchen der mit der römischen Kirche unierten Nestorianer, der sog. Chaldäer. Der Sitz des chaldäischen Patriarchen wurde 1830 von Mosul nach Bagdad verlegt. 1888 umfaßte der Sprengel 4 Erzdiöcesen und 17 Diöcesen mit etwa 33000 Seelen; vgl. Werner, Orbis terrarum catholicus 1890 S. 165—171. Inzwischen ist es bei der Patriarchenwahl nicht selten zu Streitigkeiten gekommen, und dann griff Rom ein und beeinflußte so das innere Leben der nestorianischen Kirche. Im allgemeinen hatten übrigens die Prälaten der römischen Propaganda bis in die Tage der Assemani hinein eine auffallende Unkenntnis von den thatsächlichen Verhältnissen der orientalischen Kirchen und zeigten eine dem entsprechende Ungeschicklichkeit in den Unionsverhandlungen aus der einseitigen Tendenz heraus, alles zu latinisieren. Dies ersieht man deutlich aus der jetzt gedruckt vorliegenden (nicht ganz vollständigen, für Rom Unliebsames ist weggelassen) Sammlung der zwischen dem heiligen Stuhle und der nestorianischen Kirche in Sachen der Union gewechselten Originaldokumente aus den Archiven des Vatikans und der Propaganda, darunter viele syrische Urkunden, herausgegeben von Samuel Giamil (s. oben bei Litteratur). Des in Rom lebenden Herausgebers ausgesprochene Tendenz, die römischen Bestrebungen zu fördern, beraubt ihn des Verständnisses für die lange, bewundernswerte, selbstständige Entwickelung und eigentliche Blütezeit seiner Kirche; er übergeht diese Periode mit Stillschweigen.

Es existiert also seit Ende des 17. Jahrhunderts sowohl ein Patriarch für die Chaldäer, welcher in Mosul residiert, als ein anderer für die nicht unierten Nestorianer, der den Namen Simeon führt, sich aber ebenso „Patriarch der Chaldäer" nennt. Letzterer

hat seinen Wohnsitz in dem fast unzugänglichen, in wilder Gebirgsgegend versteckten Thale von Kočannes im kurdischen Gebirge, nahe bei Dschulamarg am mittleren Laufe des großen Zâb, an der Grenze Persiens und der Türkei.

Hier im kurdischen Gebirge und dann in der Ebene am See von Urmia ist überhaupt, abgesehen von wenigen Gemeinden in Ostindien, heutzutage alles zusammengedrängt, was sich als kümmerlicher Rest der einst Mittel- und Hochasien umspannenden nestorianischen Kirche noch erhalten hat. Im Jahre 1833 wurde die Zahl der dortigen Nestorianer auf 11051 Familien oder 70000 Seelen angegeben (Smith and Dwight l. c. II, p. 218sq.). In diesem abgelegenen, übrigens gewiß schon seit alten Zeiten (z. B. schon 1111 n. Chr., s. Assem. II, 449) von nestorianischen Syrern bewohnten Gebiete sind die Nestorianer seit 1831 von amerikanischen Missionaren, Perkins, Stoddard u. a., aufgesucht worden und diese haben durch eine umsichtige, in jeder Hinsicht segensreiche Thätigkeit unter den Nestorianern nicht wenig dazu beigetragen, daß dieser Rest nestorianischen Glaubens nicht auch bereits von der umlagernden römischen Mission absorbiert worden ist. Gegen die Amerikaner entsandte Rom die Dominikaner nach Mosul, deren Wirksamkeit dort noch im Jahre 1875 den Patriarchen Joseph VI. Audo zu lebhaften Klagen (s. Giamil S. 424ff.) nach Rom veranlaßte; darauf wurde er durch eine Encyklika mit dem Banne bedroht. Diese amerikanische Mission brachte dem Abendlande auch die erste Kunde von der interessanten Thatsache, daß diese Nestorianer in Kurdistan, in der Ebene von Mosul und in Urmia noch einen Dialekt der alten aramäischen Sprache als Muttersprache im lebendigen Gebrauch hätten — eine Thatsache, welche bei der Überflutung des Gebiets durch andere Sprachen, bes. das Persische und Kurdische, nur aus der Anhänglichkeit der Nestorianer an ihren alten Glauben und dessen Religionsbücher in altsyrischer Sprache zu erklären ist. Die Missionare haben diesen Volksdialekt nach Errichtung einer Druckerpresse in Urmia künstlich zur Schriftsprache zu erheben gewußt, und es sind in dieser gewöhnlich „Neusyrisch" genannten Sprache — übrigens keiner unmittelbaren Tochter des Altsyrischen — abgesehen von der Bibel A und NTs eine ganze Reihe von Übersetzungen englischer Erbauungsbücher, z. B. von Bunyan, The pilgrims progress (Urmia 1848), von Barter, The saints' everlasting rest (ibid. 1854) u. a., sowie selbstständige theologische Traktate, Erzählungen, ja auch eine Monatsschrift zur Beförderung der Volksbildung aus der Missionspresse hervorgegangen, besonders unter der Leitung des verdienten Rev. Perkins. Die Hebung der ziemlich tiefstehenden Moral dieser nestorianischen Bevölkerung, deren Charakter unbeständig und sinnlich ist und die zu allerlei Aberglauben neigt, ist übrigens eine schwere Aufgabe für die Missionare. Doch schreitet die Bildung vor; sonst konnte von 200 Nestorianern kaum einer lesen und schreiben, was jetzt anders ist. Im Jahre 1853 gab der gelehrte Missionar Stoddard die erste zusammenhängende Darstellung von diesem in vieler Hinsicht dem Altsyrischen gegenüber originell geformten Dialekte in seiner Grammar of the modern Syriac language (in Bd V des Journal of the american oriental society). Auf dieser Arbeit und einer Reihe der erwähnten neusyrischen Texte basiert die meisterhafte „Grammatik der neusyrischen Sprache" von Theod. Nöldeke, Leipzig 1868, die erste wissenschaftliche Bearbeitung des Neusyrischen. Seitdem ist das sprachliche Material durch Prym-Socin, Duval, Sachau, Lidzbarski (Die neuaramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Bd 1. 3 mit inhaltlich interessanten Märchentexten) u. A. sehr erweitert und die Thatsache festgestellt worden, daß die lebende Sprache wieder in mehrere Dialekte, namentlich nach dem Gebirge und der Ebene geschieden, die ersteren Dialekte mit volleren Formen — zerfällt. Dem jetzigen Wissen entspricht die Grammatik von A. J. Maclean (Grammar of the dialects of vernacular Syriac, Cambridge 1895) und desselben Verfassers Dictionary of the dialects of vernacular Syriac, Oxford 1901.

Sonst schreiben die schreibkundigen Nestorianer und „Chaldäer", z. B. in Briefen an Abendländer, ein mehr oder weniger korrektes Altsyrisch, s. als Probe die [illegible]briefe in Bd 2 der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, S. 229ff. sowie Joseph Guriel (d. i. Gabriel, chald. Patriarch), Elementa linguae chaldaicae, Rom [illegible]. Altsyrisch sind auch die liturgischen und sonstigen Ritualbücher der Nestorianer und Chaldäer, deren mehrere in diesem und dem vorigen Jahrhundert in der Propagandapresse zu Rom gedruckt worden sind, z. B. ordo chaldaicus ministerii sacramentorum sanctorum, iuxta morem ecclesiae malabaricae, Rom. 1845. Die Namen der 8 Rangklassen des Klerus bei den Chaldäern sind: 1. katholikâ oder patrijarkâ, 2. mutrân oder metropolîtâ, 3. episkopâ, 4. arkidjakonâ, 5. kaschschîschâ, Priester, 6. schammâschâ, Diakon, 7. hupodjakonâ, Subdiakon, 8. kârojâ, Vorleser

Die alte Sprache der Nestorianer gehört dem ostsyrischen Zweige der syrischen Zunge an und unterscheidet sich vom Westsyrischen, wie es vor allem die Jakobiten vertreten, namentlich auch durch manche Einzelheiten der Aussprache, wie härtere Pronunciation mancher Konsonanten (wie des p) und hellere der Vokale (reines â statt ô, ô statt û). Mit den umgebenden muhammedanischen Kurden leben die Nestorianer fast stets in offener Feindschaft. Die muham. Paschas von Mosul sehen den Anfeindungen mit hämischer Unthätigkeit zu. In den Jahren 1843 und 1846 wurden sie von jenen durch ein fürchterliches Blutbad schwer heimgesucht, bei welchem die fanatisierten Kurden unter ihrem Häuptlinge Beder Chân von Bohtân an 6000 Nestorianer jedes Alters und Geschlechtes umgebracht haben sollen. Layard (s. oben) besuchte bald darauf die Gegend und giebt die Zahl der Opfer auf 10000 an. — Nicht unbemerkt bleibe übrigens, daß die Besucher der kurdischen Nestorianer von dem stark judenchristlichen Charakter betroffen wurden, welcher an Lehre und Brauch dieser Schismatiker noch jetzt hervortritt und auch aus ihren Ritualbüchern deutlich zu erkennen ist. Damit haben also die Nestorianer bis heute jenen unterscheidenden Grundzug der alten ostsyrischen Kirche bewahrt, die, auf einem der Religionsmischung so günstigen Boden aufgebaut, von jeher einen Zug zur Sektenbildung in sich schloß, s. u. a. Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854, S. 409 ff. Diese Nestorianer bezeichnen sich (außer als Chaldäer) als Mêšîḥâye d. i. Nachfolger des Messias, als Nasrânî (arab. d. i. Christen), Syrer, Assyrer, Madenḥâyê d. i. Orientalen. Die Bezeichnung „Nestorianer", die ihnen verliehen wird, verwerfen sie. Kirchlich zerfallen die heutigen nordmesopotamischen Nestorianer in 9 Diöcesen, mit Metropoliten, Bischöfen u. s. w., s. von Funk, in KL 2. A. Art. Nestorianer.

Zu ihren bemerkenswertesten Kultuseigentümlichkeiten gehört die Abneigung gegen religiöse Bilder; sie verwerfen nicht allein deren Verehrung, sondern auch die einfache Aufstellung und tadeln darüber heftig die Melkiten und Jakobiten. Nur das Kreuz und das Bild Christi hat eine Stelle in ihren Gotteshäusern. Übrigens ist ihre Sakramentenlehre infolge ihres frühen Ausscheidens aus der Kirche schwankend. Ihre mittelalterlichen Schriftsteller haben freilich die Siebenzahl, aber deren Inhalt ist nicht derselbe wie in der kathol. Kirche. Der Patriarch Timotheus II. (1318—1360) schrieb (nach Assem. B. O. III, I, 356; III, II, 240) über die 7 Sakramente unter den Überschriften: 1. de sacerdotio; 2. de consecratione ecclesiae et altaris; 3. de baptismo et sacro oleo; 4. de sanctis sacramentis corporis et sanguinis; 5. de benedictione monachorum; 6. de officio pro defunctis; 7. de sacramento desponsationis; dazu als Anhang de indulgentia seu poenitentia et remissione peccatorum. Assemani glaubt, die Nestorianer hätten nur 3 Sakramente, nämlich Taufe, Eucharistie und Ordination. Bei den heutigen Nestorianern ist das Abendmahl eine magische Ceremonie mit einigen seltsamen Bräuchen.

Sehr zahlreich sind die Fasten der Nestorianer. Der Genuß von Fleisch ist für 152 Tage verboten. Schweinefleisch essen sie, wie die Juden und Muslime, überhaupt nicht. Der Sabbath ist bei ihnen ein wöchentlicher Feiertag, ebenso wie der Sonntag. Sie haben keine Ohrenbeichte; sie wissen nichts vom Fegefeuer. Ihren Priestern ist die Heirat erlaubt.

Auch in weltlichen Dingen, in Sitten und äußeren Gebräuchen haben die heutigen Nestorianer viel Eigentümliches. Die Nest. der Ebene ähneln in der Tracht den Persern; besonders beachtenswert sind die Beinkleider und die runden Hüte. Es finden sich unter ihnen, die im allgemeinen intelligenter und begabter sind als ihre Brüder auf den Bergen, viele ausdrucksvolle Gesichter, aber nicht von jüdischem Typus; sie haben sehr oft helles Haar und haselnußbraune Augen. Die Gesichtsfarbe der Bergbewohner ist gewöhnlich ein rötliches Braun. Interessant sind ihre Hochzeitsgebräuche, ebenso einige Bräuche ihrer anderen Feste, die in der Urmia Ebene wenigstens mit ausgelassener Lustigkeit, Tanz und schließlich Raufereien begangen werden. Die Bergbewohner haben zur Hauptbeschäftigung Jagd und Viehzucht. Sie tragen gestreifte Jacken, umsäumte Mützen und häufig eine Art Alpenstock, um die Straßen ihrer Gebirgsortschaften, die mehr steinige und steile Bergpfade sind, bewältigen zu können. Die Viehherden werden im Sommer auf die höheren Regionen der vielfach großartig alpinen Landschaft gebracht, wo sie aber den Angriffen wilder Tiere ausgesetzt sind. In einzelnen Thälern, besonders denen am Zâb, herrscht üppige Vegetation. Die gewöhnlichen Häuser sind höchst armselig, oft nur aus einem einzigen Raum bestehend und hin und wieder unterirdisch angelegt. Ihre Geräte machen sich die Bergbewohner meist selbst. Sie verdienen sich eine Kleinigkeit

durch Sammeln von Galläpfeln, die sie dann verkaufen, berühmt sind sie aber durch ihre Korbmacherei, namentlich der Distrikt Tscheba; Korbmacher aus dieser Gegend durchziehen ganz Westasien. Sonst wird Handspinnerei und Strumpfwirkerei getrieben, worin auch die Priester sehr bewandert sind. Die Nahrungsbeschaffung ist in dem neister. Gebirge sehr schwer; die Bewohner sind, da der Weizen nicht gut auf den künstlich hergestellten Terrassen gedeiht, angewiesen auf Hirsebrot, geröstetes Mehl, getrocknete Maulbeeren; sonst Milch und deren Produkte; auch Bienenzucht wird getrieben. Bei aller Armut, die die Leute zwingt, zeitweise auszuwandern, um nach einigem Erwerb wieder in die lieb behaltene Heimat zurückzukommen, sind sie höchst gastfreundlich und teilen willig mit dem Fremden den letzten Bissen. — Der Klerus, der übrigens von seinen Gemeindeleuten mit deren Anhänglichkeit an den alten Glauben, auch durch Handkuß und durch die sonst im Orient nicht übliche Begrüßung durch Lüften der Mützen, hoch verehrt wird, ist höchst unwissend und kümmert sich um die Volkserziehung fast gar nicht. Die Bergnestorianer stehen unter erblichen Dorfscheichen, genannt (arab.) melik, d. i. Könige. Die bürgerliche Gerichtsbarkeit hat der Patriarch in Kočannes.

Es erübrigt noch eine nähere Mitteilung über die Nestorianer Indiens. Die „Thomaschristen" in Indien erhielten zuerst unter dem Patriarchen Timotheus (778 bis 820) einen Metropoliten und von dieser Zeit an auch ihre Bischöfe unmittelbar vom Patriarchat. Sie erlangten von den einheimischen Fürsten bedeutende Privilegen, welche großenteils aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts herrühren und auf Thomas Kananaus, auch Mar Thomas genannt, zu beziehen sind, der aber wahrscheinlich nicht Bischof, sondern ein sehr begüterter und einflußreicher Kaufmann war. Durch diese Privilegien und ihre große Vermehrung gelangten sie allmählich dazu, einen eigenen Staat zu bilden und eigene Könige zu ernennen, nach deren Aussterben ihr kleines Reich durch Erbschaft an die Beherrscher von Kochin überging. Durch die Streitigkeiten und Kämpfe der kleinen indischen Fürsten untereinander, welche die Muhammedaner geschickt zu ihrem Vorteile benutzten, wurden die Thomaschristen sehr gedrückt und boten deshalb 1502 dem dort gelandeten Vasco de Gama die Krone an. — Ihre Verbindung mit dem nestorianischen Patriarchat scheint bald unterbrochen worden zu sein. Um 1120—30 soll ihr geistliches Oberhaupt, Johannes, nach Konstantinopel, um dort den Bischofsmantel sich zu erbitten, gekommen und von da nach Rom gereist sein. Später war die indische Kirche ganz verwaist, so daß nur noch ein Diakonus übrig war, welcher alle geistlichen Funktionen zu verrichten hatte. Daher wurden 1490 Georgius und Joseph zu dem nestorianischen Patriarchen Simeon gesandt, um sich einen Bischof von ihm zu erbitten. Beide wurden zu Priestern ordiniert und ihnen die beiden Mönche, Thomas und Johannes, als Bischöfe beigegeben. Johannes blieb in Indien und residierte in Kranganor, Thomas aber kehrte bald zurück. Der Patriarch Elias (gest. 1502) setzte 3 Mönche, Jabballaha als Metropoliten, Jakobus und Denḥa als Bischöfe ein und sandte sie mit Thomas nach Indien. Sie fanden Mar Johannes noch am Leben und berichteten dem Patriarchen, daß sie an 30000 christliche Familien dort gefunden hätten, welche in zwanzig Städten zerstreut lebten, am zahlreichsten in Carangel, Paler und Colom, aber christliche Kirchen seien in allen Städten, Ass. B. O. III, II, 446—451. Spätere portugiesische Berichte geben teilweise nur 16000 christliche Familien an. Bald verarmten sie sehr, gedrückt von verschiedenen Seiten, daher sie die Portugiesen um Schutz baten, und ihnen versprachen, den König Emmanuel als ihren alleinigen Herrscher anzuerkennen. Dies gereichte zu ihrem Verderben. Denn bald wurden sie wegen dieses Schutzes von den einheimischen Fürsten, bald aber auch von den Portugiesen selbst hart bedrückt. Es kamen päpstliche Emissäre, namentlich Jesuiten, welche List und Gewalt anwandten, um sie dem Papste zu unterwerfen. Der Erzbischof von Goa, Alexius Menezes, zwang sie mit Gewalt, die Beschlüsse der 1599 zu Diamper gehaltenen Synode anzunehmen, so daß nur wenige Gemeinden in den Gebirgen treu und standhaft bei dem Glauben ihrer Väter verharrten. Die [illegible] lichen der Thomaskirche ertrugen die durch die Union ihnen auferlegte [illegible] Stellung und die Abhängigkeit von den Jesuiten mit Widerwillen. Aber im Jahre [illegible], fast zu derselben Zeit, wo das chaldäische Patriarchat wieder einging, schüttelten [illegible] mit Gewalt zu dem Übertritte Gebrachten in einem allgemeinen Aufstande das [illegible] Joch der ihnen verhaßten Jesuiten wieder ab, welche ihnen wieder aufzuhelfen seit [illegible] Zeit die Barfüßer Karmeliter mit mehr Eifer als Glück sich bemüht haben. [illegible] verbreitete sich auch die jakobitische Richtung unter den [illegible] nicht [illegible] unierten Thomaschristen, als, vom Patriarchen Ignatius von Antiochien gesandt, der jakobitische Metropolit Gregor von Jerusalem an der Malabarküste [illegible]

eutychianische Lehre, als das direkte Gegenstück der bisher herrschenden nestorianischen, eine nicht unansehnliche Zahl von Anhängern gewann, die auch fortan bestehen blieb; nach Angabe des Missionars Baker des Jüngeren belief sich die Zahl der Jakobiten in Malabar zu seiner Zeit auf nicht über 170000. Dem gegenüber giebt der offizielle Trevandrum Almanac für 1871 die Zahlen von 283000 unierten und lateinischen Katholiken und von 300000 nicht unierten Thomaschristen. Werner verzeichnet im Orbis terrarum catholicus von 1890 S. 175 die Zahl von 208551 katholischen Thomaschristen. Vgl. auch Müllbauer, Gesch. der kathol. Missionen in Ostindien, München 1851; J. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtl. Kirchen des Orients, Landshut 1865, S. 202 ff.; Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877.

Die Zahl der Nestorianer in Kurdistan und Persien ist heute nach Cussani l. c. etwas über 150000 mit 250 Kirchen, 12 Erzbischöfen und Bischöfen und über 300 Priestern; die Zahl der „Chaldäer" über 100000 mit 150 Kirchen und über 250 Priestern. In Indien sind etwa 120000 Nestorianer und 250000 mit Rom Unierte nach J.-B. Chabot, Les chrétiens de Malabar Rev. de l'Or. chrét. 1, 406 ff.

(**Petermann †**) **K. Keßler.**

Nestorius, Patriarch von Konstantinopel (gest. nach 439) und der nestorianische Streit. J. Garnier, Praefatio historica in posteriorem partem operum Marii Mercatoris und dissertationes tres de haeresi et libris Nestorii, de synodis . . ., de libris a defensoribus fidei eodem tempore conscriptis (Opp. Marii Mercatoris, Paris 1673 II, p. I–LX u. 281–364). — L. Doucin (S. J., gest. 1728), Histoire du Nestorianisme, Paris 1712. — Tillemont (gest. 1698, vgl. d. A.), Mémoires pour servir etc., besonders tom. XIV (Cälestin, Acacius von Beroea, Cyrill, Proklus), édition de Vénise 1732. — J. S. Assemani (vgl. d. A. Bd II, 144–146), Bibliotheca orientalis I–III, Rom 1719–1728. J. A. Fabricius, Bibliotheca graeca (1705–1728), ed. nova von G. Ch. Harles X, 529–549, Hamburg 1807. — Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien V, 289–936, Leipzig 1770. — J. Hefele, Konziliengeschichte II^{2}, Freiburg 1875. — W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte I^{2}, bearb. von H. v. Schubert, Tübingen u. Leipzig 1902. — Vgl. ferner die Litteratur vor den Artikeln „Christologie, Kirchenlehre" (Bd IV, 6), „Cyrillus von Alexandrien" (Bd IV, 377), „Drei-Kapitelstreit" (Bd V, 21), „Eutyches" (Bd V 635).

Quellen: Die Akten des Ephesinum und die ihm eingefügten Briefe aus der Zeit vor der Synode (Mansi IV u. V) sowie verwandte Dokumente in den Akten des Chalcedonense (Mansi VI u. VII) und des Dreikapitelstreits (Mansi IX). — Die Werke Cyrills v. Alexandrien, speziell die antinestorianischen Schriften (MSG 76) und die Briefe (MSG 77, 9–390). — Die Reste der Werke des Nestorius (vgl. unten Nr. 3). — Die Opera Marii Mercatoris (vgl. d. A. Bd XII, 342–344; sie dürfen, wenn Verwirrung vermieden werden soll, nicht nach Garnier [= MSG 48], sondern nur nach Baluze [Mar. Merc. opp., Paris 1684] citiert werden). — Joannis Cassiani (vgl. d. A. Bd III, 746–749), de incarnatione contra Nestorium ed. M. Petschenig (CSEL vol. XVII). — Die Urkunden und Briefe in dem sog. Synodicon, d. h. der zur Zeit des Dreikapitelstreits veranstalteten lateinischen Uebersetzung ausgewählter [und mit Zwischenbemerkungen versehener] Abschnitte aus der „Tragoedia" des Irenäus von Tyrus (vgl. Bd V 638, 26 ff.), zuerst ediert von Ch. Lupus (Wolf, O. S. Aug., gest. 1681) in Ad Ephesinum concilium variorum patrum epistolae (Löwen 1682; wiederholt bei Mansi V, 731–1022). — Theodorets Werke, besonders die Streitschriften und Briefe (ed. Schulze = MSG 80–84). — Vincentius Lerinensis, Commonitorium (MSL 50). — Die spätern Berichte (vgl. Fabricius-Harles X, 538–543) bei Sokrates (h. e. 7, 29 ff.), in Theodorets haereticarum fabularum compendium (4, 12 *περὶ Νεστορίου*, ed. Schulze IV, 368 ff., einem Abschnitt, den man nur von Theodoret herleiten kann, wenn man Theodoret für einen verächtlichen Menschen hält), bei Leontius v. Byzanz (vgl. d. A. Bd XI, 394 ff.), Justinian (vgl. d. A. Bd IX, 650 ff.), Evagrius (h. e. MSG 86, 2 p. 2415 ff.), Ebed Jesu (vgl. d. A. Bd V, 112) bei Assemani, Bibliotheca orientalis III, 1, u. a.

1. Schon Luther, der in seiner Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" (EA 25, 302 ff., 2. Aufl. S. 362 ff.) zuerst dem Nestorius mehr Gerechtigkeit hat widerfahren lassen, als es im großen und ganzen (anders Socr. 7, 32, 8 ff.; vgl. Hefele II^{2}, 151 Anm. 1) in den Jahrhunderten vorher der Fall gewesen war, fühlte sich abgestoßen von dem Streit, der mit dem Namen des Nestorius verknüpft ist. Die lieben Väter und feinen Bischöfe, so meinte er (EA 25^{2}, 362), seien dahin gewesen und an ihrer Statt gar ungleiche Vater aufgekommen. Auf das „böse Geheiß", das Nestorius angerichtet habe, wendete er Ciceros Wort an: Jam diu torquet controversia verbi homines graeculos, contentionis cupidiores quam veritatis (a. a. O. S. 368). Unsere Kenntnis der ersten, Luther noch unbekannten Quellen nötigt uns, noch viel schärfer zu urteilen. Die Überlieferung über keine der altkirchlichen Lehrstreitigkeiten ist so gefälscht

durch blinden Parteihaß wie die über den nestorianischen Streit; ein Partei-Conciliabulum, das gewiß nicht unter dem Einfluß des *πνεῦμα ἀληθείας* stand, das cyrillische Konzil von Ephesus i. J. 431, ist zur dritten heiligen ökumenischen Synode geworden; und der Mann, dessen skrupellose Rücksichtslosigkeit es fertig brachte, auf diesem Konzil die ihm zugedachte Rolle des Amboß mit der des Hammers zu vertauschen, Cyrill von Alexandrien, gilt als einer der größten unter den „heiligen" Vätern, während sein ihm sittlich gewiß überlegner Gegner Nestorius nur in einer jetzt gänzlich verfallenen Gegenkirche (vgl. d. A. Nestorianer) ein Andenken als „Heiliger" behalten hat, in der großen Christenheit aber einer der verfluchtesten Ketzer geworden ist. Katholischer Geschichtsbetrachtung sind hier die Augen gehalten; doch dem, der sehen kann, müssen nach den primären Quellen die Dinge sich anders darstellen, als es der kirchlichen Tradition entspricht. Schon viele ältere Protestanten (vgl. die Verweise bei Gieseler KG I³ S. 157), später Ch. W. F. Walch und G. D. Fuchs (Bibliothek der Kirchenversammlungen III und IV 1783 u. 84) und zurückhaltender zahlreiche neuere evangelische Kirchenhistoriker haben ähnlich geurteilt. Da der allgemeine dogmengeschichtliche Rahmen der Streitigkeit schon in dem A. „Christologie" (Bd IV, 47, 25—51, 9) gezeichnet ist, und der Streit seit der Union von 433 schon in dem A. „Eutyches" (Bd V, 636, 16 ff.) eine kurze Besprechung erfahren hat, so handelt es sich hier nur um den Verlauf des nestorianischen Kampfes bis zur Union von 433 und um die persönliche Geschichte des Nestorius selbst.

2. Als Atticus von Konstantinopel, der zweite Nachfolger des Chrysostomus (vgl. Bd IV, 107, 22 f), am 10. Oktober 425 gestorben war (Socr. h. e. 7, 25, 20), sind nach Sokrates (7, 26) zwei Presbyter, der neuerdings mehrfach genannte Philippus v. Side (s. d. A., vgl. TU V, 2 S. 165 ff.) und Proklus, die Gegenkandidaten des neu erwählten Bischofs Sisinnius gewesen. Und diese Nachricht des Sokrates ruht zweifellos (vgl. Socr. 7, 26, 5) auf der *χριστιανικὴ ἱστορία* des Philippus selbst. Ist sie demnach zuverlässig, so wird man auch der Angabe des Sokrates (7, 29, 1) trauen dürfen, daß nach dem baldigen Tode des Sisinnius (gest. 24. Dez. 427; Socr. 7, 28, 4) jene beiden abermals die Kandidaten je einer zahlreichen Gruppe von Konstantinopolitanern waren. Proklus war freilich inzwischen von Sisinnius zum Bischof von Cyzicus ordiniert; aber die Cyzicener hatten nicht Lust gehabt, von Konstantinopel einen Bischof sich schicken zu lassen: sie hatten, ehe Proklus kam, einen andern eingesetzt (Socr. 7, 28, 1 f.). Proklus war in Konstantinopel geblieben und hatte in den Kirchen der Hauptstadt Proben seiner blumenreichen Kanzelrhetorik gegeben (ib. 7, 28, 3). Daß er nach dem Tode seines Gönners Sisinnius sich Hoffnung auf den Bischofsstuhl machte, den er nach einem dritten vergeblichen Kandidieren (Socr. 7, 35, 1) bei dem vierten Anlauf auch glücklich erlangt hat (434—446; vgl. Bd V, 637, 39), ist begreiflich; und daß Philippus mit Sisinnius zerfallen war (Socr. 7, 26, [illegible]), hat vielleicht seine Aussichten gemehrt. Aber der Hof (Socr. 7, 29, 1; vgl. Vincent. commonit. 11 al. 16 und Cyrill apol. ad Theodos. MSG 76, 464 D) wollte keinen Konstantinopolitaner und entschied sich — wohl auch in Rücksicht auf die Verehrung, die Chrysostomus beim Volke genoß (Cassian 7, 30, 2) — für Nestorius, einen antiochenischen Presbyter, der in Germanicia — in Syria Euphratensis, nicht weit von der Grenze Ciliciens und Kappadoziens (Theodoret h. e. 2, 25, 1) — geboren (Socr. 7, 29, 2; „Theodoret" haer. fab. 4, 12), aber in Antiochien ausgebildet und in den Klerus aufgenommen war („Theodoret" a. a. O.; Cassian 6, 3, 1) und als Mönch in einem Kloster vor den Mauern Antiochiens lebte (Evagr. h. e. 1, 7 MSG 86, 2 p. 2436 nach Nestorius selbst; — daß es das Euprepiuskloster war, fügt Evagrius als ihm zugekommene Kunde hinzu). Ein außergewöhnlicher Ruf ging diesem Manne selbst nach den Aussagen der ihm feindlichen Quellen voraus (Vincent. comm. 11 al. 16; Caelestin ep. Jaffé² Nr. 374 = Mansi IV, 1026 C; Gennad. de vir. ill. 53). Vornehmlich galt er seiner Kanzelberedsamkeit; das Volk hoffte deshalb in Nestorius einen zweiten Chrysostomus zu erhalten (Cassian 7, 30, 2). Und als er im April 428 (Socr. 7, 29, 4; vgl. Walch V, 324) die Weihe erhielt, war der Eindruck, den er auf die gegenwärtigen Bischöfe machte, selbst nach römischem und alexandrinischem Zeugnis ein vortrefflicher (Caelestin ep. Jaffé² 374; Cyrill apol. ad Theod. MSG 76, [illegible]). Nach Sokrates (7, 29, 5) hatte der neue Bischof in seiner Antrittspredigt — vielleicht rhetorisch in persona dei redend — dem Kaiser zugerufen: „Gieb mir, o Kaiser, die Erde rein von Ketzern, und ich werde dir den Himmel dafür geben! Hilf mir die Ketzer vernichten, und ich werde dir helfen, die Perser zu vernichten!" Großen Ketzereifer zeigte der von Natur rechthaberische und leidenschaftliche Nestorius (Joann. Ant. ad Nest. [illegible] Mansi IV, 1064 D) in seiner neuen Stellung in der That sehr bald [illegible]

fünften Tage nach seiner Weihe ließ er ein Bethaus der Arianer in Konstantinopel vernichten, selbst die Novatianer beunruhigte er (Socr. 7, 29 8—11); er rühmt sich selbst (Synodic. 6 Mansi V, 732 A), inter ipsa ordinationis initia das scharfe Edikt gegen die Ketzer veranlaßt zu haben, das am 30. Mai 428 erging (cod. Theod. 16, 5, 65); die Macedonianer am Hellespont ließ er durch den Bischof von Germe bedrängen, und als der Bischof ermordet worden war, wurden auch ihnen die Kirchen weggenommen (Socr. 7, 31; vgl. Bd XII, 17, 19); in Kleinasien verfolgte er die Quartadecimaner (Socr. 7, 29, 12). Cunctarum haereseon blasphemias insectabatur, sagt Vincenz (comm. 11 al. 16); — aber er schickt voraus: ut uni haeresi suae aditum pateaceret. Das ist natürlich Bosheitskonstruktion des Polemikers; Nestorius dachte, wie er in Antiochien gelehrt war (vgl. Bd IV, 18, 60 ff.) — ob er ein persönlicher Schüler Diodors oder Theodors war, ist nicht auszumachen (Walch V, 315) —, und war sich keiner Sondermeinung bewußt: als er im Dezember 430 Cyrills Anathematismen erhielt, schrieb er an Johannes von Antiochien, nichts habe er weniger erwartet, als daß man ihn, der mit allen Ketzern bisher im Streite gelegen, als irrgläubig verleumden werde (Synodic. 3, Mansi V, 753 A). Wie ist er in den Ruf gekommen ein Ketzer zu sein?

3. Bevor dies besprochen wird, muß hier über die Reste der Werke des Nestorius einiges eingefügt werden. Denn diese wichtigste Quelle zur Geschichte des nestorianischen Streites ist bislang noch nicht der Aufmerksamkeit gewürdigt, die sie verdient. Nestorius ist ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen (vgl. Fabricius-Harles X, 532—37 und — wesentlich ebenso — Walch V, 342—351). Nach Gennadius (de vir. ill. 53) hat er schon als Presbyter in Antiochien infinitos tractatus diversarum ὑποθέσεων verfaßt (composuit), in quibus subtili nequitia infudit postea prodita impietatis venena. Als Bischof habe er dann als offner Feind der Kirche sich erwiesen, indem er librum scripsit quasi de incarnatione domini sexaginta et duobus divinae scripturae testimoniis pravo suo sensu constructum. Ebed Jesu (Assemani III 1 p. 35 f.) nennt außer den von den „blasphemis" (d. i. den nichtnestorianischen Christen) vernichteten „plures libri" 1. den liber tragoediae, d. h. eine [von der „tragoedia" des Irenäus, vgl. oben S. 736, 11, benutzte] Geschichte seiner Streitigkeit (vgl. Walch V, 318 f.), 2. den liber Heraclidis, von dem wir nichts wissen (doch vgl. Assemani's Note a. a. O.), 3. eine epistola ad Cosmam, 4. eine Liturgie (d. i. die Liturgie der syrisch-nestorianischen Kirche, die N.s Namen wohl nur mit demselben Recht trägt wie die Liturgie des Basilius und Chrysostomus den ihrigen), 5. einen liber epistolarum und 6. einen liber homiliarum et orationum. Für uns hat das Edikt als Theodosius, das die impios libros nefandi Nestorii adversus venerabilem orthodoxorum sectam decretaque sanctissimi coetus antistitum Ephesi habiti zu verbrennen gebot (cod. Theod. 16, 5, 66), noch energischer gewirkt, als für Ebed Jesu. Wir haben [außer der Liturgie] nur seine Anathematismen gegen Cyrill in der Übersetzung des Marius Mercator (Baluze 142 ff.), zwölf andere Anathematismen in syrischer Uebersetzung (syrisch und lateinisch bei Assemani III, 2 p. CIC—CCIII), einige Fragmente der tragoedia (im Synodicon, Mansi V, 762—764 und bei Evagrius 1, 7), 14 Briefe bezw. Brieffragmente (Nr. 1—13 der bei Walch V, 345 ff. genannten), einige von Marius Mercator übersetzte Predigten und nicht wenige Citate aus Nestorius bei Cyrill adv. Nestorium (s. Garnier II, 106—110) und in andern Schriften Cyrills (ib. 110—112), in den Akten des Ephesinum (ib. 96—102), in des Marius Mercator „Excerpta ex codicibus Nestorii" (ib. 103—106), in den Glossen des Marius Mercator zu den Anathematismen des Nestorius (Baluze 143 ff.), bei Johannes Cassianus, bei „Arnobius dem Jüngern" (vgl. Bd II, 117, 21; Garnier II, 323), im sog. Synodikon (vgl. oben S. 736, 39), bei Leontius u. a. Garnier, der das Synodikon noch nicht kannte und auf „Arnobius" erst nachträglich aufmerksam wurde, hat mit der Herausgabe der von Marius Mercator übersetzten Predigten eine Sammlung der „Citate" verbunden, die verdienstlich gewesen wäre, wäre er nicht von einer konstruktionslustigen Willkür beherrscht gewesen, die bis zum heutigen Tage die größte Verwirrung angerichtet hat. Marius Mercator bietet nämlich außer vier sog. antipelagianischen Predigten (Baluze 120—127 = Garnier I, 76—85, bezw. 94, doch mit willkürlicher Umstellung von Nr. 4: 1, 4, 2, 3) fünf sermones adversus dei genitricem: I Baluze p. 53—56 = I Garnier II, 5—8; II Baluze p. 56—70 = VII Garnier II, 34—41; III Baluze p. 70—74 = IV Garnier II, 26—28; IV Baluze p. 74—87 = XII Garnier II, 85—93; V Baluze p. 87—90 = XIII Garnier II, 93—94 (eine andere Übersetzung im Synodikon Mansi V, 754 f.). Garnier hat nun nicht nur die auch von seiner Handschrift (vgl. I praef. p. X)

gebotene Reihenfolge dieser fünf Predigten willkürlich abgeändert: er hat sich auch aus den „Citaten" acht neue Sermone konstruiert (II: 8–11; III: 11–17; V: 29–31; VI: 31–33; VIII: 65–66; IX: 66–67; X: 67; XI: 68), welche Marius Mercator nicht bietet; wenigstens stammt das Latein, das den griechischen Fragmenten beigefügt ist, nur zu einem Teile aus den Excerpta des Marius Mercator oder der von Garnier irrig ihm zugeschriebenen Übersetzung der Synodus Ephesina (Baluze p. 171–218), zu einem Drittel ist es, wie eigentlich schon die gewaltige Verschiedenheit der Sprache hätte verraten sollen, das Latein der von Garnier benutzten Pariser Cyrill-Ausgabe von 1638 (so natürlich auch „sermo III" Garnier II, 13 alinea 2 bei *Ἐπειδή, φησ. κτλ.*). Weil man dies nicht bemerkt hat, hat man über die „vollständige" griechische Erhaltung der meisten von Marius Mercator übersetzten Predigten des Nestorius sich gefreut (Fabricius-Harles, Walch), hat mit „hom." II, III, V, VI, VIII, IX, X und XI bei Garnier operiert wie mit den übrigen (Walch V, 343 ff.; Hefele II², 152 ff.); ja man hat gelegentlich nach MSG 48, wo Garniers Text ohne das Griechische abgedruckt ist, als „Marius Mercator" citiert, was lediglich eine von Garnier einem Citat aus Cyrill mitgegebne modern-lateinische Übersetzung ist (z. B. Hefele II², 153 Anm. 1 und ich selbst oben Bd V, 640, 2, wo MSL 48, 719 Druckfehler für 48, 769 ist). Auch bei den von Garnier wirklich nach Marius Mercator gedruckten Predigten ist man viel zu vertrauensselig gewesen. Die Texte befinden sich in einem Zustande heilloser Verwirrung, für den zum Teil wohl schon der Übersetzer selbst verantwortlich zu machen ist. Dafür hier nur ein Beispiel, das für die Geschichte wichtig ist. In der ersten Predigt über das *θεοτόκος* muß Nestorius das *χριστοτόκος* empfohlen haben (vgl. Nest. ad Joann. Mansi V, 753 f. und historia Evagr 1, 7 MSG 86, 2 p. 2436); aber der sermo I bei Marius Mercator, der mit Recht als der primus impietatis in ecclesia ad populum sermo bezeichnet ist, in quo primo de virgineo partu disputavit (vgl. Baluze p. 53 u. 157) bietet nichts derart, er ist also unvollständig. Es ist wahrscheinlich, daß von den Cyrillcitaten einige aus dem verlorenen Teile dieses sermo stammen. Die Fragmente des Nestorius bedürfen dringend erneuter Untersuchung; ich hoffe, in dem Osterprogramm der Universität Halle für 1903 und 1904 einen Beitrag dazu geben zu können.

1. Der nestorianische Streit wurzelte zweifellos darin, daß die antiochenische Bildung des Nestorius und der mit ihm gekommenen Kleriker auf dem neuen Boden ihrer Wirksamkeit mit Traditionen alexandrinischer Herkunft oder gar echt apollinaristischer Färbung in Spannung geriet (vgl. Nest. ep. 1 u. 2 ad Cael. Mansi IV, 1021 ff.). Aber daß die Gegensätze, um die es sich dabei handelte, schon vor Ankunft des Nestorius in Konstantinopel Vertreter hatten, ist an sich so wahrscheinlich, daß man es dem Nestorius glauben darf, er habe bei seiner Ankunft innerhalb der Gemeinde, bezw. neben ihr – denn das Gros läßt er unbeteiligt erscheinen – einen Spaltungen drohenden Streit darüber vorgefunden, ob die Maria *θεοτόκος* oder *ἀνθρωποτόκος* zu nennen sei (ep. ad Joann. Mansi V, 753 f.; historia bei Evagr. 1, 7 MSG 86, 2 p. 2436; vgl. sermo I Baluze p. 54). Ehe Nestorius selbst eingriff, soll nach Sokrates (7, 32) der ihm nahestehende und ihm gleichgesinnte Presbyter Anastasius (vgl. Cyrill ep. 10 p. 64 A; Acta Eph. Mansi IV, 1345 A u. D) gegen das *θεοτόκος* sich ausgesprochen haben. Die gleichzeitigen Quellen wissen nichts davon. Wenn es doch Thatsache ist, ists eine relativ bedeutungslose Thatsache gewesen. Denn der scharf erkennbare Anfang der „Tragödie" war die oben in Nr. 3 bereits erwähnte Predigt, in der Nestorius selbst zu jener Streitfrage Stellung nahm (sermo I Bal. p. 53–56). Daß sie am 25. Dezember 428 gehalten sei, ist eine unbeweisbare Annahme Garniers (II, p. VII u. LIII); später war es gewiß nicht, wie der weitere Verlauf der Sache beweist. Ihr sind bald andere gefolgt; was in der ersten bereits gesagt ist, läßt sich nicht sicher gegen die nächstfolgenden abgrenzen (vgl. oben Z. 26 f.). Es ist das auch unnötig; denn daß schon an diese erste Predigt allein sich eine Opposition angeschlossen habe, sagt keine Quelle. Mehrere Predigten setzt bereits der öffentliche Anschlag voraus, der „160 Jahre nach der Verurteilung des Paulus von Samosata" (Mansi IV, 1009 A; vgl. oben [illegible] – also vielleicht noch 428 – den Bischof des Samosatenismus anklagte (Mansi IV, 1008–1012). Die hl. Synode von Ephesus behauptet, dieser Anschlag [illegible] von den Klerikern der Hauptstadt her; allein es ist ein einzelner, der in ihm redet. [illegible] war nach späterer Überlieferung der damals noch im Laienstande [illegible] Eusebius von Doryläum, „der erste, der Nestorius überführte" (Evagr. 1, 9; vgl. Leontius adv. Nest. et Eut. MSG 86, 1 p. 1389 AB). Zwar in [illegible]

Zwischenruf, mit dem nach Cyrill (adv. Nest. I, 5 MSG 76, 41 D) ein unterrichteter Laie — wohl derselbe Eusebius — einst Ausführungen des Nestorius über das Nicänum unterbrach: „*Αὐτὸς ὁ προαιώνιος λόγος καὶ δευτέραν ὑπέμεινε γέννησιν*“, schon während der ersten Predigt fiel; allein Zwischenrufe während einer Predigt waren damals nichts Seltenes, und dieser ward durch eine Gegendemonstration neutralisiert (Nest. bei Cyrill a. a. O. p. 41). — Was war es, das Nestorius ausführte? Er erklärte sich scharf gegen das *θεοτόκος*. Habet matrem deus? *Ἀνέγκλητος Ἕλλην μητέρα θεοῖς ἐπεισάγων . . . Οὐκ ἔτεκεν, ὦ βέλτιστε, Μαρία τὴν θεότητα, . . . ἀλλ' ἔτεκεν ἄνθρωπον θεότητος ὄργανον* (Baluze p. 55; Nestor. bei Mansi V, 763; Contestatio Mansi IV, 1009 A; „Theodoret“ h. fab. 4, 12 p. 372). Christum damit zu einem bloßen Menschen zu machen, fiel ihm nicht von ferne ein; gerade das Interesse, die Gottheit Christi nicht minderwertig erscheinen zu lassen, ist ein Motiv für seinen Widerspruch: Non peperit creatura increabilem . . ., non creavit deum verbum spiritus sanctus, sagte schon die erste Predigt (Bal. p. 55). Eine wenig spätere (vgl. Arnobius jun. bei Garnier II, 323; Contest. p. 1009 A; Cyrill adv. Nest. I, 8 p. 56) stellte die Verfechter des *θεοτόκος* den Arianern zur Seite; denn diese *θεότητος μείζονος τὸν θεὸν λόγον λῃροῦσι νεώτερον*, — *οὗτοι δὲ αὐτὸν τῆς μακαρίας Μαρίας ἐργάζονται δεύτερον καὶ μητέρα χρονικὴν τῇ δημιουργῷ τῶν χρόνων ἐφιστῶσι θεότητι*. Den zweiten Anstoß erregt dem Nestorius die Mariolatrie, die sich an das *θεοτόκος* gar leicht anknüpfte: *τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ μὴ συνθεολογῶμεν παρθένον* (Bal. p. 69, Cyr. ep. 10 p. 68 C u. besser Baluze p. 107)! Daß das *θεοτόκος* ohne jene falschen theologischen Nebengedanken und ohne diese mariolatrischen Tendenzen verwendet werden könnte, hat Nestorius zwar in der berüchtigten ersten Predigt sicher nicht gesagt; aber er hat es nie verkannt (vgl. Nest. ad Cael. ep. 1 Mansi IV, 1022 D; ad Joann. Mansi V, 754; Joann. ad Nest. c. 4 Mansi IV, 1065 B; Eutherius ep. ad Al. Mansi V, 982 und indirekt Cyrill ep. 11, 8 fin. p. 85 A), und schon in einer der älteren Predigten hat er gesagt: *Εἶπον δὲ ἤδη πλειστάκις, ὅτι εἴ τις ἢ ἐν ὑμῖν ἀφελέστερος, εἴ τε ἐν ἄλλοις τισὶ χαίρει τῇ τοῦ θεοτόκος φωνῇ, ἐμοὶ πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος οὐκ ἔστι· μόνον μὴ ποιείτω τὴν παρθένον θεάν* (Cyrill adv. Nest. 1, 9 p. 57; vgl. Ähnliches 2 prooem. p. 61). Aber dieser einfältige, tadellose Gebrauch des Titels *θεοτόκος* erschien ihm in den Anfängen seiner Konstantinopolitaner Zeit offenbar sehr selten zu sein. *Τὸν ἐν τῇ λέξει [θεοτόκος] κρυπτόμενον κίνδυνον ὑφορώμενος* (Cyrill prooem. 2 p. 61), empfahl er daher statt des *θεοτόκος* „*χριστοτόκος*“ (vgl. oben S. 739, 22). Schon in der ersten Predigt scheint er diesen Terminus damit begründet zu haben, daß derselbe, gleichwie die Termini *υἱός* und *κύριος*, auf beide Naturen Christi hinweise. Die nähere Darlegung der Zweinaturenlehre und die auf ihr fußende Begründung der Ablehnung des bloßen *θεοτόκος* geht bei Nestorius ganz in den Bahnen der antiochenischen Christologie. Doch bemüht er sich ernstlich, den Vorwurf zu vermeiden, welcher der antiochenischen Christologie gemacht werden kann (vgl. Bd IV, 49, 15 ff.), den Vorwurf, daß sie *δύο υἱοὺς* lehre: *εἷς μὲν γὰρ ὁ Χριστὸς καὶ εἷς κύριος· ἀλλ' ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς λέγω υἱοῦ, καὶ τὸ Χριστός καὶ τὸ υἱός ποτὲ μὲν ἐπὶ τῆς θεότητος, ποτὲ δὲ ἐπὶ τῆς ἀνθρωπότητος καὶ θεότητος λέγεται* (bei Cyrill adv. Nest. 2 prooem. fin. p. 61) und: *ὁ Χριστὸς κατὰ τὸ Χριστός ἀδιαίρετος· οὐ γὰρ ἔχομεν δύο Χριστοὺς οὐδὲ δύο υἱούς· οὐ γάρ ἐστι παρ' ἡμῖν πρῶτος καὶ δεύτερος, οὐδὲ ἄλλος καὶ ἄλλος, οὐδὲ πάλιν ἄλλος υἱὸς καὶ ἄλλος πάλιν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ, ἀλλὰ τῇ φύσει* (ib. 2, 5 p. 81). Fragt man, wie Nestorius, obwohl er in Christo einen individuellen Menschen sah, die Zweiheit der *υἱοί* (vgl. Bd IV, 49, 7 f.), die bei Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste unleugbar hervortritt, zu vermeiden suchte, so kann man dem Marius Mercator nicht gänzlich widersprechen, wenn er bei Nestorius dadurch an Marcell (Bd XII, 261, 38 ff.) sich erinnert sieht, daß Nestorius confitetur in verbo substantivo ipsum filium raro, licet argute, quia non expresse ab aeternitate filium dicit verbum esse, sed verbum tantum, quod in substantia patris manens deus sit consubstantivus . . ., filium vero illum esse et dici debere adserit, qui ex Maria sit natus (Compar. dogm. Baluze p. 50 f.). In der That bezieht Nestorius die meisten biblischen Aussagen von dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* auf den *λόγος ἔνσαρκος*. Dennoch ist die Bemerkung des Marius Mercator nur dann richtig, wenn man, wie auch er mit dem „raro“ zugiebt, anerkennt, daß Nestorius gelegentlich auch den *λόγος ἄσαρκος* den Sohn Gottes nennt: *ἦν μὲν γὰρ ὁ θεὸς λόγος καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως υἱὸς καὶ θεὸς συνὼν τῷ*

πατρί, ἀνέλαβε δὲ ἐν ὑστέροις καιροῖς τὴν δούλου μορφήν. Aber seit der Menschwerdung ist der *υἱὸς θεοῦ* nicht der *λόγος* an sich: *ἀλλ' ὢν πρὸ τούτου υἱὸς καὶ καλούμενος μετὰ τὴν ἀνάληψιν οὐ δύναται καλεῖσθαι κεχωρισμένος υἱός, ἵνα μὴ δύο υἱοὺς δογματίσωμεν* (bei Cyrill adv. Nest. 2, 7 p. 88), *υἱὸν γὰρ ἐγέννησε θεοῦ καὶ ἡ χριστοτόκος παρθένος* (ib. 2, 1 p. 69). Die nähere Begründung dieser Behauptung ist freilich wieder rein antiochenisch: *ἐπειδήπερ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διπλοῦς ἐστι κατὰ τὰς φύσεις, ἐγέννησε μὲν* (scil. *ἡ χριστοτόκος*) *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,* [*οὐκ ἐγέννησε δὲ τὴν θεότητα,*] *ἀλλ' ἐγέννησε τὴν ἀνθρωπότητα, ἥτις ἐστὶν υἱὸς διὰ τὸν συνημμένον υἱόν* (ib. p. 69) und: *διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω, διὰ τὸν κεκρυμμένον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον· ἀχώριστος τοῦ φαινομένου θεός· διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωριζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω· χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν* (ib. 2, 10 p. 100). Aber eine Modifikation der antiochenischen „Zweiteilung" Christi liegt doch vor: wie Leo I. erklärte: agit utraque natura cum alterius communione, quod proprium est, so sagt auch Nestorius: *οὐκ ἔστι τὸν θεὸν λόγον ἄνευ τῆς ἀνθρωπότητος πρᾶξαί τι* (bei Cyrill 2, 7 p. 89). Hätte Nestorius zur Zeit des Chalcedonense gelebt, er hätte eine Säule der Orthodoxie werden können. Zwar von einer Einigung (*ἕνωσις*) der Naturen redete er selten (Marius Merc. Bal. p. 145), sein Terminus war, wie der der älteren Antiochener: *συνάφεια*; aber dieser Terminus war an sich unanstößig — auch Proklus, der hochgepriesene Gegner des Nestorius, gebrauchte ihn (hom. c. 8 Mansi IV, 585 B) — und für Nestorius war diese *συνάφεια* der Grund einer persönlichen Einheit des geschichtlichen Christus; dem *ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* des Chalcedonense (Bd V, 646, 15) hätte er gern zugestimmt. Seine Christologie ruht auf der uralten doppelten Beurteilung des geschichtlichen Christus, die auch das Fundament der abendländischen Christologie war (vgl. Bd V, 637, 1 ff.; X, 263, 38 f.): *ὁμολογοῦμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ θεόν, σέβομεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον* (bei Cyrill Apol. c. Or. anath. 8 MSG 76, 349 D u. adv. Nest. 2, 12 p. 109). Was an diesen Worten und an der gesamten Christologie des Nestorius vom Standpunkte der späteren Orthodoxie aus anstößig erscheinen kann, entspringt teils der Unmöglichkeit, im Schema der von dem *λόγος ἄσαρκος* ausgehenden Naturenlehre den letztlich an die religiöse Beurteilung des historischen Christus anknüpfenden Glauben an die Menschwerdung Gottes verständlich zu machen (vgl. Bd X, 250, 6 ff.; 253, 17 ff.; Bd IV, 19, 2 ff.), teils, wie es scheint, den Inkonsequenzen, welche die wahrscheinlich nicht tiefe theologische Bildung des Nestorius sich zu Schulden kommen ließ. Wie ernstlich er sich bemüht hat, trotz seiner Zweinaturenlehre in dem geschichtlichen Christus ein einheitliches gottmenschliches Subjekt zu sehen, zeigt sich am deutlichsten darin, daß er — gleichwie Paul v. Samosata (vgl. oben S. 324, 18 ff.) — von der antimonotheletischen Synode von 680 als Monothelet denunziert ist, weil er geschrieben hatte: *οὐκ ἄλλος ἦν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγονεν ἄνθρωπος· ἓν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον ἀξίᾳ καὶ τιμῇ, προσκυνούμενον παρὰ πάσης κτίσεως, μηδενὶ τρόπῳ ἢ χρόνῳ ἑτερότητι βουλῆς καὶ θελήματος διαιρούμενον* (Mansi X, 1120 BC). Man kann Theodorets Urteil verstehen, wenn er den Nestorius als einen Mann bezeichnet, qui nihil praeter doctrinam sanam novi aliquid docuit (Fragm. einer ep. ad Alex. Hierap. bei Mar. Merc. Baluze p. 338).

5. Wenn diese dogmengeschichtliche Beurteilung des Nestorius richtig ist (vgl. oben S. 737, 10), wie erklärt sich dann seine Verurteilung? Hat die Lehre des Nestorius wirklich, wie die spätere Tradition behauptet, alsbald einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen? Erst dann, als Cyrill von Alexandrien dafür gesorgt hatte, daß er entstand! Zwar hat es in Konstantinopel dem Nestorius nicht an Widerspruch gefehlt: Eusebius von Dorylaeum unterbrach ihn einmal im Gottesdienst und denunzierte ihn in einem öffentlichen Anschlage als Samosatener (vgl. oben S. 739, 40); unter den Mönchen fanden sich eifrige Opponenten (supplic. Bas. Mansi IV, 1102 ff.), und es ist dem Nestorius zuzutrauen, daß er diese ihm entgegentretenden Mönche — wie sie klagen — nicht sanftmütig behandelt hat. Auch die beiden Rivalen des Nestorius bei der Bischofswahl traten auf [illegible]. Schroff opponierte der den Alexandrinern nahestehende Philippus: er machte dem Nestorius den Vorwurf der Ketzerei. Nestorius vergalt Gleiches mit Gleichem: [illegible] — wohl weil er die Gottheit für leidensfähig zu halten schien — [illegible] und ließ ihn mit einigen Gesinnungsgenossen durch die [illegible] Synode [illegible] (Cyr. ep. 11 ad Cael. commom. 5 MSG 77, [illegible]; Nest. ad Cyrill. Mansi IV, 897 D). Proklus muß persönlich dem Nestorius [illegible] haben [illegible]

noch 429 —, wie die alte Überschrift der betreffenden Predigt sagt, „in Gegenwart des Nestorius (also schwerlich gegen dessen Willen) in der großen Kirche zu Konstantinopel" an einem Marienfeste gepredigt (Mansi IV, 577–588). Diese durch ihre maßlose Rhetorik in hohem Maße abstoßende Predigt steht auch theologisch dem Nestorius nicht so fern, wie zumeist angenommen wird (vgl. neben dem mehrfach vorkommenden „*ἕνωσις*" die „*συνάφεια*" c. 8 p. 585 B und c. 2 p. 580 B die Rechtfertigung des *θεοτόκος* durch den Hinweis darauf, daß der Logos seinen Tempel in der Maria sich gebildet habe). Dennoch ist die Predigt eine faktisch gegen Nestorius polemisierende Rechtfertigung des *θεοτόκος* (vgl. die Nachweisungen in den Noten bei Garnier II, 25 f.); Nestorius hat auch im unmittelbaren Anschluß an diese Rede in einer Predigt ihre Ausführungen zu berichtigen gesucht (sermo III bei Baluze p. 70–74, vgl. die Nachweisungen bei Garnier II, 27 f.; die weiteren Predigten „gegen Proklus" sind Garniers Konstruktion). Allein wenn auch dem Nestorius aus all diesem, wie er selbst an Cälestin von Rom schreibt, viele Kämpfe und Mühen erwuchsen (ep. 1 Mansi IV, 1022 D u. ep. 2 p. 1024 C), so darf man doch diese Konstantinopolitaner Wirrnisse nicht überschätzen: nicht nur Cyrill gegenüber (ep. 1 Mansi IV, 897 D) behauptet Nestorius, die Kirche der Hauptstadt sei in blühendem Zustande; er schreibt auch dem Cälestin, daß viele der Irrenden Vernunft angenommen hätten (ep. 1 Mansi IV, 1022 D), und unverkennbar ist die Polemik zwischen Proklus und Nestorius (vgl. namentlich die Rede des letzteren) in der Form fern von aller Verbitterung. Nestorius hat auch Ende des Jahres 430, schon ehe er von Johannes von Antiochien darum gebeten war (Joann. ad Nest. Mansi IV, 1062 ff.), mit seinem Klerus eine Erklärung darüber aufgesetzt, in welchem Sinne das *θεοτόκος* gebraucht werden dürfe und solle, hat seinen Widerspruch gegen den Terminus also aufgegeben (Nest. ad Joann., Mansi V. 753 D), und Johannes von Antiochien meinte damals, die Unruhe in Konstantinopel habe sich gelegt (Mansi V, 756 C). Was Cyrill (ep. 11, 3 ad Cael. MSG 77, 81 BC) und die gegen Nestorius klagenden Mönche (Mansi IV, 1101 AB) von einer großen Spaltung in Konstantinopel vermelden, verdient deshalb keinen Glauben (Walch V, 448), und die oft und gern nacherzählte Mär der erwähnten Mönche, „das Volk" habe geklagt: „Wir haben einen Kaiser, aber keinen Bischof" (Mansi V, 1101 C), kann höchstens in Bezug auf den kleinen Bruchteil der Bevölkerung wahr sein, der zu jenen Mönchen in Beziehung stand. Und diese wußten, wenn sie so sprachen, nicht, wie viel erbärmlicher ihr Kaiser war, als ihr Bischof (vgl. die Charakteristik Theodosius' II. bei Gibbon übersetzt von Sporschil S. 1093 ff.). Ohne Cyrill wäre kein nestorianischer Streit entstanden.

6. Nestorius scheint schon in Antiochien Predigten für die Veröffentlichung vorbereitet zu haben (vgl. Gennadius de vir. ill. 53, oben S. 738, 21). Nach seiner Bischofsweihe hat er — spätstens Anfang 429 — diese älteren Predigten [und Abhandlungen?] mit neueren, zu denen auch mehrere über das *θεοτόκος* gehörten, zu einem viele Quaternionen zählenden Buche vereinigt, und nach Ausgabe desselben sind spätere Predigten des Nestorius wie weitere Lieferungen des bereits veröffentlichten Buches in Cirkulation gesetzt. Nach Rom hat Nestorius selbst einzelne Predigten oder jenes ganze Buch früh hingeschickt (Cael. ad Nest., Mansi IV, 1027 A, vgl. Cyrill ep. 13 p. 96 B); nach Aegypten kam eine Sammlung seiner Predigten wohl ohne sein Zuthun, aber anscheinend noch früher. Cyrill nahm daran, daß „einige leichtsinnige Leute sich durch sie einnehmen ließen," — wohl nicht lange nach Ostern 429 (Garnier II, 41) — Veranlassung, in einem Briefe an alle ägyptischen Mönche ohne Nennung des Nestorius, aber in Auseinandersetzung mit seinen Argumenten, die Berechtigung des *θεοτόκος* darzuthun. Abschriften dieses Briefes kamen nach Konstantinopel und brachten denen, die sie lasen, nach Cyrill (ep. 11, 4 MSG 77, 81 C) sehr großen Nutzen, d. h. sie stärkten die dortige noch schwache Opposition, und brachten deshalb den Nestorius gegen Cyrill auf (Cyrill ep. 2 ad Nest. p. 40 C). Einer der Presbyter des Nestorius, Photius mit Namen, schrieb nun gegen Cyrills Brief; Nestorius ließ sich die Angriffe der „Häretiker" gegen ihn einen Anlaß werden, in einer Predigt (sermo II bei Baluze p. 56–70) mit Schärfe auszuführen, daß der *θεὸς λόγος* weder das Geborenwerden, noch das Leiden habe erfahren können (vgl. Cyrill ep. 10 p. 64 f.). Jene Schrift sowohl wie diese Predigt wurde nach Alexandrien geschickt, die Predigt unter dem Titel *Πρὸς τοὺς διὰ τὴν συνάφειαν ἢ τὴν θεότητα τοῦ μονογενοῦς σμικροῦντας ἢ ἀποθεοῦντας τὴν ἀνθρωπότητα* (Cyrill ep. 10 p. 65 A). Noch ehe Cyrill von dieser Sendung erfuhr, hörte er von Alexandrinern, die in Konstantinopel gewesen waren, von dem Unwillen des Nestorius. Er schrieb ihm deshalb — etwa im Spätsommer 429 (Garnier II, 41) — den

ersten seiner Briefe an Nestorius (ep. 2 p. 19 f., Schluß nur lateinisch bei Marius Merc. Baluze p. 103). Dieser Brief wahrt sich durch die Fiktion, die entrüstenden Predigten seien vielleicht nicht von Nestorius, noch die Möglichkeit, die äußeren Formen der Höflichkeit zu beobachten, ist aber sachlich eine Klage über das *σκάνδαλον οἰκουμενικόν*, das Nestorius angerichtet habe; er bemerkt auch bereits, daß Cälestin von Rom die Frage aufwerfe, ob die ihm [von Nestorius selbst!] zugegangenen Predigten wirklich von Nestorius herrührten. Woher Cyrill diese Kenntnis über Cälestin hatte, ist nicht zu erraten; ihm hatte Cälestin keinen Brief geschickt (vgl. Cyrill ep. 11 u. Cael. ad Cyrill. ep. 12), und auch Cyrill will noch dreiviertel Jahr später an keinen Bischof über Nestorius geschrieben haben. Nestorius antwortete auf diesen Brief und auf die mündlichen Vorstellungen des Überbringers mit kurzer, kühler, abweisender Höflichkeit (Cyr. epp. Nr. 3 p. 43; Mansi IV, 885). Bald darauf wurde die Spannung zwischen den beiden Erzbischöfen unheilbar. Nicht durch die dogmatische Differenz. Dadurch vielmehr, daß einige in Alexandria mit Cyrill zerfallene Männer, die, wie Cyrill sagt, verschiedener Übelthaten überführt waren, nach Konstantinopel kamen und bei Nestorius allerlei Klagen gegen Cyrill anbrachten (Cyr. ep. 4 p. 44 C; ep. 10 p. 68 A). Als Cyrill hiervon erfuhr, hat er — im Mechir (d. i. Ende Januar oder Anfang Februar) 430 (Garnier II, 41) — seinen zweiten Brief an Nestorius geschrieben (ep. 4 p. 44—50), die sog. epistola dogmatica. Er erwähnt hier kurz die Verleumdungen der Alexandriner und geht dann dazu über, dem Nestorius eine ausführliche Belehrung über die rechte Lehre zu geben. Beachtet man, wie kurz jene Bemerkungen, wie lang diese Ausführungen sind, und faßt man dann die Antwort des Nestorius ins Auge, die lediglich und ohne jedes Entgegenkommen von der dogmatischen Frage redet (Mansi IV, 892—1000), so könnte es scheinen, als ob in der That in der dogmatischen Differenz der beiden Erzbischöfe die Wurzel des späteren Streites läge. Die Differenz tritt freilich deutlich zu Tage (vgl. Bd IV, 50, 39—45), aber wie wenig sie das primär den Streit Bedingende war, zeigt der Brief, den Cyrill etwa gleichzeitig mit seiner epistola dogmatica (vgl. Garnier II, 53) „an seine in Konstantinopel weilenden Kleriker" schrieb (ep. 10 p. 64 ff.; besser [nach Mar. Merc. Baluze p. 103—108] ib. p. 69 ff.). Man sieht hier ein Doppeltes, einerseits, daß die „Ketzereien" des Nestorius doch auch in Cyrills Augen nicht so furchtbar waren: schickt Nestorius ein tadelloses Glaubensbekenntnis nach Alexandria, so will Cyrill eine Schrift herausgeben, die erklärt, man solle keinem seiner Mitbischöfe (d. h. dem Nestorius) beschwerlich fallen, da der Sinn und die Absicht seiner [anstößigen] Äußerungen offenbar sei; andererseits erkennt man, daß Cyrill fürchtete, wegen der gegen ihn erhobenen Anklagen nach Konstantinopel citiert zu werden, und daß hier die Triebfeder für sein späteres Handeln zu finden ist. „Ich fürchte mich", schreibt er, „weder vor der Reise noch vor der Verantwortung jenen [Anklägern] gegenüber . . . Es kann kommen, daß die Vorsehung des Erlösers anläßlich unbedeutender und geringer Dinge eine Synode zusammenführt, damit er seine Kirche reinige . . . Das möge jener Elende nicht denken, und wenn auch noch mehrere und ansehnliche Männer auf seinen Betrieb mich verklagen würden, daß er in meiner Sache Richter sein werde, *κἂν τοῦτο προσαχθῇ* (lies *προσταχθῇ*?) *ἐξ Ἀμφιθέου* (? ein Spitzname des Kaisers?). Dem werde ich ausweichen, wenn ich dorthin komme, und er wird, so Gott will, für seine Schmähreden (*δυσφημίαι*) Rechenschaft zu geben haben" (Mar. Merc.: et dei favore dilucidabimus res magis, quatenus de suis blasphemiis debeat satisfacere). Von nun an beginnt Cyrills Vernichtungskrieg gegen Nestorius.

7a. Zwei Eisen legte er zu diesem Zweck gleichzeitig ins Feuer: er schrieb (vgl. Theod. ad Cyr. Mansi IV, 1109 DE, Tillemont XIV, 667) drei ausführliche, nicht formell, aber inhaltlich gegen Nestorius gerichtete Lehrbriefe an den Kaiser (Mansi IV, 617—679 = MSG 76, 1133—1200), an des Kaisers Schwester, die Augusta Pulcheria und ihre Schwestern (Mansi IV, 679—802 = MSG 76, 1201—1336) sowie an die Kaiserin Eudokia (Mansi IV, 803—884 = MSG 76, 1336—1420) und bemühte sich, den römischen Bischof, über dessen Stimmung er keineswegs sicher war (vgl. Cyr. ad Juven. ep. 16 MSG 77, 104 C), auf seine Seite zu bringen. Zu letzterem Zweck arbeitete er in den ersten Monaten des Jahres 430 (so auch Tillemont XIV, 667) seine fünf Bücher *κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν* aus, eine Schrift, die [illegible] *λαίοις* ebensoviele Citate aus Nestorius bringt und ausführlich bekämpft (MSG [illegible]). Etwa im Frühling 430 sandte er dann diese *τόμους χάρτας περιέχοντας τῶν δυσφημιῶν Νεστορίου* (ep. 11 comm. MSG 77, [illegible] vgl. p. 85 B) samt [illegible] Predigten des Nestorius und seinen eigenen beiden Briefen an ihn (ep. [illegible])

mit einem klugen Begleitschreiben an Cälestin (ep. 11 p. 80—89). In diesem Briefe ist von der gegen Cyrill selbst schwebenden Klage wohlweislich kein Wörtlein gesagt; Cyrill redet nur als der treue und — geduldige Hüter der Orthodoxie: er würde geschwiegen und auf Besserung des Nestorius gewartet haben, hätte nicht kürzlich — Cyrill hat das erst nach seiner epistola dogmatica an Nestorius erfahren — ein Bischof Dorotheus in einer Kirche Konstantinopels in Gegenwart des Nestorius, der sich dadurch mitschuldig gemacht habe, ein Anathem über diejenigen ausgesprochen, welche die Maria θεοτόκος nennen (p. 81 BC und 85 A). Den Politiker Cyrill erkennt man aber auch in dem Tugendmantel: er behauptet zwar, daß alle Bischöfe im Orient(!) und in Macedonien mit ihm übereinstimmten (p. 84 AB), giebt aber dem Cälestin doch zu verstehen, daß es nötig sein werde, daß er (Cälestin) seine [ihm, dem Cyrill, zustimmende] Gesinnung den macedonischen und allen morgenländischen Bischöfen schriftlich zu erkennen gebe (p. 85 A). — Dieser zweite Schachzug Cyrills, seine Sendung nach Rom, hat vollen Erfolg gehabt. Wie das möglich war, ist leichter zu fragen, als zu sagen. Denn, wenn auch im Abendlande dank der sichern Überzeugung von der Einheit der geschichtlichen Person Jesu das „deus natus" alte Tradition hatte (Bd IV, 50,50 und V, 637,1 ff.); wenn auch hier die Zensurierung des Leporius (vgl. Bd IV, 42,6 ff.) im Jahre 426 bewiesen hatte, daß die altabendländische Auseinanderhaltung des filius dei und des homo in Christo (Bd IV, 41,29 ff. und 42,1 ff.) unter griechischen Einflüssen ihre Schärfe etwas (vgl. Bd IV, 42,30 ff.) verloren hatte: so ist doch zweifellos — die Geschichte des Chalcedonense hat es bewiesen —, daß abendländische Orthodoxie den Gedanken des Nestorius viel näher stand als denen Cyrills. Hat Cälestin sich wirklich einreden lassen, Nestorius „mache bald einen bloßen Menschen aus Christo, bald schreibe er ihm einen Anteil an Gott zu" (Cael. ad cleric. Const. Jaffé[2] 375; Mansi IV, 1037 A)? Fast scheint es so. Denn die von Cälestin — wohl gleich nach seiner Antwort an Nestorius — durch den spätern Papst Leo I. (vgl. Bd XI, 368,3 f.) angeregten und noch vor dem Konzil von Ephesus geschriebenen libri VII de incarnatione domini contra Nestorium des Johannes Cassianus (vgl. Bd III, 748,35) sind auf diesen Ton gestimmt, haben durch Cyrill und durch den öffentlichen Anschlag des Eusebius [den Cassian kennt, vgl. 6, 3 mit Mansi IV, 1009 D] sich die Wege weisen lassen. Doch scheint noch ein Umstand den Cälestin gegen Nestorius eingenommen zu haben. Die im Abendlande verurteilten Pelagianer Cälestius und Julian samt drei anderen Bischöfen waren nach Konstantinopel gekommen und hatten dort den Kaiser wie den Erzbischof für sich zu gewinnen versucht. Nestorius dachte so wenig pelagianisch, als es einem Orientalen möglich war (vgl. seine sog. antipelagianischen Predigten bei Marius Merc., Baluze p. 119—130), aber er war von den Ereignissen im Occident nicht unterrichtet, hielt den Cälestius, wie ein Brief an ihn (Baluze p. 131) beweist, für unschuldig verfolgt. Dem römischen Bischof in dieser Sache entgegenzutreten, war freilich seine Absicht nicht. Schon in seinem ersten uns erhaltenen Brief an Cälestin, der den Anfängen des Jahres 429 angehören muß (Mansi IV, 1021 f.), erkundigt er sich, was gegen Julian und seine Genossen vorliege. In einem zweiten auch noch aus dem Jahre 429 stammenden (Garnier I, 70) Briefe, dem mindestens noch ein verlorner gleichen Inhalts voranging, wiederholt er die Anfrage. Wenig später — auch noch 429 — muß er über die Pelagianer aufgeklärt sein durch das Commonitorium des Marius Mercator (Baluze p. 132—142; vgl. Bd XII, 343,29 f.), das nach Marius Mercators eigener Angabe (Bal. p. 132) die Vertreibung der Pelagianer aus Konstantinopel (schwerlich noch 429, wie Garnier I, 5 und 71 meint, sondern erst 430) zur Folge hatte: sein dritter Brief an Cälestin, der etwa in derselben Zeit geschrieben ist, da Cälestin gegen ihn Stellung nahm (August 430 oder wenig später), erwähnt die Pelagianer nicht mehr. Cälestin wußte, daß Nestorius nicht pelagianisch dachte (ad Nest. Jaffé[2] 374; Mansi IV, 1033 A), aber von der Vertreibung der Pelagianer hatte er noch nichts gehört (ib. p. 1033 B). Daß Nestorius diese Verurteilten schützte, hatte ihm offenbar bei Cälestin längst geschadet (ib. p. 1033 B); Cälestin hätte sonst auch wohl seine mehrfachen Briefe beantwortet, anstatt durch Marius Mercator (vgl. Bd XII, 343,10 f.) und sein Commonitorium ihn und den Kaiser aufklären zu lassen. Genug, Cälestin hielt im August 430 — die Synodalbriefe sind vom 11. August datiert — eine Synode in Rom (Cyr. ad Joann. ep. 13 p. 96 B) und schloß den Nestorius von der Kirchengemeinschaft aus, falls er nicht in den nächsten zehn Tagen, nachdem ihm dieser Beschluß bekannt geworden wäre, öffentlich widerrufe. In diesem Sinne schrieb er an Nestorius selbst (Mansi IV, 1025 ff.), an den Klerus von Konstantinopel (ib. 1035 ff.), an Johann von Antiochien (ib. 1047), an Juvenal von Jerusalem und an die macedonischen Bischöfe (vgl. ep. ad Cyrill.,

Mansi IV, 1021 B) sowie an Cyrill (Mansi IV, 1017–1021). Cyrill, dem die Besorgung der Briefe nach Konstantinopel, Antiochien und Jerusalem überwiesen wurde, ward förmlich autorisiert, verstärkt durch die Autorität des römischen Stuhles und seinen Inhaber vertretend, das Anathem über Nestorius auszusprechen, wenn er nicht in der gegebenen Frist seine Irrtümer verdamme (Mansi IV, 1020 E.). Cyrill hat darauf etwa Anfang November (vgl. Garnier II, 69) eine Synode in Alexandria gehalten und in deren Namen seine epistola synodica an Nestorius geschrieben (ep. 17 MSG 77, 105–122). Dieser Brief setzt dem Nestorius zunächst auseinander, daß und weshalb seine Lehre ketzerisch sei, und fügt dann 12 Anathematismen bei, die Nestorius innerhalb der gesetzten Zeit sich aneignen müsse, wenn er nicht aus der Kirche ausgeschlossen werden wolle. Eine alexandrinische Gesandtschaft überbrachte diesen Brief sowie den Cälestins und händigte die Schreiben am Sonntage (Mansi IV, 1179 CD), den 6. Dezember 430 (Mar. Merc. Bal. p. 74 u. 87), dem Nestorius ein; gleichzeitig expedierte Cyrill mit Begleitschreiben (ep. 13 p. 93 ff. und ep. 15 p. 101 f.) Cälestins Schreiben an Johannes v. Antiochien und Juvenal v. Jerusalem.

7b. Cyrill hätte sich sagen können, daß er dicht vor seinem Ziele, der Verurteilung des „Ketzers" Nestorius, stand, wenn er bei Hofe gleiches Glück damit gehabt hätte, die Klagen gegen ihn mit der Anklage des Nestorius zu parieren. Das aber war nicht der Fall. Den Gang der Dinge können wir freilich nicht mehr verfolgen; das aber ist sicher, daß die Lehrschreiben Cyrills am Hofe sehr ungnädige Aufnahme fanden (Theodos. ad Cyrill., Mansi IV, 1109 f.), und daß die Anklagen gegen Cyrill in Konstantinopel nicht lediglich als „Verleumdungen" angesehen wurden. Nestorius selbst, der die Gunst des Hofes besaß, hat im Laufe des Sommers 430 den Gedanken angeregt, eine allgemeine Synode zu halten (Nest. bei Evagr. 1, 7 MSG 86, 2 p. 2436 A). Die Aufgaben, die dieser Synode zugedacht waren, können wir nicht mehr ausreichend feststellen. Wenn dem Nestorius zu glauben ist, so sind neben, ja vor den gegen Cyrill schwebenden Klagen und der dogmatischen Streitfrage zwischen ihm und Nestorius „aliae res ecclesiasticae" als eigentlicher Beratungsgegenstand der Synode in Aussicht genommen (Nest. ad Cael., Mansi V, 725 D). Und weshalb sollte ihm nicht zu glauben sein? Hefele (II², 165 f.) hat freilich bei Nestorius die „unwahre Behauptung" aufgestochen, Cyrill habe den Streit um das *θεοτόκος* angefangen, um der Untersuchung seiner Angelegenheit auf einer Synode [in Konstantinopel] zu entgehen. Allein unwahr ist an dieser Behauptung des Nestorius nichts (vgl. oben S. 743, 35); die frühesten Briefe zwischen Cyrill und Nestorius gegen sie auszuspielen, wie Hefele that, ist thöricht, denn Nestorius hat eben dem Briefe, der diese Behauptung enthält, jene Briefe beigelegt (Mansi V, 725 C). Daß Cyrill an der Lehrweise des Nestorius Anstoß genommen hat, ehe er von den gegen ihn erhobenen Anklagen etwas erfahren hatte, ist freilich anzunehmen; aber den Streit über die Frage hat er erst nachher angeregt. Nestorius ist in der ganzen Sache gerader gewesen als Cyrill, und der Verdacht, daß er die Klagen gegen Cyrill begierig aufgegriffen habe, um die Aufmerksamkeit von der dogmatischen Frage abzulenken, kann deshalb nicht aufkommen, weil Nestorius von seiner Orthodoxie fest überzeugt war. Man wird ihm deshalb glauben dürfen und müssen. Das aber ist doch zweifellos, daß die Synode auch über die dogmatische Frage und über Cyrills Angelegenheit verhandeln sollte. Cyrill galt bei Hofe in beider Hinsicht als diskreditiert (vgl. Mansi IV, 1393 A), und als Kaiser Theodosius am 19. November 430 auf Pfingsten 431 die allgemeine Synode nach Ephesus ausgeschrieben hatte (Mansi IV, 1111 ff.), hat er in dem schon erwähnten höchst ungnädigen Schreiben an Cyrill (ib. 1109 f.) dem Alexandriner unter allerhöchster Mißbilligung seines eigenmächtigen Vorgehens in der dogmatischen Frage es noch besonders eingeschärft, daß es seine Pflicht sei, dem Richterspruche der Synode sich nicht zu entziehen. Daß Nestorius unter diesen Umständen durch die Briefsendung, die am 6. Dezember ihm zukam, nicht erschüttert ward, ist begreiflich. Dem Johannes v. Antiochien, der ihm angesichts der Geschehnisse in Rom Entgegenkommen empfohlen hatte (Mansi IV, 1061 ff.), legte er in seiner Antwort, die schon oben verwertet ist (S. 742, [illegible]), außer einer eigenen Predigt über das *θεοτόκος* die Anathematismen Cyrills bei (Mansi IV, 751 D und [illegible]) und bemerkte: „Über die gewohnte Anmaßung des Ägypters darfst du dich nicht [illegible] wundern, da du ältere Beispiele davon in Fülle hast". Sein Klerus stand auf seiner Seite (Synod., Mansi IV, 751 D); er wird gedacht haben die Wahrheit, [illegible] auf der Synode siegen werde, auszusprechen, als er – wahrscheinlich bald nach dem 6. Dezember 430 – den 12 Anathematismen Cyrills 12 Gegen-Anathematismen ent[illegible] (Hahn, Bibliothek, 3. Aufl., S. 316 ff. nach Marius Merc., Bal. p. 142 ff., [illegible]

Text derselben Übersetzung bei Mansi IV, 1099 f.), die seine Lehrweise zu scharfem Ausdruck brachten, zwar nicht das *θεοτόκος* (so schon Marius Merc., Bal. p. 441), aber die Bezeichnung der Maria als mater dei verbi unter Anathem stellten. Und Nestorius war nicht der einzige, der an den Anathematismen Cyrills Anstoß nahm: Johannes v. Antiochien fand, sie seien apollinaristisch und Cyrill kaum zuzutrauen (ep. ad Firmum, Mansi V, 756); Theodoret (ed. Schulze V, 1 ff.) und Andreas v. Samosata (vgl. Cyrill ep. 44. MSG 77, 228 C) schrieben gegen sie. Cyrills Verteidigungsschriften gegen beide (MSG 76, 385—452 und 316—385) sind vielleicht noch vor dem Konzil von Ephesus geschrieben (vgl. Garnier II, 132; Walch V, 681). Jedenfalls war jetzt aus dem „Wortstreit" (Nest. ad Cael., Mansi V, 725 D) eine die Kirche bewegende Frage geworden. Und wie giftig die Gegner des Nestorius von ihm sprachen, zeigt die „Widerlegung" seiner Anathematismen durch Marius Mercator (Baluze p. 442). Doch wissen wir über die der Synode von 431 vorausgehenden Monate des Jahres 431 sehr wenig; die Nachricht des Marius Mercator, daß Rom die Anathematismen Cyrills gebilligt habe (Bal. p. 442), ist uns deshalb unkontrollierbar.

8. Kaiser Theodosius hatte in seinem Ausschreiben die Metropoliten aufgefordert, mit einigen „wenigen" geeigneten Bischöfen ihrer Provinz in Ephesus sich einzufinden (Mansi IV, 1113 C). Zuerst traf Nestorius mit seinen Bischöfen in Ephesus ein (Socr. 7,34,2; Evag. 1, 3); daß es 16 gewesen sind, schließt man ohne alle Sicherheit aus Mansi V, 770. Gleichfalls noch vor dem vom Kaiser genannten Termin (Pfingsten; 7. Juni) kam Cyrill mit nicht weniger als 50 Bischöfen (Evagr. 1, 3; Mansi IV, 1277 A u. 1381 D). Johannes v. Antiochien mit den Bischöfen der Diöcese Oriens ließ auf sich warten, doch langte spätestens am 20. Juni (Mansi IV, 1272 C) ein Brief von ihm an Cyrill in Ephesus an (Mansi IV, 1121), in dem er von unterwegs nach angeblich 30tägigem Reisen (vgl. die 40 Tage bei Mansi IV, 1272 E) sein Kommen in 5—6 Tagen in Aussicht stellte. Auch die Gesandten des römischen Bischofs verzögerten sich. Daß auf die Fehlenden gewartet werde, war die energische Forderung des Comes Candidian, den der Kaiser als seinen Kommissar nach Ephesus geschickt hatte (Mansi IV, 1120 A und V, 770 f.). Allein Cyrill und seine Parteigänger — Memnon von Ephesus war sein Haupthelfer, und 40 Bischöfe aus Asien und 12 aus Pamphylien führte er dem Cyrill zu (Mansi IV, 1381 D) — ließen sich nicht zurückhalten: trotz schriftlichen Protestes von 68 dissentierenden Bischöfen und trotz aller Gegenvorstellungen des kaiserlichen Kommissars (Mansi V, 765 ff. und 770 f.; — beide Aktenstücke fehlen in den cyrillischen Akten!) eröffneten sie am 22. Juni mit 198 Bischöfen die Synode (Mansi IV, 1123 ff.). Daß Nestorius trotz mehrfacher Aufforderung dieser „Synode" sich nicht stellte, war nur korrekt. Man verurteilte ihn gleich am ersten Tage, und nachdem über seine Verhandlungen mit Cyrill bis zu dessen epistola synodica referiert und aus seinen Predigten [vor 430] eine Reihe von Stellen vorgelesen war — seine späteren, konziliantен Ausführungen sind ebensowenig erwähnt wie seine Anathematismen! —, entschied die „Synode", daß der von Nestorius gelästerte Jesus Christus durch die heiligste Synode den Nestorius der bischöflichen Würde und überhaupt des geistlichen Standes verlustig erkläre (Mansi IV, 1212 D). Man schlug dies Urteil öffentlich an und ließ es auf den Plätzen ausrufen, doch Candidian verbot das Ausrufen, ließ den Anschlag abreißen und schickte ihn an den Hof (Mansi IV, 1261 AB). Schon am 29. Juni fertigte der Kaiser ein unwilliges Schreiben aus, das die Entsendung eines zweiten Kommissars ankündigte, energisch gemeinsame Beratungen forderte und den Bischöfen streng gebot, Ephesus nicht zu verlassen, ehe die Sache untersucht sei (Mansi IV, 1378 f.). Schon ehe dies Schreiben erging, waren in Ephesus die Antiochener angekommen, und am 27. Juni eröffneten sie zunächst in Gegenwart des kaiserlichen Kommissars ihre Synode (Mansi IV, 1259 ff.). Diese Synode exkommunizierte die Bischöfe, die mit Cyrill getagt hatten, und sprach über Cyrill und Memnon das Absetzungsurteil aus. 43 Bischöfe unterzeichneten diesen Spruch (Mansi IV, 1268 f.). Von beiden Synoden gingen natürlich Berichte an den Kaiser, und beide Parteien suchten durch Gesinnungsgenossen ihre Sache am Hofe zu führen. Wir haben über die Geschehnisse der nächsten 3—4 Monate viele urkundliche Quellen, aber sie sind zusammenhanglos und zumeist undatiert. Will man nicht in weitschichtigste Detailuntersuchungen sich verlieren, so muß man auf die Erzählung weniger Hauptsachen sich beschränken. Erst im Juli kamen die römischen Gesandten. Sie schlugen sich auf Cyrills Seite, und die cyrillische Partei hielt nun am 10. Juli mit ihnen eine zweite Sitzung ab (Mansi IV, 1279—91). In einer dritten Sitzung, am 11. Juli, traten die römischen Gesandten dem Absetzungsurteil über Nestorius bei (Mansi IV, 1291—1305). Eine vierte, fünfte

und sechste Sitzung dieser cyrillischen Synode wurde am 16., 17. und 22. Juli gehalten (Mansi IV, 1306 ff. 1317 ff. 1342), eine letzte, siebente, nach den Akten am 31. August (Mansi IV, 1466 ff.), vermutlich aber früher (Walch V, 511: 31. Juli). Die Beschlüsse dieser Sitzungen sind irrelevant. Denn da die Orientalen (d. h. die Antiochener, die Bischöfe der Diöcese Oriens) ebenso bei ihrer Stellung verharrten wie die Partei Cyrills, stand die Entscheidung beim Hofe. Nur zweierlei verdient, ehe dessen Eingreifen verfolgt wird, erwähnt zu werden. Zunächst, daß die cyrillische Synode — vielleicht in der fünften Sitzung — das abendländische Urteil über Cälestius, Pelagius, Julian und ihre Genossen bestätigte (Mansi IV, 1337 B); sodann, daß Nestorius in höchst anerkennenswerter Weise seine Person aus den Streitigkeiten herauszuziehen bereit war: in einem Briefe an einen Hofbeamten, in dem er u. a. den Adressaten bat, das Geschwätz nicht zu glauben, daß er den Terminus θεοτόκος verschworen habe (Mansi V, 777 C), schrieb er, noch ehe der Kaiser gesprochen hatte, er sei bereit in sein [antiochenisches] Kloster zurückzukehren (Mansi V, 779 C). Der Hof sandte dann — schwerlich vor der 7. Sitzung der cyrillischen Partei und nicht später als in der ersten Hälfte des August — den Comes sacrorum Johannes und bestätigte die Absetzungsurteile beider Synoden (Mansi IV, 1396 D). Auf Veranlassung des Comes Johannes wurden dann Cyrill und Memnon interniert, Nestorius dem Gewahrsam des ihm wohlgesinnten Candidian übergeben (Mansi IV, 1397 f.). Aber eine Einigung der Parteien gelang dem Comes Johannes doch nicht (Walch V, 516 ff.). Beachtenswert ist aus dieser Zeit nur das Bekenntnis bezüglich des θεοτόκος, das die Antiochener auf Verlangen des Kaisers ihm einreichten (Mansi V, 783 CD); es ist die Grundlage der Union von 433 geworden. Das Scheitern der Mission des Johannes bewog den Kaiser, Abgeordnete beider Parteien an den Hof zu beordern (Walch V, 522 ff.); in der zweiten Hälfte des August muß dies gewesen sein. In den Instruktionen, die man beiderseitig den je acht Deputierten mitgab (Mansi IV, 1457 ff. u. IV, 1399 f.) — auf antiochenischer Seite waren u. a. Johann von Antiochien und Theodoret unter den Abgeordneten — ist bemerkenswert, daß man auf antiochenischer Seite nicht den Versuch machte, für Nestorius einzutreten, während die Gegenpartei sich energisch für ihre noch inhaftierten Führer, Cyrill und Memnon, verwandte. Hatte Nestorius sich selbst ausgeschieden durch seine Bereitwilligkeit zum Verzicht auf sein Bistum? Oder wußte man, daß er bei Hofe inzwischen in Ungnade gefallen war? Jedenfalls ist letzteres Thatsache, freilich eine Thatsache, deren Ursachen wir nicht kennen (vgl. Walch V, 549 ff.). Nestorius erhielt in dieser Zeit die Anweisung, in sein Kloster nach Antiochien zurückzukehren (Mansi V, 792), und nahm dies ohne Spur von Unzufriedenheit auf (ib. 793). Seitdem ist er für den Hof tot; man durfte seines Namens nicht gedenken (Mansi V, 800 B). Die Gesandten der Parteien wurden in Chalcedon festgehalten, weil in Konstantinopel die Mönche revoltierten (Mansi V, 794 A); am 11. Gorpiaeus (= 4. September) erwartete man dort den Kaiser (ibid. 794 B). Aber trotz des persönlichen Eingreifens des Kaisers blieben auch diese [uns in ihrem Verlauf nicht mehr übersehbaren] Verhandlungen in Chalcedon (vgl. Walch V, 526 ff.) ohne den gewünschten Erfolg; der Kaiser entschloß sich, die Bischöfe nach Hause zu schicken und die Synode in Ephesus aufzulösen (Mansi V, 1465). Daß der alexandrinische Einfluß — wir wissen nicht, wie? — inzwischen Oberwasser bekommen hatte, zeigt sich darin, daß gleichzeitig dem Cyrill die Rückkehr nach Alexandrien, Memnon sein Verbleiben im ephesinischen Bistum gestattet ward (ib.). Nestorius aber erhielt unter Mitwirkung der cyrillischen Deputierten von Ephesus (Mansi V, 257) einen dem Cyrill sehr genehmen (vgl. Cyr. ep. 32 MSG 77, 157) Nachfolger an Maximian. Am 25. Oktober 431 ward er geweiht (Socr. 7, 37, 19).

9. Cyrill hatte einen großen Erfolg gehabt: er war ungekränkt geblieben; Nestorius hatte das stille Kloster mit dem Bischofssitz vertauscht; sein Nachfolger zeigte, weß Geistes Kind er war, dadurch, daß er die Absetzung von vier dem Nestorius nahe stehenden Bischöfen (Eutherius v. Tyana, Dorotheus v. Marcianopel, Helladius v. Tarsus und Himerius v. Nikomedien) herbeizuführen wußte (Walch V, 575 f.). Allein sein Sieg war noch unvollkommen: zwischen ihm und den Orientalen blieb die Kirchengemeinschaft abgebrochen, seine Anathematismen galten diesen seinen Gegnern noch immer als häretisch, und der Kaiser hatte nicht Lust, die Orthodoxie der Antiochener bekritteln zu lassen (Mansi IV, 1465 B), — Frieden hatte die Kirche noch nicht. Aber der Kaiser erwartete ihn (vgl. Walch V, 579—619). Etwa Mitte 432 setzten mit einem kaiserlichen Schreiben an Cyrill und Johann v. Antiochien — letzteres ist erhalten (Mansi V, 277 ff.) — die von Maximian von Konstantinopel beratenen Bemühungen des Kaisers ein. Zu [illegible] nach langen Verhandlungen, über die wir gut unterrichtet sind, erst im Frühjahr 433 [illegible]

Abschluß. Cyrill hat zwar zu einem Widerruf seiner Anathematismen sich nicht verstanden, sonst aber hat er mehr nachgegeben, als er thun durfte, wenn Nestorius mit Recht verurteilt war (vgl. Bd V, 637,30); und Johannes von Antiochien kann sich mit ihm in den Ruhm teilen, auf Kosten seiner persönlichen Ehrenhaftigkeit Frieden gestiftet zu haben. Der Friede wurde, nachdem Paulus von Emesa als Unterhändler Ende 432 in Alexandria mit Cyrill einig geworden war, nach Erledigung einiger durch zu weites Entgegenkommen Pauls geschaffener Schwierigkeiten perfekt durch einen Briefwechsel zwischen Cyrill und Johannes (Joann. ad Cyrill., Mansi V, 289 ff.; Cyrill. ad Joann. ep. 39 MSG 77, 175 ff.) und durch ein Schreiben, das Johann außer an Cyrill auch an Sixtus v. Rom und Maximian v. Konstantinopel richtete (Mansi V, 285 ff.): Cyrill acceptierte ein von Johann ihm vorgelegtes Bekenntnis — es ist bis auf den neuen Eingang und den zum Charakter des Ganzen passenden Schlußsatz das nach glaubwürdiger Nachricht (Mansi V, 878 E, vgl. Walch V, 602) von Theodoret verfaßte, oben S. 747,20 erwähnte orientalische Bekenntnis von 431 (Hahn, Bibliothek, 3. Aufl., S. 215 f.), das auch Nestorius hätte unterschreiben können; Johannes v. Antiochien genehmigte das Urteil der „heiligen Synode" (d. i. des cyrillischen Conciliabulum!) über Nestorius, belegte seine Lehre mit dem Anathem und erkannte Maximian v. Konstantinopel an (Mansi V, 285 DE). Die Forderung der Rehabilitation der auf Maximians Betrieb abgesetzten vier Bischöfe (oben S. 747,50) hatte Johannes v. Antiochien fallen lassen müssen; das Anathem über die Lehre des Nestorius war ihm sauer geworden. Daß dieser „Friede" der Anlaß zur Absplitterung der [persischen] Nestorianer von der Kirche wurde, ist hier nicht zu verfolgen (vgl. den Art. Nestorianer oben S. 723 ff.). Auch im Reiche waren viele Antiochener mit dem Frieden unzufrieden (vgl. die interessanten bei Walch V, 625 f. aufgeführten Briefe im Synodikon); die Ehrlichen empfanden die Verurteilung des Nestorius und seiner Lehre als eine Schmach. Auch Theodoret, der bei Einleitung der Unionsverhandlungen ebenso wie der alte Acacius v. Beröa, das Orakel der Antiochener, einer Einigung geneigt gewesen war, gehörte zu den Unzufriedenen. Nicht wenige der Widerspenstigen hat Johannes v. Antiochien im Bunde mit dem inzwischen in Konstantinopel erhobenen Proklus (vgl. oben S. 737,45) schließlich zur Anerkennung des Friedens gezwungen (Walch V, 630 ff.); ein Theodoret und ein Andreas v. Samosata gaben gutwillig nach, da man ihnen wie anderen nachträglich Zustimmenden die Verurteilung des Nestorius erließ (vgl. Theodoret ad Nest., Mansi V, 898 f.); andere haben sich absetzen lassen. Doch war es möglich, daß nach einigen Jahren selbst entschiedene Freunde des Nestorius, wie der Comes Irenäus, Bischofsstellen erlangen konnten (vgl. Bd V, 638,18 ff.). Die dogmatische Frage war nicht ausgetragen und hat erst im eutychianischen Streit ihre, für die antiochenischen Traditionen günstigere Erledigung erfahren (vgl. den Art. Eutyches Bd V, 635 ff.). Aber das Ephesinum Cyrills, das kein besseres Urteil verdient als das Ephesinum von 449 (Bd V, 642,12 ff.), war eine heilige Synode geworden, — und Nestorius blieb verurteilt.

10. Ja in noch höherem Maße, als bis jetzt ersichtlich ist, hat Nestorius die Kosten des Friedens tragen müssen. Er lebte seit Herbst 431 in Antiochien (vgl. oben S. 747,33), nicht als Verbannter, sondern, wie er selbst sagt, im Genuß aller Ehre (bei Evagr. 1, 7 MSG 86, 2 p. 2436 C). Cälestin v. Rom wünschte freilich am 15. März 432 in einem Briefe an die [längst aufgelöste] Synode von Ephesus (Jaffé^2 Nr. 385, Mansi V, 268 BC) und in einem Schreiben an den Kaiser (ib. 386; Mansi V, 271 B), daß Nestorius aus Antiochien verwiesen und von aller menschlichen Gesellschaft entfernt würde. Doch Theodosius ist zunächst nicht gefolgt: vier Jahre genoß Nestorius den Frieden des antiochenischen Klosteraufenthalts (Nest. bei Evagr. 1, 7 p. 2436 C). Am 30. Juli 435 aber hat Theodosius ein scharfes Edikt erlassen, das die Nestorianer mit dem Ketzerscheltnamen der Simonianer belegte und die Schriften des Nestorius zu verbrennen gebot (vgl. oben S. 738,31), und wohl zu ungefähr der gleichen Zeit ist Nestorius, wahrscheinlich unter Abänderung einer Verfügung, die ihn nach Petra [in Arabien?] verbannte (Mansi V, 255 D; vgl. Walch V, 565), nach Oasis in Ägypten exiliert (Nest. bei Evagr. l. c.). Was den Hof jetzt zu dieser harten Maßregel bestimmte, wissen wir nicht. Wenn Zacharias Rhetor sagt, Cyrill habe den Nestorius nach Oasis vertrieben (ed. Ahrens und Krüger S. 92, 16 f.), so wird dies zu Cyrills Ehren als eine in honorem Cyrilli gebildete monophysitische Fabel angesehen werden dürfen. Doch kann zuverlässig sein, was Evagrius (1, 7 p. 2437 A) berichtet, daß Johannes von Antiochien bei dem Kaiser die Verbannung des Nestorius beantragt habe. Denn Evagrius kannte die „Tragoedia" des Nestorius, und daß der edle antiochenische Bischof durch seinen von ihm verleugneten Freund in Antiochien sich geniert sah, ist begreiflich. Möglich ist aber auch, daß Nesto-

rius selbst durch seine Tragoedia, die vor dem Edikt vom 30. Juli 435 geschrieben sein muß (vgl. oben S. 738,30), den Zorn des Kaisers erregt hatte. — Im Exil in Oasis lebte Nestorius noch, als Sokrates bei dem Jahre 439 seine Kirchengeschichte abschloß (h. e. 7, 34, 11). Die Schaudergeschichten von dem Tode des Ketzers bei den Späteren sind wertlos (Walch V, 561 f.), die Nachricht des Zacharias Rhetor, Nestorius sei von Theodosius zum Konzil v. Chalcedon berufen, aber unterwegs verendet (ed. Ahrens und Krüger S. 4, 18 ff.), ist auch in ihrem ersten Teile nicht glaublicher; sie ist nichts als ein monophysitisches Zeugnis gegen das Chalcedonense. Nestorius ist früher gestorben: Schenute (gest. 1. Juli 451) setzt in einer Predigt seinen längst erfolgten Tod voraus (J. Leipoldt, Schenute, Diss. phil. Leipzig 1903 S. 46). Was wir aus der Zeit nach seiner Verbannung noch wissen, hören wir aus zwei Briefen von ihm bei Evagrius (1, 7 MSG 86, 2 p. 2440 f.): er ist bei einem Einfalle barbarischer Nomaden in Oasis gefangen und befreit worden, hat sich dann selbst, „um nicht der Flucht oder sonst eines Verbrechens verdächtigt zu werden", dem Statthalter der Thebais gestellt und ist in dessen Auftrag binnen kurzer Zeit von einem Verbannungsort zu einem zweiten, dritten und vierten geschleppt worden. Ob er noch weitere Erbärmlichkeiten hat erleiden müssen, wissen wir nicht. Auch ohne dies ists ein Schlußwort zu seiner Geschichte, was er nach seiner Befreiung durch die Barbaren dem Statthalter als Begründung seiner Bitte um neue gesetzmäßige Inhaftierung schrieb: *ἵνα μὴ πάσαις ἐκ τούτου γενεαῖς τραγῳδῆται κρεῖττον εἶναι βαρβάρων αἰχμάλωτον ἢ πρόσφυγα βασιλείας ῥωμαϊκῆς* (Evagr. 1, 7 p. 2440 C). Und jene Nomaden werden Heiden gewesen sein, das römische Reich aber war „christlich"! **Loofs.**

Nethinim s. d. A. Levi Bd XI S. 421, 12.

Netter, Thomas, auch Thomas Waldensis genannt, gest. 1431, der hervorragendste theologische Bekämpfer des Wiclifitismus. — Sein Hauptwerk: Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae wurde gedruckt zuerst in Paris, und zwar zuerst die beiden letzten die Sakramente und Sakramentalien behandelnden Bände 1521 und 1523, der erste Band erst 1532. Zum zweiten Mal wurden herausgegeben der 2. und 3. Band in Salamanka 1566. Die dritte vollständige Edition, die im folgenden benutzt wird, veranstaltete der Karmeliter Joh. Baptista Rubeo, Venetiis 1571 (3 Foliobände). Eine vierte Ausgabe erfolgte ebenfalls zu Venedig durch F. Bonav. Blanchiotti 1757–59. Die ebenfalls gewöhnlich Netter zugeschriebenen „Fasciculi zizaniorum Mag. Johannis Wiclif cum tritico" gab W. Waddington Shirley heraus (London 1858). — Ueber Netters Leben und Schriften handeln Blanchiotti in der Vorrede zu seiner Ausgabe, Leland, Scriptores brittanici ed. Hall, p. 441; Cave, hist. litt. II (1743), 112; „Shirley" l. c. p. LXX ff.; Lechler, Joh. v. Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation II (1873), 327 ff.

1. Über das Leben Netters wissen wir nur wenig. Er mag gegen 1380 geboren sein und zwar zu Saffron Walden in Essex und führte nach seinem Geburtsort den Zunamen Waldensis. Seine Bildung erhielt er in Oxford. Er trat in den Orden der Karmeliter ein und wurde 1414 englischer Provinzial des Ordens. Nachdem er schon 1409 dem Konzil zu Pisa beigewohnt hatte, beteiligte er sich auch 1414 als Provinzial an dem Konstanzer Konzil, zugleich als Mandatar Heinrichs V. Bei diesem König (1413 bis 1422) nahm er als Beichtvater und Geheimsekretär eine einflußreiche Stellung ein. An der Verfolgung der Lollarden unter diesem König hatte er erheblichen Anteil, z. B. bei den Prozessen wider Lord Cobham (1413) und wider Wilhelm Sarter (1422). Im Jahre 1419 unternahm Netter eine Reise nach Litauen, um den König Jagello mit dem Großmeister des Deutschordens auszusöhnen. Im Jahr 1431 begleitete er den jungen Heinrich VI. zur Krönung nach Frankreich und starb dort am 3. November 1431.

2. Von seinen Schriften nennt Sixtus Senensis in der Bibliotheca: Super Sententias libri quatuor, Super omnes bibliorum libros postilla scholastica, In libros ethicorum, In libros physicorum, In libros de coello et mundo, In libros de generatione, In libros meteororum, In libros de anima. Auf uns gekommen sind nur die beiden eingangs erwähnten Werke. Die Fasciculi, eine Sammlung von Urkunden zur Geschichte Wiclifs und der Lollarden, sind nach Shirleys Nachweisungen, denen Lechler zustimmt, Netter mit großer Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben. Ueber die Abfassungszeit des Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae gibt das Werk selbst Auskunft. 1. Das erste volumen, das die Bücher 1–4 des Werkes umfaßt, ist Martin V. (seit 11. November 1417 Papst) gewidmet. Die Widmung bewegt sich in Ausdrücken, die zeigen, daß der Papst erst seit kurzem seine Würde inne hat. Das führt etwa auf das Jahr 1418, dazu würde im allgemeinen die Angabe der Widmung plus

sexaginta annis gehe a Witcleuistico fonte die Irrlehre hervor, stimmen. 2. Das zweite volumen (= Buch 5) ist Heinrich V. gewidmet. Dieser starb 1422. In diesem Jahr ist das Buch auch geschrieben wie die Erwähnung der Hinrichtung des Wilhelm Sartor als einer gleichzeitigen — sie fand statt 2. März 1422 — beweist (s. die Angabe V, doctr. 11 fin. und das Datum VI, 108). 3. Am 8. August 1427 erläßt der Papst eine Breve an Netter, worin das zweite volumen belobt und die Erwartung auf das dritte de sacramentalibus ausgedrückt wird. Die Antwort Netters gebraucht ein superest tractare bezüglich der Fragen des dritten Bandes (= Buch 6). Also wird dieser kaum vor 1429 vollendet gewesen sein. (Beide Urkunden zu Beginn des 2. bezw. 3. Bandes der Ausg. von 1571.) Das große Werk wird hiernach in den Jahren von ca. 1415 bis ca. 1429 entstanden sein. An dies Werk knüpft sich die geschichtliche Bedeutung Netters.

3. Versuchen wir den Inhalt der Schrift zu charakterisieren. Das ist, nach Netter, der Grundschade bei Wiclif, daß er fidem christianam dimidiat. Nur die fides scripta soll gelten; was die fides illa ecclesiae communis aus den Vätern, der Tradition und den päpstlichen Dekreten angenommen hat, wird verworfen. Wiclif maße sich allein das Verständnis der Offenbarung an, seine Anhänger wollen allein die heilige Kirche sein, die Orthodoxen seien unheilig (I praefat.). Die Schriftgedanken werden aber verdreht: prima ergo doctrina omnium haereticorum est transformare scripturas sacras ad detestabiles sensus suos, eadem verba dei sed alieno sensu vestire (V praefat. doctr. 1). Diese Häresie hat sich nun weit ausgebreitet, ganz England ist von ihr erfüllt, ebenso Böhmen: Boemiae regnum totum pene per Witclevistas esse possessum (V praefat. doctr. 10). — Diese Lehre will Netter widerlegen. Er unterwirft sich gewissermaßen dem Maßstab des Gegners, indem auch er von der Schriftlehre ausgeht, aber diese soll verstanden werden nach der Auslegung der älteren Väter. Der Grundsatz des großen Biblicisten nur scripturae auctoritas oder aber revelatio a spiritu sancto specialis reiche aus zur Feststellung von Glaubenssätzen will Netter im Prinzip nicht verdammen, aber er meint, daß er doch nur in der Weise aller Häretiker zur Deckung der Arglist dienen soll: non vitupero viam datam, sed latentem damno protervìam et astutiam versipellem. Warum soll denn Wiclifs Verständnis der Schrift das richtige sein, verdienen nicht das kirchliche Amt und das Zeugnis der Weisen der Kirche mehr Glauben als die Deutung eines beliebigen Einzelnen? Die Succession führt durch Irenäus von den Aposteln (quibus vicinus erat) herab zu den Vätern und Lehrern der Kirche. Scripta auctoritas non certificat sine concordi intellectu ecclesiae (II, 19). Wer an die katholische Kirche glaubt — was Wiclif eben nicht thue (II, 23) —, der versteht die Schrift im Sinne der katholischen Kirchenlehrer und der Hierarchie (II, 21. 26). Will man, wie Wiclif, nur Christi Autorität anerkennen, so werde Christus, das Haupt von seinem Leibe, der Kirche abgeschnitten. Wohl könne man an der Autorität nur eines Vaters zweifeln, lehren aber pene omnes das Nämliche, so: fidei robur habet (II, 25. 21). Dazu kommt die kirchliche Gewohnheit, die dort eintritt, wo es an Urkunden fehlt oder diese voneinander abweichen. Ipsa consuetudo est animata fides ecclesiae (V, 109). Somit ist zunächst gegen Wiclif festgestellt, daß die Schrift nach der Auslegung der katholischen Väter und nach den Dekreten der Hierarchie zu verstehen ist, das Haupt mit seinem Leibe ist Autorität. Dazu kommt ein zweites: erst das Zeugnis der Kirche giebt den Büchern die kanonische Autorität; ergo sine auctoritate testificantis ecclesiae non potest liber aliquis esse auctoritatis canonicae. Nun kann aber die Kirche nicht etwa auf Grund dieser kanonbildenden Autorität z. B. den vier kanonischen Evangelien das Thomasevangelium hinzufügen, und zwar deshalb nicht, weil die Schrift einen abgeschlossenen vollkommenen Organismus darstellt: non posse iam augeri librorum numerum, quia lex Christi iam attigit ad perfectum. Das Gesetz Christi befand sich im AT im Jugendstadium, im Zeitalter Christi und der Apostel erreichte es den Abschluß seines Wachstums. Es ist jetzt vollendet; daher non dubium libri non reciperentur in auctoritatem sacri canonis nisi qui de illis temporibus apostolicis agerent et tunc temporis essent, quia aliter non facerent de divinis rebus fidem summam. Summa vero praesumptio foret, eos libros nunc probare, quos patres certa ratione respuerant, quos libenter recepissent, si digni fuissent (II, 20). Die Kirche war also von einer inneren Notwendigkeit geleitet, wenn sie gerade diese Bücher recipierte. Sie stellt sich durch ein Wort wie das Augustins „evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas“ so wenig über die Schrift, als Philippus oder

unsere Eltern, wenn sie andere zu Christus führen, sich über Christus stellen. Den späteren Schriften kommt die Autorität der Schrift nicht zu, quia aliud sunt testes, aliud testimonium (II, 21). So bleibt Netter wie alle mittelalterlichen Theologen bei der obersten Autorität der hl. Schrift im Prinzip stehen. Er scheut auch nicht vor der Konsequenz zurück, daß die Kirche modernis diebus keine neuen Glaubensartikel aufstellen könne. Das Dogma von der Homousie (consubstantialitas) war auch nicht neu, sondern stellte nur einen besonderen Ausdruck der Schriftlehre dar. Wiclifs Lehre ist dagegen neu, und grade deshalb zu verwerfen. Non ergo existimo tutum, quod fideles credant seris magistris Witclevisticis et Hussitis in traditionibus articulorum novorum, immo nec quorumcunque qui non ab ipsis apostolis fidem illam inchoatam doceant et per ecclesiae patres traductam in forma fidei verae probent (II, 22).

Aber so nahe diese Sätze Wiclif prinzipiell zu kommen scheinen, so deutlich ist die praktische Differenz. Nach Netter ist eben die Schrift nur im Sinne der Väter zu verstehen, und jedem Versuch hiervon abzuweichen, werden unübersteigliche Hindernisse entgegengestellt. Seine Meinung faßt er folgendermaßen zusammen: Iam . . . videtis sequendam esse in ecclesia catholica gradatim auctoritatem multiplicem doctorum scil. catholicorum omnium: antistitum sacrorum magis, ecclesiarum apostolicarum potius, et ex eis amplius romanae ecclesiae, et abundantius his omnibus auctoritatem concilii generalis; nec tamen alicui iam dictae ita obediendum censeo et tam prona fide sicut primae fidei scripturae vel ecclesiae Christi symbolicae, sed sicut institutionibus seniorum et monitioni paternae. Obediatur dico sine scrupulis quaestionum cum omni modestia mentis et reverentia corporis, cum acceptatione et fiducia in verbis docentis, nisi quatenus aliquid doceat is qui docet, quod iam iuste proscripsit superioris auctoritas, cui tamen tunc pius ecclesiae filius non perperam insilit, sed ab eo reverentiali quodam pudore percussus abscedit, ibi enim requiritur, ut sit fides copiosior, ubi subest auctoritas gravior (II, 27). Von diesem Standpunkt aus hat nun Netter die Sätze Wiclifs wiedergegeben und geprüft. Er hat es sich mit dieser Arbeit in keiner Richtung leicht gemacht. Mit Wiclifs Schriften ist er wohlvertraut und er führt seine Meinung stets in wörtlichen Citaten an. In der Polemik fehlt es freilich nicht an unberechtigter Konsequenzmacherei, aber im ganzen ist das Bemühen den Gegner zu verstehen anzuerkennen, wiewohl es seine Schranke findet an dem persönlichen Standpunkt des Verfassers. Die Widerlegung wird mit Worten der Schrift sowie mit umfänglichen Citaten aus den Vätern und älteren Theologen geführt. Beide Instanzen werden im Sinn des Katholicismus seiner Zeit verstanden. Das Bemühen von den scholastischen Theorien und Schulmeinungen abzusehen ist unverkennbar; um praktische kirchliche Wahrheiten handelt es sich dem Autor. Er folgt darin dem Zuge der Zeit in der Epoche der Reformkonzilien. Die „Scholastiker" werden daher nur selten citiert (z. B. V, 90: Ricardus de Mediavilla et s. Thomas; V, 94: Hugo, Lincolniensis, Thomas, Bonaventura, Scotus, Hockam; ib. wird Alexander doctor antiquus genannt; V, 152: Thomas Bradwardinus etc.). Die Hauptautoritäten sind: Augustin vor allem, dann Hieronymus, ferner Chrysostomus, Gregor d. Gr., Ambrosius, der Damascener, Dionysius Areopagita, Hilarius, Isidor, Origenes, Cyprian ꝛc., ebenso die älteren mittelalterlichen Theologen wie Isidor, Beda, Haymo, die historia tripartita, Vincentius' speculum historiae, gelegentlich Guitmund und Lanfrank, aber auch Bernhard und der Lombarde, oder Lincolniensis (Grosseteste), Hugo, Anselmus et alii patres ecclesiae (V, 21). Der antischolastische Zug der Zeit hat eine Reduktion der Autoritäten und damit zugleich der Lehre hervorgebracht.

Die Hauptgegenstände des Kampfes sind folgende: Wiclifs Prädestinationslehre, die Pantheismus und Determinismus einführe und Freiheit und Verdienst aufhebe (I, 1, 10. 20ff. 25; VI, 96: non est enim praescitus aliquis, dum hic vivit, necessitatus ad finalem obdurationem, sed expiari potest a delicto illo finali, si velit per poenitentiam et gratiam redemptoris). Gott sei hiernach tanquam crudelis carnifex trahens et necessitans hominem tanquam bestiam ad macellum (I, [illegible]). Auch in der Anthropologie und Christologie werden Wiclifs Irrtümer nachgewiesen (I, 31ff. 39ff.). Aber das Hauptinteresse des Autors gehört den praktischen Fragen an. Von der Kirche handelt das zweite Buch des ganzen Werkes, de perfectione religionis das dritte, vom Bettel das vierte, von den Sakramenten das umfangreiche fünfte und von den Sakramentalien das ebenso große sechste Buch. Die beiden letzten Bücher machen

zwei Drittel des Werkes aus. Hinsichtlich der Kirche wird auf historischem Wege der Primat des Petrus erwiesen (II, 1–7. 30ff.); gegen Wiclifs Definition: ecclesia est praedestinatorum universitas wird gelehrt: ecclesiam militantem esse congregationem omnium vocatorum catholica societate iunctorum ..., et sic huius ecclesiae membra sunt reprobi dummodo per se societatem non exeant vel per censuras ecclesiae eiecti non fuerint (II, 9). Die Katholicität und Apostolicität der Kirche haftet an ihrer Ausdehnung (II, 17. 18). Dann wird eingehend von der von Christus gebotenen und von der Geschichte anerkannten Autorität der Päpste gehandelt (II, 31ff.), von den beiden Schwertern (II, 19), den Bischöfen (56ff.), den pastores secundi ordinis (II, 63), dem Zehnten (II, 64), der graduatio scholastica (II, 67) rc. Die religio perfectorum wird bis auf das Alte Testament zurückgeführt (Sethiten, Rechabiten, Samuel, III, 2ff.). Auch Christus habe gebettelt (bei der Samariterin IV, 3) und es auch die Apostel gelehrt (IV, 5). Wiclifs Grundsatz nur bekannten Armen etwas zu geben, wird ebenso verworfen, wie die von ihm und Wilhelm de s. Amore ausgesprochene Forderung, daß die religiosi von ihrer Arbeit leben sollen (V, 11. 22). Wiclif ist der modernus hostis sacramentorum, der schlimmer als alle Häretiker vor ihm wider die Sakramente wütet (V, 1. 17). Gegenüber der Verflüchtigung der Sakramente in Symbole gilt: non est diffidendum in sacramentis salutis concurere caput ecclesiae Christum ad salutem plebis ..., nobiscum in pronunciatione evangelii pacis, nobiscum indubie in sacramentis conficiendis, quia nobiscum est in minoribus sanctificandis (V, 1). Auch ungläubige Priester, auch praesciti können die Sakramente konfizieren (V. 5ff.). Die Abendmahlslehre Wiclifs stamme von Berengar her (V, 20). Dagegen: Hoc est, inquit, corpus meum; surge miser et rudis haeretice, tolle micas figuralium praedicationum tuarum, quae tibi sunt suaves. Nos non audivimus, Christum dicere: hoc est corpus meum figuraliter, sed quid? Hoc est corpus meum (V, 23). Die symbolische Auffassung sei vielleicht bei den Christen nicht ganz selten, aber solche sind infidelitate paganis peiores (V, 25). Die Hostie ist nicht nur ein efficax signum (V, 27); das Brot bleibt nicht (V, 35. 18), aber eine Adnihilation seiner Materie findet nicht statt (V, 68). Die Hostie ist anzubeten, da Christus auch nach seiner Menschheit wegen der hypostatischen Einigung Anbetung gebühre. Ein Wiclifit habe freilich einst in der Kirche der erhabenen Hostie den Rücken gewandt und gemeint in eines dabeistehenden hübschen Mädchens Gesicht sei Gott besser als in der Hostie wahrzunehmen (V, 26). Auch die utraque species wird bekämpft, nur Matthäus sage, alle sollen trinken, und werden „alle" absolut genommen, so müsse es auch von Kindern und groben Sündern gelten (V, 90). Nun sei zwar die Transsubstantiation, wie Wiclif sagt, kein articulus fidei trium symbolorum, aber doch sei sie in der communio sanctorum enthalten, die die communio omnium fidelium in omni re sancta bezeichne, sed maxime in participatione sacramentorum, inter quae maxime servit articulus ille communioni eucharistiae (V, 95 vgl. hierzu Seeberg, DG II, 127 Anm.). Auch über die Taufe wird die übliche Lehre vorgetragen und dabei — nach scholastischer Tradition — der Begriff „character" untersucht. Die Schrift, wie Eph 1, habe den Begriff, ebenso die prisci patres und die kirchliche Gewohnheit (V, 109). Der Charakter disponiert die Seele für Gott, seine Gebote zu erfüllen und die sakramentalen Heiligungen zu empfangen (V, 110). Im Abschnitt über den Ordo wird die hierarchische Abstufung als ursprünglich erwiesen, und zwar soll nicht die Demut und der Dienst, wie Wiclif will, sondern die differentia graduum et honorum diese Abstufung herstellen (V, 118). Zurückgewiesen wird der häufige Vorwurf Wiclifs, daß seit Konstantin Prälaten und Kleriker caesarei geworden seien (V, 120). Im Bußsakrament wird besonders die Ohrenbeichte als biblisch begründet erwiesen, schon im Alten Testament komme sie vor (V, 135f.); und daß die Juden sie noch heute haben, hat Netter auf seiner Reise nach Polen in Erfahrung gebracht (V, 137). Die potestas clavium ist nicht, wie Wiclif will, die potentia praedicandi et exemplar virtutum praebendi fidelibus, sondern die Gnadengabe zu lösen und zu binden (V, 145). Nicht um eine bloße Kundmachung handelt es sich dabei, sondern Gott wirkt durch die Priester, ohne daß der Wandel des Priesters dies beschränkt oder fördert (V, 146). Die reservatio casuum diene der Ehre Gottes (V, 149). Die Unterscheidung von Todsünden und venialen Sünden sei zwar nicht dem Wortlaut nach in der Schrift enthalten, wohl aber der Sache nach, so schon in der Geschichte Kains, quia nolens homo ad peccatum trahitur, non erit ipsi mortale quod non fecit, sed quod patitur (V, 151). Die venialen Sünden geschehen per ignorantiam, non

sponte, aus Schwachheit wird das Gebot übertreten, während es bei der Todsünde verachtet wird (V, 155).

Das letzte Buch handelt eingehend von den Sakramentalien. Da ist etwa die Rede vom Gebet, von den sakramentalen Riten, von der Messe, den Fürbitten, der Heiligenverehrung, der Kanonisation, den Wallfahrten, von der Heilighaltung des Sonntags durch Ruhe (VI, 140), dem Kirchbau, der Bilderverehrung (das übliche Bild der Trinität VI, 155), der Anbetung des Kreuzes ꝛc.

4. Die geschichtliche Bedeutung des großen Werkes besteht darin, daß es 1. dem Wiclifitismus gegenüber den theologischen und praktischen Standpunkt der katholischen Kirche festlegt; 2. daß dies in zeitgemäßer Form geschieht: nicht scholastisch, sondern biblisch-patristisch ist das Beweisverfahren; nicht um spekulative Dogmen, sondern um die Feststellung der Autorität der Kirche, um den Erweis des Rechtes der sakramentalen Praxis mit allen ihren Anhängseln, um die Lebensleitung und Lebenshaltung handelt es sich bei Netter. Eine Reduktion findet statt wie hinsichtlich der Gegenstände, so auch der Beweismittel, bemessen an der Zeit der großen Scholastiker. 3. Dadurch hat Netter die Konzentration der katholischen Theologie anzubahnen geholfen, die das Tridentinum später durchführte. 4. Zugleich hat er aber ein Arsenal von Waffen für die katholischen Polemiker der Gegenreformation geschaffen — wie Bellarmin — und ist vorbildlich für ihre Stoffauslese und Beweismethode geworden. Wie hoch man in dieser Zeit das Werk schätzte, bezeugt seine Geschichte. Es ist im 16. Jahrhundert nicht weniger als dreimal, und dann noch einmal im 18. Jahrhundert gedruckt worden (s. oben und Lechler, Wiclif II, 329 f.). **R. Seeberg.**

Neubrigensis, Wilhelm von Newburgh oder Newborough, englischer Geschichtsschreiber, gest. 1198 (?). — Ausgabe der Historia und der Sermones von Th. Hearne, 3 vols. Oxford, 1719; der Historia allein: von Sylvius, Antwerpen 1597, Commelinur Heidelbergae 1587; H. C. Hamilton in den Ausgaben der English Historical Society, 2 vols 1856; R. Howlett in Chronicles of the reigns of Stephen, Henry II and Richard I vol. I and II, Rolls Series 1884/85; ausgewählte Stellen edierte R. Pauli in SS 27, 224 ff. Zur Bibliographie vgl. Hardy, Descriptive Catalogue of British History II, 513 ff. Zur Biographie: F. Liebermann, N. A. 4, S. 18; R. Pauli a. a. O. S. 221 ff.; Howlett in der Introduktion seiner Ausgabe; Kate Norgate in Dictionary of National Biography 61, S. 360 ff.

Wilhelm, mit dem Zunamen Parvus (Petyt oder Short), wurde im 1. Jahre König Stephans (26. Dezember 1135 bis 25. Dezember 1136) zu Bridlington in Yorkshire geboren. Als Oblate in dem 1145 gegründeten Augustinerchorherrnstift Newborough bei Coxwold erzogen trat er später selber in das Stift und starb daselbst als Chorherr nach Mai 1198. Er hinterließ mehrere theologische Werke: 1. einen Kommentar zum hohen Liede, noch ungedruckt, Handschrift Cambridge University Gg. IV, 16, drei sermones und 2. ein großes historisches Werk, Historia rerum Anglicarum, verfaßt zwischen 1189 und 1198 Mai auf Anregung des Zisterzienserabtes Ernald von Rievaulx, Yorkshire: Buch 1 summarische Darstellung der Zeit von 1066–1154; Buch 2 die ersten 20 Jahre Heinrichs II. 1154—1172; Buch 3 das Ende von Heinrichs Regierung; Buch 4 die Zeit Richards I. bis 1194; Buch 5 die Ereignisse bis Mai 1198. Der Ruhm Wilhelms gründet sich vor allem auf die scharfe Kritik, die er in dem Prooemium an den „lächerlichen" und „unverschämten" Dichtungen des großen wallisischen Lügners Geoffrey von Monmouth übt. Freeman preist ihn deswegen geradezu als ersten kritischen Geschichtsschreiber Europas. Aber man darf nicht vergessen, daß diese Kritik nicht von der Liebe zur Wahrheit, sondern vom Haß inspiriert ist. Denn W. haßte die Kelten fast ebenso wie die Heiden und Juden. Immerhin übertrifft er an Weite des Blicks und Besonnenheit des Urteils sämtliche Historiker des 12. Jahrhunderts. Man hat ihn wohl geradezu mit seinem großen Landsmanne Baeda verglichen. Er hat von Baeda auch in der That gelernt und erinnert auch insofern an ihn, als er Historie im großen Stil schrieb, ohne je die Grenzen seiner Heimatprovinz überschritten zu haben. **H. Böhmer.**

Neuburger Religionsgespräch s. Bd III S. 707, 18.

Neudecker, Johann Christian Gotthold, gest. 1866. — Nekrolog in der Gothaischen Zeitung Nr. 163 v. 14. Juli 1866. ADB XXIII S. 479 ff. [illegible] beruht außer auf dem angef. Nekrolog auf Mitteilungen von Frl. C. [illegible] in [illegible], Dr. G. Schneider, Dr. H. Georges u. Fr. Hennicke in Gotha.

Johann Christian Gotthold Neudecker, ist den 10. April 1807 in Gotha geboren

Er empfing in der Taufe die Namen Johann Gottbold, die auch sein Grabstein auf dem dortigen Friedhofe trägt, wurde aber von seinen Eltern, Johannes N. und Anna Dorothea geb. Rus, mit dem Rufnamen Christian belegt und hat sich selbst auf den Titeln der von ihm verfaßten Werke stets „Christian Gottbold N." genannt. Er besuchte das heimische Gymnasium, welches damals F. W. Döring mit glücklichem Erfolge leitete, in den Jahren 1816–1826. Zu Ostern 1826 bezog er die Universität Jena, wo er drei Jahre lang der Theologie und daneben der Geschichte und Pädagogik oblag und am Ende seiner Studienzeit als Doktor der Philosophie promovierte. Nachdem er in Gotha das theologische Kandidatenexamen bestanden hatte, ging er nach Leipzig, um sich als Dozent an der dortigen Hochschule niederzulassen; da aber seine beschränkten Vermögensverhältnisse die Ausführung dieses Planes vereitelten, so übernahm er nach einer wissenschaftlichen Reise in Süddeutschland und dem Elsaß die Stelle eines Hofmeisters in der Familie der Reichsgräfin Hessenstein zu Kassel und hielt auf diesem Posten mehrere Jahre aus, weil ihm die an Urkunden der Reformationszeit reiche Bibliothek erwünschtes Material für seine Lieblingsstudien darbot. 1832 nach Gotha zurückgekehrt, lebte er hier bis 1842 als Privatgelehrter und beschäftigte sich teils mit der Ausarbeitung kirchengeschichtlicher Werke, teils lieferte er Beiträge zu K. G. Bretschneiders **„Corpus Reformatorum"**, sowie in H. Gräfes „Neue allgemeine Schul-Zeitung", die Darmstädter „Allgemeine Kirchen-" und „Allgemeine Schul-Zeitung", F. W. Loofs „Pädagogische Litteratur-Zeitung" u. s. w. Den Gedanken an eine geistliche Laufbahn hatte er inzwischen so vollständig aufgegeben, daß er selbst einen an ihn ergangenen Ruf als Superintendent in Altenburg unbedenklich ausschlug. Seiner äußeren Stellung nach immer noch Kandidat der Theologie, trat er endlich im November 1842 in ein seiner Neigung zusagendes Amt ein, als ihn nämlich das herzogliche Oberkonsistorium zum ersten Lehrer an der von A. M. Schulze geleiteten Knabenbürgerschule in Gotha ernannte. Im Januar 1843 erhielt er den Titel eines Konrektors, ohne daß sein spärlicher Gehalt von 300 Thalern dadurch gestiegen wäre, wurde am 1. April 1855 zweiter Rektor der Garnison- und Erfurter Vorstadtschule mit einem mäßig erhöhten Jahreseinkommen und im Oktober 1860 mit einer Einnahme von 800 Thalern Direktor der Bürgerschule. Nachdem er vorher noch im Auftrage des herzoglichen Ministeriums die Musterschule in Frankfurt a. M. besucht hatte, um sich mit deren Einrichtungen bekannt zu machen, wirkte er fortan als Leiter des umfangreichen städtischen Schulwesens mit pädagogischer Einsicht und bedeutendem Erfolge bis zu seinem Tode am 11. Juli 1866. Indem er bemüht war, die von seinem Amtsvorgänger angebahnten Verbesserungen weiter zu führen, beseitigte er Mängel und Gebrechen der verschiedensten Art und ersetzte Veraltetes durch besseres Neues, wodurch er das Schulwesen Gothas auf eine rühmliche Stufe emporhob. Auch als Lehrer wußte er seine Schüler anzuregen und zu begeistern; vornehmlich geschah dies im Religionsunterrichte. Neudeckers schriftstellerische Arbeit trat neben seiner Lehr- und Aufsichtsthätigkeit mehr in den Hintergrund, und kein umfangreicheres Werk ist in dieser letzten Periode seines Lebens von ihm vollendet worden. Dagegen hat er immer noch seine Beiträge in Zeitschriften gespendet und auch eine Reihe kirchengeschichtlicher Artikel für die erste Auflage dieser Encyklopädie geliefert. Von selbständigen, meist kirchengeschichtlichen Werken aber hat er in früheren, von der Schule weniger beengten Jahren die nachbenannten herausgegeben und namentlich durch die auf die Reformationszeit bezüglichen der Wissenschaft sich förderlich erwiesen: „Allgemeines Lexikon der Religions- und christlichen Kirchengeschichte für alle Konfessionen" (4 Bde, 1834–35; Supplementband 1837); „Urkunden (212) aus der Reformationszeit" (1836); „Merkwürdige Aktenstücke aus der Zeit der Reformation" (2 Abt., 1838); „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament mit Belegen aus den Quellenschriften und Citaten aus der älteren und neuen Litteratur" (1840); „Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation, mit historisch-kritischen Anmerkungen" (2 Bde 1841); „Geschichte der deutschen Reformation von 1517–1532" (1842); „Die christliche Kirchengeschichte der neuesten Zeit von Riffel, oder das neueste Schmählibell auf Luther und die protestantische Kirche, wissenschaftlich beleuchtet und widerlegt" (1843); „Geschichte des evangelischen Protestantismus in Deutschland für denkende und prüfende Christen" (2 Tle, 1844–46; wohlf. Ausgabe, 1850); „Die Hauptversuche zur Pacifikation der evangelisch-protestantischen Kirche Deutschlands von der Reformation bis auf unsere Tage" (1846). Ferner lieferte er eine Fortsetzung von W. Münschers „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte" (3. Aufl., 1832–34) von der 2. Hälfte der 2. Abteilung an (1838), bearbeitete die 3. Auflage von Chr. Oesers „Weltgeschichte für Töchterschulen und zum Privatunterricht für das weibliche Geschlecht" (3 Tle, 1848) und die 3. Auf-

lage von desselben Verfassers „Kurzer Leitfaden der Weltgeschichte für Töchterschulen" (1850) und gab heraus: „Handschriftliche Geschichte Matthäus Ratzebergers über Luther und seine Zeit, mit litterarischen, kritischen und historischen Anmerkungen" (1850), sowie gemeinschaftlich mit Ludwig Preller: „Georg Spalatins historischer Nachlaß und Briefe" (1. Bd: Friedrichs des Weisen Leben und Zeitgeschichte, 1851). Was er sonst noch an handschriftlichem Material für das letzte Werk zusammengetragen hatte, das vermachte er vor seinem Tode der herzoglichen Bibliothek in Gotha, wo es als „Neudeckersche Sammlung Spalatinischer Briefe und Schriften" zu künftiger wissenschaftlicher Benutzung bereit liegt. **A. Schumann.**

Neues Testament s. Kanon des NTs Bd IX S. 768 ff.

Neujahrsfest, christliches. Vgl. die Artikel Feste, kirchliche, Bd VI, S. 52 ff. und Kirchenjahr Bd X, S. 393 ff., und die bei ihnen erwähnte Litteratur. Aus dieser ist besonders zu verweisen auf: Bingham, Origines vol. IX, p. 6 sq.; Rheinwald, Die kirchliche Archäologie, Berlin 1830, S. 223 ff.; Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie[2], I, Leipz. 1898, S. 278 ff.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon[2], IX (1895) Sp. 183 ff.; Grotefend, Zeitrechnung I, S. 22, u. II, b S. 191 Circumcisionsstil, I, S. 89 Jahrestag, S. 134 Neujahrstag; auch S. 61 festum calendarum. Ueber die volkstümlichen Feiern und ihre Bekämpfung durch die Kirche vgl. auch Du Cange unter cervulus und kalendae; außerdem C. P. Caspari, eine Augustin fälschlich beigelegte homilia de sacrilegiis, Christiania 1886, S. 10, 12 f., und besonders die Anmerkungen S. 33 ff. und S. 49.

Schon in vorchristlicher Zeit und sodann in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung wurden in Rom und im römischen Reiche die calendae Januariae als ein öffentlicher Festtag begangen. Die Feier galt dem Anfang des neuen Jahres, der sich auch namentlich dadurch bemerkbar machte, daß die höchsten Staatsämter von den zu ihnen Erwählten an diesem Tage angetreten wurden. Die Feier geschah im Anschluß an die Saturnalien und auch in ähnlicher Weise. Bei den Kaisern fand ein besonders feierlicher Empfang statt; sie nahmen Neujahrsgeschenke (strenae), auch in Geld, an und erwiderten sie teilweise. Das Volk überließ sich lauter Freude; man beschenkte sich, belustigte sich mit Spielen, Gesängen, Scherzen und Mummereien aller Art; besonders beliebt wurden auch allerlei abergläubische Gebräuche und Verrichtungen, durch welche man bewirken wollte, daß das Jahr ein glückliches werde, oder aus denen man die Zukunft erforschen wollte; nur zu häufig arteten diese in Rohheiten und unsittliches Treiben aus und waren mit zügellosen Ausschweifungen verbunden. Gegen solches heidnisches Unwesen konnte sich die christliche Kirche nur abwehrend verhalten; und weil auch getaufte Christen an ihm teilnahmen, wurden vielfach in den Kirchen gerade am 1. Januar ernste Straf- und Bußpredigten gehalten, in denen die Christen vor diesem Unfuge gewarnt und zum Halten am Bekenntnis ermahnt wurden; es ward ihnen Almosen statt der Neujahrsgeschenke, Fasten statt der Schwelgereien, Lesen in der Schrift statt Singens schändlicher Lieder empfohlen. Solche Neujahrspredigten haben wir von Ambrosius, Augustin, Petrus Chrysologus, Maximus Taurinensis u. a.; in ihnen wird die übliche volkstümliche Feier der calendae Januariae wegen ihrer Ausartung scharf getadelt und in der Teilnahme an ihr ein Rückfall ins Heidentum gesehen, wie das auch schon Tertullian that (de idololatria cap. 14, im Corpus scriptorum ecclesiast. lat. vol. XX, p. 46); aber einen Hinweis auf den Anfang eines neuen Jahres finden wir in ihnen nicht. Vgl. auch Augustin contra Faust. XX, 4 (Migne patrol. Bd 42 Sp. 370): solemnes gentium dies cum ipsis celebratis, ut calendas et solstitia.

Eine Aufforderung zur Begehung einer Neujahrsfeier im christlichen Sinne finden wir zuerst (?) in einer Homilie des Chrysostomus (387?), die sich im übrigen auch gegen jene heidnischen Unsitten wendet; vgl. Rheinwaldt a. a. O. S. 230, Anm. 6 (deutsch in Augusti, Denkwürdigkeiten I, S. 314 ff.). Da die Teilnahme der Christen an diesen Feiern fortdauerte, wurde später zu Neujahr ein dreitägiges Fasten (31. Dezember bis 2. Januar) angeordnet, durch welches die 14tägige Festzeit von Weihnachten bis Epiphanias unterbrochen ward. So setzte das Concilium Turonicum II. vom Jahre 567 im 17. Kanon fest: . . ., et quia inter natale domini et epiphania omni die festivitates sunt, itemque prandebunt. Excipitur triduum illud, quo ad calcandum gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt privatas in calendis Januariis fieri litanias, ut in ecclesiis psallatur et hora octava in ipsis calendis circumcisionis missa deo propitio celebretur; vgl. auch im 22. Kanon: Enimvero quoniam cognovimus nonnullos inveniri sequipedas erroris antiqui, qui ca-

lendas Januarii colunt, cum Janus homo gentilis fuerit, . . ., certe hic non potest integer Christianus dici, qui aliqua de gentilitate custodit (Bruns, Canones apostolorum etc. II, Berolini 1839, p. 227 und 235). Auch in den Bestimmungen späterer Konzilien, wie in denen der Konzilien zu Narbonne 589, Rheims 624 oder 630, Rouen 650, wird unter andern verbotenen heidnischen Gebräuchen auch die Feier des 1. Januars und die bei ihr übliche Verkleidung der Männer in Hirsche oder alte Weiber erwähnt und den Priestern eingeschärft, dergleichen nicht zu dulden (Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im MA., München und Leipzig 1900, S. 43). Noch in einem Formular für das Verhör von solchen, die der Idololatrie und des Maleficiums verdächtig waren, durch die inquisitores haereticae pravitatis aus der Zeit um 1270 wird vorgeschrieben, den Verdächtigen zu fragen, si in calendis Januarii propter annum novum fecit aliquid augurio boni fati, dando ad invicem aliquid pro strenuis (Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, Bonn 1901, S. 43, Z. 19 ff.). — Inzwischen war, nachdem die Feier des Weihnachtsfestes am 25. Dezember in der Kirche angeordnet war (um die Mitte des 4. Jahrhunderts, vgl. Bd VI, S. 55,15 ff.; nach Usener im Jahre 353, Achelis a. a. O. S. 270), der 1. Januar zur octava natalis domini geworden und dadurch wurde er nach Lc 2,21 zum Tage circumcisionis et nominis Jesu. Als ältester Zeuge dafür, daß man den 1. Januar so als Nachfeier des Weihnachtsfestes beging, wird ein Märtyrer aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts genannt, Almachius (nicht Almasius) oder Telemachus, der am 1. Januar den Märtyrertod erduldet haben soll, weil er rief: hodie octavae dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis; vgl. Acta sanctorum . . . collegit . . . Bollandius, Januarius Tom. I, Antw. 1643, fol., p. 31. Der codex Fuldensis aus dem Jahre 546 giebt in einem Verzeichnis kirchlicher Lektionen für die verschiedenen Festtage auch eine de circumcisione domini an, nämlich Römer 15, 7 u. 8; vgl. die Ausgabe dieses Kodex von Ranke, Marburg und Leipzig 1868, S. 165 u. 201. Daß das Konzil zu Tours 567 eine missa circumcisionis anordnete, sahen wir schon oben. Beda (gest. 753) hielt am 1. Januar eine Homilie de circumcisione (deutsch bei Augusti a. a. O. S. 317 ff.). Im römischen Sakramentarium des Thomasius, im Missale Gothicum bei Mabillon, im Kalendarium Karls des Großen ist der Tag als circumcisio domini bezeichnet, in der Regel Chrodegangs (gest. 766), in den Kapitularien der fränkischen Könige, in den Beschlüssen der Synode zu Mainz (813), auch bei Beda und Aelfrik als octava domini, octava natalis domini oder ähnlich. Hier überall wird, wie auch in den Homilien aus dieser Zeit, wieder nirgends auf den Jahresanfang Rücksicht genommen; die Kirche hatte ihr eignes Jahr, das in Deutschland meistens mit Weihnachten begann, aber auch mit dem 1. März, mit dem 25. März oder mit Ostern, später mit dem 1. Advent begonnen wurde; vgl. Bd IX, S. 718,45 ff. Deshalb konnte Martin von Bracara etwa 572 von dem error sprechen, der ignorantibus et rusticis hominibus subrepit, ut calendas Januarias putent anni esse initium, quod omnino falsissimum est; vgl. C. P. Caspari, Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum, Christiania 1883, S. 12 f. Und so ist denn auch im Missale Romanum und im Breviarium Romanum der 1. Januar nur als circumcisio domini bezeichnet und in den für diesen Tag bestimmten Sprüchen, Lektionen und Gebeten auf den Anfang eines neuen Jahres keine Rücksicht genommen. Da aber im bürgerlichen Leben das Jahr nach wie vor vielfach mit dem 1. Januar begonnen wurde, wie denn auch, so viel uns bekannt, alle Kalender an diesem Jahresanfange festhielten und im bürgerlichen Rechte, ja später auch im kirchlichen Rechte (vgl. Grotefend a. a. O. I, S. 22b unten) nur dieser Jahresanfang galt, so konnte auch die Kirche ihn nicht auf die Dauer unberücksichtigt lassen. Als frühstes Zeichen einer Beteiligung der Kirche an der Feier des Neujahrstages im Abendland muß wohl das festum calendarum gelten, auch festum fatuorum oder stultorum und festum hypodiaconorum genannt, das sich namentlich in Frankreich vom 10. Jahrh. an(?) nachweisen läßt, bis die Sorbonne es im Jahre 1444 verbot (vgl. ob. S. 651 f.); es war wie eine Überbietung jener erwähnten heidnischen Volksfeiern verbunden mit Verzerrung und Verhöhnung kirchlicher Gebräuche, die sich der niedere Klerus erlaubte, eine häßliche Karrikatur einer ernsten kirchlichen Feier. Weniger anstößig war die Sitte, „das Neujahr von der Kanzel auszuteilen", die sich in den letzten Jahrhunderten des MA. ausbildete und von den Predigermönchen aufgebracht sein soll. Sie bestand darin, daß der Prediger am Neujahrstage seinen Zuhörern nach ihren verschiedenen Ständen besondere Neujahrswünsche auf der Kanzel aussprach. Es konnte das außerordentlich geschmacklos und ohne

den rechten sittlichen Ernst geschehen, wie z. B. in einer Predigt des sonst als Prediger berühmten Augustiner-Eremiten Gottschalk Hollen, Lektors im Kloster zu Osnabrück, gest. nach 1481 (vgl. diese PRE.[2] XVIII, 511 f.; Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im MA., Detmold 1879, S. 505; ADB XII, 758; seine sermones scheinen erst 1517 gedruckt zu sein). Gegen solchen Mißbrauch der Kanzel sprach sich dann besonders auch Luther aus. In der Wartburgpostille beginnt seine Neujahrspredigt über das Evangelium Lc 2, 21 mit den Worten: „Auf diesen Tag pflegt man das Neujahr auszuteilen auf der Kanzel, als hätte man sonst nicht genug nützliches heilsames Dings zu predigen, daß man solch unnütze Fabeln anstatt göttlichs Worts vorgeben müßte und aus solchem ernsten Amt ein Spiel und Schimpf machen. Von der Beschneidung fordert das Evangelium zu predigen und von dem Namen Jesu, da wollen wir auf sehen." (Außlegung der Episteln und Evangelien, Wittemberg 1522, Blatt yy II r; Erl. Ausg.[2] X, 319). Er selbst spricht dann mit keinem Wort vom Anfang eines neuen Jahres, wie er denn ja auch das Jahr vom 25. Dezember an rechnete. Ebenso ist es in dem Sermon am Jahrestage (d. h. Neujahrstage) 1523 (Erl. Ausg.[2] XV, 193 ff. Weimarer Ausgabe XII, 100 ff.). Und in der Hauspostille sagt er: „Man heißt diesen heutigen Tag den neuen Jahrstag nach der Römer Weise. Wir Christen fahen unsern neuen Jahrstag an am heiligen Christtage, . . . Denselben [römischen] neuen Jahrstag und anderes, so wir von den Römern haben, lassen wir itzt fahren. Weil man aber auf diesen Tag geleget hat das Fest der Beschneidung Christi, ists billig, daß wir heute davon predigen" (Erl. Ausg.[2] IV, 178). Als dann um die Mitte des 16. Jahrhunderts für Deutschland ganz allgemein der 1. Januar als Jahresanfang angenommen wurde, fing man auch an, in den Gottesdiensten auf den Jahreswechsel Bezug zu nehmen; wo die altkirchlichen Perikopen beibehalten wurden, konnte aus Lc 2, 21 der Name Jesu in mannigfacher Weise dazu verwandt werden. Auch die Sitte des Neujahr-Austeilens auf der Kanzel kam wieder auf; Johann Arndt hat in seiner Postille für jeden Stand einen biblischen Wunsch; die Perücken- und Zopfzeit erging sich mit Genuß in umständlichen Kanzelneujahrswünschen. In der katholischen Kirche wurde im Jahre 1721 das festum nominis Jesu vom festum circumcisionis getrennt und auf den zweiten Sonntag nach Epiphanias verlegt. In der griechischen Kirche wird am 1. Januar *ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* gefeiert, zugleich aber und noch mehr das Gedächtnis des Schutzherrn aller Klöster, Basilios des Großen. Daß der 1. Januar als Tag Basilii gefeiert wurde, kam einzeln auch im Abendland vor, so nach Aelfriks Homilien bei den Angelsachsen (vgl. Piper, Die Kalendarien . . . der Angelsachsen, Berlin 1862, S. 71). (H. Merz †) **Carl Bertheau.**

Neu-Manichäer (Katharer). — Quellen: 1. Zur Geschichte der Euchiten u. Bogomilen: Michael Psellos, *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* (MSG 122. 537 ff.). Euthymios Zigabenos, *Πανοπλία δογματική* (MSG 130); — daraus besonders ediert der Abschnitt tit. 27 wider die Bogomilen (c. 4, col. 1290–1332) durch Gieseler (Narratio de Bogomilis, Göttingen 1841 f.) und der wider die Messalianer (tit. 26) durch Tollius (Victoria et triumphus de impia Massalianorum secta, in s. Insignia Itinerarii ital., Utrecht 1696). Anna Komnena in d. Alexias (MSG 131, p. 59 ff.). — 2. Betr. d. abendländ. Katharer: Petrus Venerabilis, Epistola adversus Petrobrusianos (MSL 189, 719). Hugo Rotomagensis, Contra haereticos sui temporis ll. III (MSL 192, 1255). Ekbert, Sermones XIII adv. Catharorum errores (MSL 195, 11). Everwein von Steinfeld, Epist. ad Bernardum (MSL 182, 676). Eberhard v. Béthune, Liber Antihaeresis (Bibl. Patr. Lugd. t. XXIV). Alanus, Summa quadripartita contra haereses (MSL 210, 305). Bonacursus, Vita haereticorum s. manifestatio haeresis Catharorum (MSL 204, 775). Joh. Moneta (gest. 1250), Adv. Catharos et Waldenses (ed. Richini, Rom 1743). Rainer Sacchoni (gest. 1259), Summa de Catharis et Leonistis in Martène und Durand, Thesaur. nov. anecd. t. V (Paris 1717). Der Passauer Anonymus (Pseudo-Rainer — vgl. K. Müller, D. Waldenser [1886], S. 147 f.). — Vgl. auch C. Duplessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio saec. XII usque ad an. 1632 in ecclesia praescripti sunt, Paris 1726, sowie die Urkunden-Auszüge bei Döllinger und Fredericq (s. u.), soweit dieselben das Katharertum betreffen.

Neuere Darstellungen. 1. Euchiten und Bogomilen: Jireček, Geschichte der Bulgaren (1876), S. 175 ff.; J. Jacobi, Ueber d. Euchiten, ZKG IX (1888), S. 507 ff.; [illegible] Studd. d. Geistl. Württembergs, II, 1; Gaster, Greeko-Slavonic litterature and [illegible] Lond. 1887, (p. 15 ff.); Karapet Ter Mkrttschian, Die Paulikianer, Lpz. 1897 (bes. S. [illegible]-119 ff.). — 2. Zusammenfassendes über abend- und morgenl. Katharer: J. C. Füßlin, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie der mittleren Zeit, 3 Bde, Lpz. 1770; J. G. V. Engelhardt, in s. Kirchengeschichtliche Abhandlungen, 1832; Chr. Hahn, Gesch. der Ketzer im MA., 3 Bde (insbes. Bd I), Stuttgart 1845; Charles Schmidt, Ursprung d. Katharer, [illegible] Z. f. KG 1847, IV; derselbe, Histoire et doctrine de la secte des Cathares, 2 vols. Paris

1849; ders., Art. „Katharer“ in Aufl. 1. u. 2 d. Encykl. — Osokina, Gesch. d. Albigenser, 2 Bde, Kasan 1869 (russisch); Racki, Bogomili i Catareni, Agram 1869; A. Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et Occident, Genf 1879; G. Comba, Storia della riforma in Italia, v. I. Florenz 1881; Fel. Tocco, L'eresia nel medio evo, ebd. 1884; Gust. Steude, Ueber den Ursprung der Katharer: ZKG V, S. 1—12; J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte d. MA.s 2 Bde (I: Gesch. der gnostisch-manichä. Sekten [hier bes. S. 34—51]; II: Dokumente, vorzüglich z. Gesch. der Valdesier und Katharer), München 1890; K. Müller, Krit. des Döllingerschen Werks: ThLZ 1890, S. 353 ff. Ders., Grundriß der KG, § 138. 152. 175 (Freiburg 1892 f.).

Aus der Litt. über Inquisition im MA. (Benrath, Art. „Inquis.“, Bd IX S. 152 f.) sind als besonders wichtig hervorzuheben die Arbeiten von Havet (1881), Douais (1881), Lea (1888), Fredrichs (Robert le Bougre, 1892) und Fredericq (Corpus documentor. haer. pravitatis Neerlandicae, t. I und II, Gent 1889. 1896); auch des letzteren Geschiedenis der Inquisitie in d. Nederl., I, ebd. 1892. — Vgl. aus neuester Zeit noch C. Douais, Documentes pour servir à l'hist. de l'inquisition en Languedoc. Paris 1900 ff.; F. Tocco, Nuovi documenti sui moti ereticali etc. (im Archiv. di studi ital. 1901); P. Flade, Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen, Lpz. 1902.

Für die dualistische Ketzersekte des Mittelalters, welche in den beiden früheren Auflagen der PRE der Artikel „Katharer“ behandelte, erscheint der Name „Neu-Manichäer“ ganz ebenso berechtigt. Denn sowohl hinsichtlich ihrer schroff dualistischen Lehre, wie in ihrer Organisation und ihren asketischen Grundsätzen stellt sie sich als eine Erneuerung der Häresie Manis dar (s. Keßler, Bd XII S. 225 f.). Daß sie auch genetisch mit derselben zusammenhängt, ist vielfach bestritten worden, aber mit Unrecht, wie die nachfolgende Darstellung dies zeigen wird.

I. Neu-Manichäer des Orients (Euchiten und Bogomilen). Die dualistisch lehrenden Häretiker, welche seit Beginn des 12. Jahrhunderts unter dem Namen Bogomilen in Bulgarien und den angrenzenden Gebieten in beträchtlicher Stärke ausgebreitet waren, sind nachweislich durch Verschmelzung zweier älteren Sekten, der Paulikianer und der Euchiten oder Messalianer (s. d. A. Bd XII S. 667 ff.) entstanden. Beide waren aus ihren Ursitzen in den byzantinischen Ostprovinzen (Armenien, Mesopotamien, Nordsyrien) während des 8. bis 10. Jahrhunderts nach Thracien verpflanzt worden, wo sie mit dem dort ansässigen slavischen Volke der Bulgaren in Eins zusammenwuchsen, nicht ohne in religiöser Hinsicht umbildend auf dasselbe einzuwirken. Der Prozeß wechselseitiger Annäherung und Ineinsbildung beider Sekten, der wohl schon während ihrer früheren Entwickelung auf asiatischem Boden begonnen hatte, gedieh jetzt zu Ende. Dem dogmatisch-ethischen Dualismus, den die aus marcionitischen Grundlagen erwachsenen Paulikianer nach der neuen Heimat am Balkan mitgebracht, gesellte unter Einwirkung des Euchitismus ein asketisch-enthusiastisches Element sich hinzu, das mit jener dualistischen Welt- und Lebensansicht um so leichter sich vermählte, da auch schon den früheren Bildungsphasen der paulikianischen Sekte ein asketischer Rigorismus (gnostisierenden oder manichäischen, nicht etwa kirchlichen Ursprungs und Charakters) eigen gewesen war. Die Frage, in welcher Weise der Einfluß des eigentlichen oder persischen Manichäismus in den früheren Stadien des betreffenden Bildungsprozesses sich bethätigt habe, mag hinsichtlich der einzelnen Probleme schwer zu beantworten sein; daß aber ein solcher Einfluß wahrscheinlich stattgefunden hat, lehrt das Endergebnis des Prozesses, das uns im bogomilischen System bedeutsame Anklänge sowohl an die Glaubens- wie an die Sittenlehre des alten Manichäismus wahrnehmen läßt. Das Richtige wird jedenfalls sein, diese mit dem Manichäertum gemeinsamen oder an es erinnernden Züge im Bogomilismus nicht einseitig nur von Einem der bei seiner Entstehung wirksamen Faktoren herzuleiten, sondern sie beide hierfür in Rechnung zu ziehen — den Paulikianismus besonders hinsichtlich dessen, was in seiner Organisation an die gesellschaftliche Gliederung und Hierarchie der Sekte Manis erinnert, den Euchitismus namentlich in Bezug auf seine schroff dualistische Hamartologie und seine damit motivierte enthusiastische Gebetsaskese. Teils altmanichäisches, teils marcionitisches Erbgut, das den bulgarischen Ketzern durch paulikianische Vermittlung zugekommen war, scheint (neben der Verwerfung des ATs, der fleischverbietenden asketischen Diät und der Verabscheuung des Kreuzes) namentlich die hohe Autorität und starke Machtstellung ihrer „Apostel“ oder Perfecti gewesen zu sein. Als euchitisch vermitteltes Überlieferungsgut altmanichäischen Ursprungs wird namentlich die Lehre von der satanisch erzeugten bösen Seele im Menschen, die nur durch Gebet und Fürbitte der asketisch Vollkommenen überwunden werden könne, zu gelten haben. — Übrigens erscheint diesen Lehrelementen und Grundsätzen von älterer dualistischer Provenienz vieles Jüngere

beigefügt und angebildet, was wohl erst im Laufe der frühmittelalterlichen Zeit teils aus slavisch-heidnischer Religionsüberlieferung übernommen, teils durch selbständige religiöse Spekulation der Häupter der Sekte erzeugt worden war. Das voll ausgebildete Lehrgebäude der Bogomilen des anhebenden 12. Jahrhunderts stellt sich daher als ein „künstliches mythologisch-philosophisches System“ (Müller, KG I, 196) dar, das nur in seinen einfacheren Grundgedanken die Verwandtschaft mit dem alten gnostisch-manichäischen Dualismus noch unverwischt zu erkennen giebt.

Als noch etwas einfachere Vorstufe des eigentlichen Bogomilismus erscheint die Lehrweise jener thracischen Euchiten um das Jahr 1050, die des Psellos Dialog „Von der Wirksamkeit der Dämonen“ (s. o. d. Litt.) beschreibt. Ihre Gottes- und Weltansicht war die eines relativen Dualismus. Dem höchsten Gotte, der die überweltlichen Regionen beherrscht, entstammen zwei Söhne, deren älterer, Satanaël, über die irdische Welt, der jüngere, Christus, über die himmlische Welt gebietet. Weil beide als göttlichen Ursprungs gelten und ihre dermalige Entzweiung als nur vorübergehend gedacht wird, wird von einem Teil der Euchiten dem einen wie dem anderen göttliche Verehrung erwiesen. Andere verehren nur den jüngeren Sohn, vermeiden es jedoch, dessen älteren Bruder Satanaël zu schmähen oder zu lästern, weil derselbe sonst ihnen zu schaden vermöchte. Eine dritte, religiös-sittlich entartete Euchitenpartei soll nur dem Satanaël, als dem Erstgeborenen des höchsten Vaters und Schöpfer der sichtbaren Welt, göttliche Verehrung erzeigt, ja Christum als Urheber gewisser schädlicher Naturwirkungen (Erdbeben, Hagel, Pest ꝛc.) betrachtet und daher verflucht haben. Auf diesem letzteren Punkte mag Psellos etwelche entstellende Berichterstattung aufgenommen haben; ebenso vielleicht betreffs dessen, was er über geheime Unzucht der Sekte im Gottesdienst, über Kindermord, Genuß von Blut und Asche zu kultischem Zwecke u. dgl. meldet.

Diese Euchitensekte des Psellos, in der ein jüngeres Entwickelungsprodukt der alten Euchiten oder Messalianer zu erblicken sein wird, scheint bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts ihren, gewiß schon früher begonnenen Prozeß der Verschmelzung mit den thracisch-bulgarischen Paulikianern vollendet und so die große Sekte der **Bogomilen** gebildet zu haben. Den Namen dieser Partei erklärt Euth. Zigadenus eingangs seines Berichts über dieselbe (MSG 130, 1290) irrigerweise als zusammengesetzt aus Bog „Gott“ und milui „erbarme dich“. Er bedeutet vielmehr „Gottliebende, Gottesfreunde“ (Schmidt, Hist. des Cath. II, 284), ist also wohl Spezialbezeichnung der Perfecti der Sekte, die sich wohl gern „Freunde Gottes“ (*θεόφιλοι*) nannten; — weniger wahrscheinlich ist die von Jireček und Lombard (s. oben) versuchte Zurückführung des Namens auf einen angeblichen Stifter der Sekte „Gottlieb“ (Bogumil), der sonst auch Jeremias geheißen habe (Döll. I, 35). Ein des öfteren ihnen beigelegter Name, der auf ihr fleißiges Umherwandern Bezug zu haben scheint, ist Fundaitae (*Φουνδαῖται*) „Beutelträger“, von funda, Tasche. Unkritischerweise werden sie zuweilen auch Euchiten, Enthusiasten oder Marcianisten genannt (nach dem euchitischen Parteihaupte Marcian im 6. Jahrhundert, vgl. Bd XII S. 664, 53 f.). — Die unter Alexius Komnenus auch in der oströmischen Hauptstadt zu bedrohlicher Stärke herangewachsene Sekte wurde durch eine List des genannten Kaisers im Jahre 1111 zur Kundgebung ihrer Geheimlehre verlockt. Von ihrem Oberhaupt, dem Arzt Basilius — der seit 52 Jahren, unterstützt von 12 Schülern oder „Aposteln“ für ihre Ausbreitung thätig gewesen — wurde dem Kaiser und dessen Bruder Isaak, die sich als zum Übertritte geneigt anstellten, umfassende Mitteilung über sämtliche Hauptlehren und Grundsätze der Bogomilengemeinde gemacht. Dieses authentische, von Basilius später durch standhaftes Erleiden des Feuertodes im Hippodrom zu Konstantinopel besiegelte Bekenntnis, das ein hinter einem Vorhange verborgener Schnellschreiber aufgezeichnet hatte, liegt der von Euthymius im vorletzten Abschnitt der Panoplia gegebenen systematischen Darstellung zu Grunde.

Danach verwarfen die Bogomilen zwar nicht das ganze Alte Testament, aber doch die mosaischen Schriften, die ihnen als satanisch inspiriert galten (während sie den Psalter und das „Buch der 16 Propheten“ samt den 4 Evangelien, den Schriften der Apostel und außerdem verschiedene Apokryphen in ihrem Kanon hatten). Ihre Lehre von Gott in seinen Beziehungen zur Welt ist die nämliche, relativ dualistische wie die der Euchiten. Der Mythus von den ungleichen göttlichen Brüdern Satanaël und Christus erscheint in ihr ausgesponnen zu einem phantasievollen kosmogonischen Drama, für dessen Ausgangspunkt der Schöpfungs- und Sündenfallsbericht des 1. Buches Mose (mit Deutung des Schöpfergottes Elohim auf Christi älteren Bruder Satanaël) ausgebeutet wird. Der aus dem Himmel entfallene Satanaël sieht sich auf der noch ungeformten, wüsten und leeren

Erde, beruft daher seine Engel und sagt zu ihnen: „Weil Gott einen Himmel und eine Erde geschaffen hat, werde auch ich, als ein anderer Gott, einen Himmel und eine Erde in gleicher Ordnung schaffen!" Er sprach daher: „Es werde eine Veste!", und es ward eine Veste. Nachdem er diesen zweiten Himmel mit Lichtern ausgestattet (*κατακοσμήσας*), auch die Gewässer von der Erdoberfläche hinweg an besondere Örter gebannt hat, schmückt er die Erde mit Pflanzen, Tieren u. s. w., und bereitet sie so für sich und seine Engel zum angenehmen Wohnsitze. Dann versucht er aus mit Wasser vermischter Erde, also aus Schlamm, einen aufrechtstehenden Menschen zu bilden; allein statt das elende Schlammgebilde zu beleben und zu begeisten, fließt die Feuchtigkeit bis zur großen Zehe des rechten Fußes der aufrecht gestellten Gestalt hinab und fällt dort als gewundener Tropfe in Schlangengestalt zu Boden (*κατὰ τοῦ ἐδάφους ἑλικοειδῶς ἐῤῥύη*). Satanaël haucht nun der leblosen Figur etwas von seinem Odem ein; aber auch dieser sein Geisteshauch entweicht durch die rechte große Fußzehe, wird zur Schlange und kriecht davon. Seine Unfähigkeit, von sich aus ein lebendiges Geistwesen hervorzubringen einsehend, läßt der Erdengott jetzt durch einen Abgesandten den höchsten guten Gott bitten, seinen Geist zur Belebung des Gebildes aus Erdenstoff zu senden; er verspricht ihm dabei, der Mensch solle beiden, dem höchsten Gotte und ihm, gemeinsam angehören und solle dazu dienen, die Lücken der oberen Engelwelt, die einst der Fall der ihm nachgefolgten Engel gerissen hatte, wieder auszufüllen. Gott geht auf diese Bitte ein und belebt mit seinem göttlichen Odem zuerst den männlichen Stammvater des Menschengeschlechts Adam, dann die aus diesem gekommene Mutter der Lebendigen Eva. — Auf diese dualistisch-gnostische Umbildung des mosaischen Schöpfungsberichts (Panopl. tit. 27, c. 7, col. 1295–1298) folgt unmittelbar eine entsprechende Verarbeitung der Sündenfallserzählung. Satanaël bereut beim Anblick des ersten Menschenpaares sein Versprechen, die Herrschaft über dasselbe mit dem höchsten Gotte teilen zu wollen. Er sucht die Menschen ausschließlich für sich zu gewinnen, schlüpft daher in die Schlange, naht in solcher Verhüllung der Eva und begattet sich mit derselben, noch bevor Adam dies gethan. So gebiert denn Eva unter Schmerzen vom schlangengestaltigen Satanaël ihren Erstgeborenen Kain, dann dessen ihm gleichartige Schwester Kalomena; dann aber von ihrem Gatten Adam den Abel, sowie später andere Söhne und Töchter. Den sanfter gearteten Abel haßt und erschlägt der „vom Bösen stammende" Bruder (vgl. 1 Jo 3, 12). Nachdem so der Mord in die Erdenwelt gekommen, entzieht der höchste Gott dem abtrünnigen Demiurgen Satanaël seine göttliche Gestalt und bildende Kraft, duldet jedoch, daß der finster und mißgestaltig Gewordene die Herrschaft über die niedere Welt und die Menschheit einstweilen fortführt. — Es folgt nun eine gnostisch-dualistische Parallelgeschichte der vorchristlichen Menschheit, zunächst noch in ähnlicher Weise wie das Bisherige an die Bücher Mose sich anlehnend. Satanaël betrügt durch sein Werkzeug Mose und durch dessen Gesetz die Menschen, deren Unzählige, durch die unreinen und sich selbst widersprechenden Gebote dieses Gesetzes (mit seinen thörichten und widerspruchsvollen Satzungen über Ehe, Fleischessen, Tieropfer, Eid 2c.) zu Grunde gerichtet werden. Um diesem Verderben durch das tyrannische Joch Satanaëls entgegenzuwirken, und den besseren Teil der Menschheit zu retten, läßt Gott 5500 Jahre nach Erschaffung der Welt den Logos als seinen zweitgeborenen Sohn aus sich hervorgehen. Dieser Logos tritt nun als erlösendes Prinzip in die Geschichte ein, mit wechselnden Namen in der hl. Schrift bezeichnet, bald als Erzengel Michael oder „Engel des großen Rates", bald als Jesus oder Christus. Vom Himmel herabgekommen, geht er durch das rechte Ohr in die Jungfrau Maria ein und nimmt scheinbar einen irdisch menschlichen Leib an; in Wahrheit aber bringt er einen feineren geistlichen Leib aus der höheren Welt mit. In demselben verkündet der scheinbar aus dem Leibe der Jungfrau Geborene den Menschen das Evangelium und besiegt so den Satanaël, der nun sein El gänzlich verliert und zum ohnmächtigen Satan wird (c. 8, col. 1302 bis 1306). Auch das Leiden, Sterben und Auferstehen Christi erfolgt nur scheinbarerweise. Zum Sieger über Satans Reich und Werke geworden, setzt der Heiland sich zunächst an Satanaëls einstige Stelle zur Rechten Gottes; zuletzt jedoch (vgl. 1 Ko 15, 28) kehrt er in des Vaters Schoß, von wo er ausgegangen, wieder zurück. Die Trinitätslehre der Bogomilen (wenn man von einer solchen reden darf) gleicht der sabellianischen; auf die anfängliche Erweiterung der göttlichen Monas zur Trias folgt schließlich wieder die Kontraktion der Trias zu Monas.

So weit der dogmatische Teil des bogomilischen Systems. Ihrem Kultuswesen und ihrer Ethik liegen mehrfach Gedanken, die auch beim Euchitismus begegnen, zu Grunde. Da nach dem Ratschluß des höchsten Gottes den Dämonen während des gegenwärtigen

Zeitlaufs noch Macht über die irdisch-menschliche Welt verbleibe, so sei diesen unsichtbaren Mächten, die viel Schaden anzurichten vermögen, eine gewisse Verehrung zu erzeigen, in Gemäßheit des apokryphen Herrnworts: *Τιμᾶτε τὰ δαιμόνια, οὐχ' ἵνα ὠφεληθῆτε παρ' αὐτῶν, ἀλλ' ἵνα μὴ βλάψωσιν ὑμᾶς* (c. 10, col. 1315 M). Gemeint ist die darin enthaltene Vorschrift als der gute Rat, Konflikte mit den Behörden und Ordnungen der Staatskirche zu vermeiden; denn an dem apokryphen Spruch schließt sich die erläuternde Bemerkung des Basilius an: es gelte diejenigen Dämonen, die in den von Menschenhand gemachten Tempeln (d. i. in den christlichen Kirchen) wohnen, zu ehren, damit sie mit ihrer immer noch gewaltigen Macht nicht Schaden zufügen (vgl. auch c. 18: *λέγουσιν ἐν πᾶσιν τοῖς ἱεροῖς ναοῖς κατοικεῖν τοὺς δαίμονας, κτλ.*). Also eine Empfehlung heuchlerischer Akkommodation an das kirchliche Ceremoniell, von derselben Art, wie sie seinerzeit von den Paulikianern geübt wurde! Echt euchitisch dagegen klingt die in dem nämlichen Zusammenhange begegnende Schilderung: Dämonen des Satan wohnen in allen Menschen; sie sind die eigentlichen Urheber aller von den Menschen verübten Verbrechen; auch nach dem Tode deren, die sie zu Freveln verführt haben, bleiben sie in oder bei deren Leichnamen als Werkzeuge der Bestrafung für sie. Nur vor den Bogomilen fliehen diese Plaggeister und bleiben auf Bogenschußweite von ihnen entfernt; denn ihnen als wahren Gottesfreunden wohnt der vom Sohne erzeugte heilige Geist inne; deshalb heißt jeder Bogomile mit Recht ein Gottesgebärer (*θεοτόκος*), denn er trägt den göttlichen Logos in sich und gebiert ihn, indem er Andere lehrt. Die Bogomilen sterben deshalb auch nicht eigentlich, sondern sie werden schmerzlos umgewandelt, vom schmutzigen Gewand ihres sündigen Fleisches befreit und mit dem Gewand Christi (einem ätherischen Leibe, wie dieser ihn auf Erden getragen) bekleidet. — Die Sakramente der Kirche wurden von der Sekte verworfen — das Abendmahl als ein „Opfer der Dämonen" (Jes 65, 11), die Taufe als bloße Wassertaufe ohne wiedergebärende Kraft. Statt ihrer bewirkt die Aufnahme in die Gemeinschaft der Gottliebenden eine Geistestaufe, vorbereitet durch Sündenbekenntnis und ein 7tägiges Gebet, vollzogen durch ein Schweigsamkeitsgelübde (nebst handschriftlicher Beteuerung, nie wieder zur katholischen Kirche zurückkehren zu wollen) und durch Auflegung des Johannesevangeliums aufs Haupt des Täuflings unter Anrufung des hl. Geistes und Vaterunsergebet. Später, nach nochmaliger Prüfungszeit, folgte auf diese Geistestaufe die abschließende eigentliche Weihe (*τελείωσις*), wobei die Auflegung des Evangeliums auf das (nach Osten zu gewendete) Haupt wiederholt wurde und die anwesenden Mitglieder der Sekte alle, Männer wie Frauen, dem neuen Mitglied die Hände auflegten. — Zu den das schroffe Geschiedensein der Sekte von der katholischen Kirche bekundenden Bräuchen und Grundsätzen gehört noch Einiges, was an den Paulikianismus erinnert, bezw. als Fortentwickelung von dessen Sitten gelten kann; so die Verabscheuung des Bilderkults und auch des Kreuzes als eines Zeichens des Fluches, die Geringachtung der Ehe und Verwerfung des Fleischgenusses, dreimaliges Fasten in jeder Woche bis 3 Uhr nachmittags, Verbot aller sonstigen Gebete (als unnützen Lippenwerkes) bis auf das Vaterunser u. s. f. Die Heiligen und Väter der Kirche wurden verabscheut, als die „falschen Propheten", vor welchen Christus gewarnt habe; so namentlich die Kappadokier Gregor der Theologe und Basilius, sowie Chrysostomus, der, als angeblicher Fälscher vom Text des Neuen Testaments, vielmehr *χρυσόστομος* zu heißen verdiene.

Durch jenes Ketzergericht unter Alexius, bei welchem Basilius Märtyrer wurde und seitens eines Teils der Sekte Abschwörung ihrer Irrtümer erfolgte, während viele andere ihre Hartnäckigkeit mit lebenslänglicher Kerkerhaft büßten, wurde der Bogomilismus im byzantinischen Reiche nur äußerlich unterdrückt. Er hat sich noch Jahrhunderte hindurch hier erhalten — zum Teil wohl nicht ohne einige Veränderungen oder Reduktionen seiner dogmatisch-ethischen Tradition; wie denn die unter Kaiser Kalojohannes (um 1140) aufgespürten und durch eine Synode verdammten Schriften des bogomilischen Theologen Konstantin Chrysomalos mehr nur Anklänge an das ältere System der Sekte enthielten. Auch nach Kleinasien hinein war bogomilische Häresie damals verbreitet, denn zwei kappadokische Bischöfe wurden, als von derselben angesteckt, 1143 durch eine konstantinopolitanische Synode abgesetzt (Mansi XXI, 583). Noch während der Zeiten des lateinischen Kaiserreichs Konstantinopel betrieben, wie Patriarch Germanus II. damals (um 1230) zu klagen hatte, Sendlinge der Sekte ihre Bekehrungsversuche durch nächtliches Sicheinschleichen in die Häuser und durch Gewinnung vieler für ihre Irrlehren (Germanus, De exalt. crucis und **De imaginibus**, bei Gretser, Opp. t. II, 130). Ueber die Ausgänge des Bogomilismus im 14. und 15. Jahrhundert s. unten, am Schlusse d. A.

II. Abendländische Neu-Manichäer (Katharer). Mit größerer Sicherheit, als dies betreffs der orientalischen Dualistensekten möglich ist, läßt sich für die entsprechende Häresie des abendländischen Mittelalters außer der allgemeinen Übereinstimmung in Lehre und Grundsätzen auch ein genetischer Zusammenhang mit den alten Manichäern behaupten. Von den Zeiten Augustins und Leos d. Großen an, wo manichäische Gemeinden über Nordafrika, Spanien, Gallien und Italien in beträchtlicher Zahl verbreitet waren, bis zum Anfang des 11. Jahrhunderts, wo das Einschreiten der weltlichen und der kirchlichen Inquisition gegen „manichäische" Ketzer in Frankreich, den Niederlanden und in Deutschland anhebt, erstreckt sich eine ununterbrochene Reihe von Spuren, die auf das frühzeitige Vordringen manichäisch-dualistischer Häretiker von den Mittelmeerländern aus nach Norden zu hindeuten. Die Priscillianistensekte Spaniens mag mitwirkende Beiträge zu der betreffenden Bewegung geliefert haben; sie jedoch allein, oder auch nur hauptsächlich als Verursacherin derselben anzusehen, ist schon wegen ihrer immer nur beschränkt gebliebenen Verbreitung und wegen des Verschwindens ihres Namens aus der Geschichte nach dem 6. Jahrhundert schlechthin unmöglich. Daß eigentlicher manichäischer Dualismus schon im Laufe des 4. Jahrhunderts bis ins nördlichere Gallien vorgedrungen ist, haben die Nachweise S. Brandts über das Herrühren mehrerer dualistischer Interpolationen in Lactanzs Schriften (Inst. div. II, 8, 7; VII, 5; de opif. Dei 19, 8) von einem um 380 in Trier lebenden manichäisch gesinnten Laien ziemlich wahrscheinlich gemacht (Brandt, Über die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactanz, Wien 1890; vgl. dazu Gust. Krüger in ThLZ desselben Jahres, S. 202). Für ein weites Verbreitetsein manichäischer Häretiker in Italien und Gallien während des 6. und 7. Jahrhunderts zeugen Kundgebungen von Päpsten wie Gelasius I, Gregor d. Gr.; vgl. den um das Jahr 700 entstandenen Lib. diurnus Rom. Pontificum VI (p. 26 ed. Rozière) und die von Gieseler (KG II, 1, 105) beigebrachten Zeugnisse für das Vorkommen der Sekte in Urkunden aus den nächstfolgenden Jahrhunderten. Auch das Selbstzeugnis der seit Sec. IX kirchlicherseits verfolgten französischen Ketzer, wonach ihre Lehre und Gemeinschaft von Mani herrühre, darf schwerlich als ganz wertlos betrachtet werden (vgl. Gieseler, ebd. 401). — Andererseits liegen gewichtige Zeugnisse dafür vor, daß das abendländische Manichäertum des MA.s in einem Zusammenhang mit den dualistischen Häresien des byzantinischen Reichs, also mit den Euchiten und Bogomilen gestanden hat. Nach der Epistel Everweins v. Steinfeld an St. Bernhard vom Jahre 1146 (s. o. die Litt.) hatten die damals am Niederrhein verbrannten Ketzer über ihre Herkunft ausgesagt: hanc haeresin usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum, et permansisse in G r a e c i a et quibusdam aliis terris etc. Was dieser Zeuge über die Grundsätze und Einrichtungen der betr. Häretiker, die er als Pauperes Christi bezeichnet, im einzelnen berichtet, weist mit unwidersprechlicher Evidenz auf orientalischen Ursprung hin; so ihre Verwerfung der kirchlichen Abendmahlsfeier, ihre Ersetzung der Wassertaufe durch eine Geistestaufe doppelter Art, ihre Vermeidung des Fleischgenusses, ihr vielmaliges Vaterunserbeten ꝛc. Von den neben den Namen Manichaei und Cathari (Ketzer, niederl. Ketters, ital. gazari) üblich gewordenen Bezeichnungen für die Sekte weisen zwei besonders oft und viel gebrauchte auf die Balkanlande als Stammsitz derselben hin: der Name Publicani oder Popelicani (= Pauliciani — wovon das nordfranzösische Piphles [Piphili] wohl auch nur eine Nebenform ist) und die besonders in Nordfrankreich und Flandern verbreitete Benennung Bulgari (französ. Bougres). Ebendahin weist der als Bezeichnung für einen ansehnlichen Teil der Katharersekte vorkommende Name Druguria (oder entstellt Dugrutia oder Dugunthia — von welchen Mißformen die erstere bei Bonacursius, die andere bei Rainer Sacchoni sich findet); denn so hieß schon in altrömischer Zeit eine thracische Landschaft, die unter den byzantinischen Kaisern (in der Namenform Drugubitia) zum Exarchat Philippopel gehörte und mit dualistisch-häretischen Bewohnern besonders stark bevölkert war. Was sonst noch vor dem 13. Jahrhundert an Gesamtnamen oder an Teilbezeichnungen für das abendländische Katharertum vorkommt, weist auf Oberitalien hin; so der Gesamtname Patareni (Paterini), der von der Anhängerschaft Arialds und Erlembalds um 1060, der sog. Poltsrotte, in Mailand und Umgebung frühzeitig auf die neumanichäischen Ketzer, als Vertreter einer ähnlichen antiklerikalen Opposition wie die Jener, übertragen wurde, und die Teilbenennungen Albanesen (nach der Stadt Alba in Piemont), Concorrezaner (nach Concorrezzo bei Monza) und Bagnoleser (nach Bagnolo bei Brescia) — über welche unten noch näher zu handeln sein wird. Erst etwas späteren Ursprungs sind die südfranzösischen Lokalbenennungen, wie namentlich Albigenser (nach Albi in Languedoc), auch Tolosaten, Agen-

nenser, Provençalen, und der den Angehörigen der Sekte in dieser Gegend mehrfach beigelegte Zunftname Tisserands oder Texerants (= textores, Weber). — Was sich aus dem successiven Auftreten dieser Benennungen betreffs des Ausbreitungsprozesses der Häresie wahrscheinlich machen läßt, ist jedenfalls ihr teilweises Eingewandertsein aus dem griechisch-slavischen Osten, wo besonders seit der Kommnenendynastie ein andauernder Verfolgungszustand über beide dualistische Sekten, die Euchiten wie die Bogomilen, hereinbrach. Und zwar werden die von dort vertriebenen Flüchtlinge, als in apostolischer Armut und Niedrigkeit missionierende Wanderapostel (vgl. jenen bogomilischen Nebennamen Fundaïtae) ihren Weg aus der Bulgarei über Bosnien und Dalmatien zunächst nach Oberitalien genommen und hier zum Teil sich niedergelassen, zum Teil ihre Wanderungen über die Alpen entweder nach Südfrankreich, oder auch rheinabwärts bis nach den Niederlanden fortgesetzt haben (vgl. Lombard, p. 85 ff., — wo übrigens der Einfluß dieser „apôtres bulgares" wohl etwas überschätzt ist). Empfänglichen Boden für ihr Missionieren fanden sie in allen diesen Gebieten. In der Lombardei hatte nicht bloß die patarenische Bewegung ihnen vorgearbeitet, sondern sowohl hier, wie auch im südlichen und nördlichen Frankreich, ja bis nach West- und Norddeutschland hinein, waren Überlebsel altmanichäischer Gemeinschaften, nachdem sie jahrhundertelang eine verborgene Existenz geführt, schon um den Anfang des 11. Jahrhunderts an verschiedenen Orten aus ihrem Dunkel hervorgetreten und hatten sich in mehr oder minder lebhafter Opposition gegen das stark verweltlichte katholische Kirchentum erhoben. Der Zeugnisse über diese früheren sporadischen Vertreter des abendländischen Katharertums liegen so viele vor, daß sich aus ihnen eine ziemlich inhaltreiche, wenn auch manches Dunkle und Unklare umschließende Vorgeschichte des eigentlichen, in Gestalt größerer Gemeinschaften organisierten Neumanichäismus des Westens konstruieren läßt.

Wir weisen hier wenigstens auf die Momente dieser abendländisch-katharischen Vorgeschichte in Kürze hin, für welche keine besonderen Artikel in der Encyklopädie vorgesehen sind. Schon gegen das Jahr 1000 trat (nach Glaber Radulf, Hist. II, 11) unweit Chalons in Westfrankreich ein gewisser Leutard mit dem Versuche einer Sektenstiftung auf, der in seiner teilweisen Verwerfung des Alten Testaments, seiner Verabscheuung des Kreuzes- und Bilderkults und seiner stürmischen Geltendmachung der Virginitätspraxis (mittels Verstoßung seiner Gattin) sich als wahrscheinlich von manichäischen Einflüssen berührt zu erkennen gab. Die 1022 zu Orleans entdeckte Sekte des Chorherrn Stephan und des Scholastikus Lisoy, von deren Vorkämpfern nicht weniger als 10 Kanoniker dieser Stadt den Feuertod zu erleiden hatten, vertrat und verbreitete gleichfalls (nach Glaber Radulf III, 8 und nach den Akten einer damaligen Synode in Orleans, bei Mansi XIX, 376) wesentlich manichäisch-katharische Lehren und Grundsätze, wozu u. a. Verwerfung der kirchlichen Taufe und Messe, doketische Leugnung der jungfräulichen Geburt, sowie des Leidens und Auferstehens Christi, Auflehnung gegen die katholische Heiligenverehrung und die von der Kirche geforderten guten Werke, Verbot des Fleischgenusses als verunreinigend gehörten. Eine um eben diese Zeit (1025) in den Bistümern Lüttich und Arras auftauchende Sekte, die sich auf einen aus Italien gekommenen Lehrer namens Gundulf zurückführte, erscheint als Bekämpferin der Kindertaufe, Verächterin der Kirchgebäude und des Kreuzes, Predigerin von apostolischer Armut, Gegnerin des Ehelebens u. s. f. Nur wenig später (1030) trat im Schlosse Monteforte bei Turin eine ketzerische Gemeinschaft ans Licht (untersucht und vergebens zu bekehren gesucht durch Erzbischof Heribert von Mailand — vgl. Landulf, Hist. Mediolan. bei Muratori, Ser. Ital. IV, 88 ff.), bei welcher der fanatische Gegensatz gegen die katholisch-kirchlichen Lebensordnungen einen besonders heftigen Charakter zeigte. Sie forderten geschlechtliche Enthaltung auch seitens der Verheirateten, gänzliche Vermeidung des Fleischgenusses, beständiges Gebet bei Tag und Nacht, Gemeinsamkeit alles irdischen Besitzes. Lebensgefährlich erkrankte Mitglieder ihrer Sekte töteten sie, weil ein gewaltsamer Tod ihnen als der sicherste Weg zur Seligkeit galt. Statt des Papstes, dessen Autorität sie verwarfen, behaupteten sie der Aufsicht und Seelenpflege eines anderen und besseren Oberhaupts, das sie täglich besuche und ihnen den Trost der Sündenvergebung bringe, unterstellt zu sein; ob damit der hl. Geist (Paraklet) gemeint war oder (nach Ch. Schmidts und Döllingers Annahme) ein heimlich umherwanderndes menschliches Sektenhaupt, bleibt ungewiß. Gleich den kirchlichen Sakramenten scheinen sie auch die Trinitätslehre verworfen, bezw. ihren kirchlichen Sinn verflüchtigend umgedeutet zu haben. Als, nach jenem fruchtlosen Bekehrungsversuch des Erzbischofs, die samt ihrem Vorsteher Girardus verhafteten und nach Mailand gebrachten Sektenglieder dort in die Mitte zwischen ein aufgerichtetes Kreuz und einen brennenden

Scheiterhaufen gestellt wurden, wählten nur wenige das rettende Kreuz; die meisten sprangen mit vors Gesicht gehaltenen Händen in die Flammen. — Sogar in Norddeutschland hatte hie und da sektiererisches Treiben ähnlicher Art um jene Zeit Eingang gefunden. Zu Goslar hat Kaiser Heinrich III. um Weihnachten 1052 „quosdam haereticos, inter alia pravi erroris dogmata — Manichaea secta — omnis esum animalis execrantes, in patibulis suspendi iussit" (Hermann Contr., Chron., MG. VII, 130). — Wenn in den hier berührten Fällen durchweg Spuren manichäischen oder gnostisch-dualistischen Einflusses deutlich zu Tage treten, so gilt das nicht gleichermaßen von einigen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehörigen häretischen Erscheinungen. Bei dem Niederländer Tanchelm (1115—1124) und dem Bretonen Eudo de Stella (c. 1148) nimmt die antiklerikale Opposition den Charakter wilder Schwärmerei an, die beim ersteren verbunden mit geheimen Unzuchtsgreueln, beim letzteren in Gestalt eines wahnwitzigen apokalyptischen Enthusiasmus auftritt (s. d. A. Bd V S. 575). Mehr biblisch-spiritualistisch geartet erscheint die revolutionäre Agitation des Abälardisten Peter von Bruis (gest. auf dem Scheiterhaufen 1137 oder im folgenden Jahre; s. Döllinger I, 81) und die des Ex-Cluniacensers Heinrich von Lausanne (im Kerker gest. 1149; vgl. den betr. Art. Bd VII, S. 606 f.); desgleichen die der Häretiker von Montwimer (Diöcese Chalons) und der, ähnlich wie sie, gegen Kindertaufe, Mönchsgelübde und Ehe auftretenden Apostolici in der Bretagne um 1145 und der gleichnamigen Sekte des Aquitaniers Pontius in Périgueux um dieselbe Zeit (vgl. Sachsse, Art. „Apostelbrüder": I, 701, 55 ff., und besonders Döllinger, Sektengesch. I, 98 ff.). Das dualistisch-katharische Element tritt bei diesen dem Zeitalter Bernhards v. Clairvaux angehörigen häretischen Erscheinungen mehr zurück (am meisten bei den Henricianern, s. Hauck, l. c.), fehlt aber doch auch bei ihnen nicht ganz — so daß eine die abendländisch-neumanichäische Bewegung in umfassender Vollständigkeit darstellende Schilderung sie nicht unberücksichtigt lassen darf. Für einen Zusammenhang auch Peters und Heinrichs mit der katharischen Partei sprechen immerhin doch einige der zeitgenössischen Zeugen (außer Bernhard besonders Alberich und Petrus Venerabilis). Döllinger mag, wenn er geradezu eine Identität der petrobrusianischen und der henricianischen Richtung mit der Neumanichäersekte behauptet (I, 96), zu weit gehen; aber für ein wenigstens lokales Zusammenfließen beider Richtungen zu einer Einheit (so namentlich bei den häretischen Webern oder Tixerands von Orléans) lassen sich doch triftige Gründe geltend machen (vgl. W. Möller, KG II, 378).

Bernhards und seiner Freunde Bemühungen um Zurückdrängung der häretischen Bewegung blieben erfolglos. Gerade in den nächsten Jahrzehnten nach der Bernhardischen Epoche sieht man dieselbe einerseits in Flandern, andererseits in West- und Südfrankreich und in Oberitalien sich zu großartiger Stärke entwickeln, und nicht nur ihre dualistischen Lehren offen und rückhaltslos bekennen, sondern auch nach äußerem Zusammenschluß und einheitlicher Organisation ihrer Anhänger streben. Die flandrischen Katharer sollen 1162 von Erzbischof Heinrich v. Reims öffentliche Anerkennung oder wenigstens Duldung verlangt haben. In Südfrankreich wird 1167 ein großes katharisches Konzil zu St. Felix de Caraman bei Toulouse gehalten, bei welchem sogar ein „Papst" der Ketzer auftritt, der einige Zeit vorher aus Konstantinopel gekommen und unter den Katharern Lombardiens und Piemonts thätig gewesene Niketas (alias Niquinta); von demselben wurde auf der genannten Versammlung mehreren katharischen Bischöfen die Weihe in Gestalt des sog. Consolamentum, d. h. der Geistestaufe mittels Handauflegung erteilt. Hier tritt also das Unternehmen der Errichtung einer katharischen Hierarchie gegenüber der katholisch-kirchlichen zu Tage; wie denn von Bischöfen der Sekte als in verschiedenen südfranzösischen Städten residierend (z. B. in Toulouse, Carcassonne, Albi) auch später noch die Rede ist. Ebenso hatten die überaus zahlreichen oberitalischen Ketzer schon vor Niketas Ankunft einen Bischof gehabt namens Marcus. Auch die mittel- und unteritalischen Katharergemeinden waren unter einige „Diöcesen" verteilt; Namen von bischöflichen Vorstehern dieser Diöcesen begegnen bis tief ins 13. Jahrhundert hinein. Bosnien soll (nach einigen Angaben) der eigentliche Sitz des **Papa** oder obersten Bischofs der Sekte — des wahren **vicarius Christi** und **successor Petri**, wie diese ihn nannte — gewesen sein. Ein Stellvertreter dieses Papstes, der Bischöfe zu weihen und die Verhältnisse der Gemeinden zu ordnen hatte, scheint namentlich in Südfrankreich stetig gewirkt zu haben. Zu den die lokale Gemeindepflege wahrnehmenden Gliedern der katharischen Hierarchie gehören der **Filius maior** und **Filius minor**, die den einzelnen Bischöfen beigegeben waren. Auch von **katharischen Diakonen** und **Diakonissen** ist gelegentlich die Rede.

Die bei jenen früheren Vorgängern des abendländischen Neumanichäismus noch wenig

entwickelte und an manchen Unklarheiten leidende Lehrüberlieferung der Sekte zeigt seit den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts einen zu systematischer Fülle und Rundung entfalteten Charakter, entbehrt aber freilich einer durchgreifenden Einheitlichkeit und Gleichartigkeit. Sieht man von dem Lehrbegriff der flandrischen Katharer ab, der nach den Mitteilungen Ekberts, des Bruders der Elisabeth v. Schönau (vgl. oben die Lit.) einiges Eigentümliche enthalten zu haben scheint (besonders die Auffassung der Menschenseelen als gefallener und durch die Gebete der Sekte zu erlösender Engel, die Betrachtung des Beischlafs als der eigentlichen Ursünde, auch eine stark doketische Vorstellung von Christi Person), aber nur unvollständig bekannt ist, so sind es hauptsächlich zwei Ausprägungen des katharischen Systems, die uns als wenigstens eine zeitlang nebeneinander bestehend entgegentreten.

1. Einem schroffen Dualismus huldigt von den drei oberitalienischen Teilsekten (vgl. oben) die der Albaneser sowie von Frankreichs katharischen Gemeinden die südfranzösische Gruppe der Albigenser. Die Gewinnung beider für die streng-dualistische Lehrart soll — nachdem sie früher, gleich ihren übrigen abendländischen Glaubensgenossen, nur relativ-dualistisch gedacht und gelehrt — jener Ketzerpapst Niketas (Niquinta) bewirkt haben. Dieser habe schon vor seiner Ankunft aus dem Orient dort den milderen Dualismus der Bogomilen bekämpft und mit dem ihm anhängenden Teil der Katharer, nämlich den Druguriern (um Philippopel; vgl. oben) der Annahme zweier ursprünglich verschiedener göttlicher Prinzipien gehuldigt. Zu dieser Annahme habe er dann in Oberitalien die in und um Alba in Piemont angesiedelten Katharer bekehrt, während die weiter ostwärts hausenden beiden lombardischen Gruppen bei ihrer dem Bogomilismus näher stehenden Lehrweise beharrten. Zur Ausbreitung seines strengen Dualismus in Südfrankreich scheint hauptsächlich jenes von ihm geleitete Ketzerkonzil von 1167 beigetragen zu haben. (Von dieser Erklärung vom Auseinandertreten des strengeren und des milderen Dualismus, die wir hauptsächlich im Anschluß an Döllinger (I, 116 f.) geben, weicht die früher von Ch. Schmidt [auch in PRE², VII, 617] und ähnlich schon von Gieseler [KG II, 1, 552] versuchte darin ab, daß nach ihr der Name Dugrutia (bei Bonacursus) oder Dragometia [in den Berichten über die Synode von St. Felix de Caraman] nicht auf die byzantinische Provinz Druguria (oder Drugubitia), sondern auf die dalmatische Stadt Tragurium (slav. Trogir, später Trau) gedeutet wird. Danach wäre also der Ursitz der von den Bogomilen dissentierenden schroffen Dualisten ein mehr nach Westen zu gelegener, dem oberen Italien näher benachbarter gewesen.) Das Unterscheidende des streng dualistischen Katharismus bestand hauptsächlich in folgenden Sätzen:

Die Gesamtheit der unsichtbaren und der sichtbaren Dinge ist von Ewigkeit her zwischen dem Gott des Lichts und dem Fürsten dieser Welt so verteilt, daß jener über die unsichtbaren, dieser über die sichtbaren gebietet. Lucifer, der Sohn des Fürsten oder Gottes dieser Welt, hat von den Geschöpfen des Lichtgottes, den Engeln, einen Teil in seine niedere Welt herabgelockt; um die Wiederbefreiung der „verlorenen Schafe vom Hause Israel", denen die fleischlich lebenden (d. h. durch Begattung sich fortpflanzenden) Geschöpfe des Gottes der Welt äußerlich ähnlich sehen und beigemischt sind, handelt es sich bei dem Werke der Erlösung. Der Gott der Welt, dessen Werkzeug Mose war, hat in den Zeiten des alten Bundes durch sein Gesetz dieses Erlösungswerk nach Kräften zu hindern gesucht. Aber nachdem dort schon, wie der Psalter und die Propheten zeigen, auch seitens des guten Gottes wohltätige Einwirkung auf die Menschen geübt worden, bringt im neuen Bunde Christus, das vollkommenste himmlische Geschöpf und der oberste der guten Engel, das Erlösungswerk zur Durchführung, indem er durch das Ohr der Jungfrau Maria in die Welt eingeht, in ätherischem Leibe die Wahrheit verkündigt, wunderbare Werke — die aber durchweg geistig zu deuten sind — vollbringt, und schließlich nach scheinbarem Leiden in die unsichtbare Himmelswelt zurückkehrt. Die doketische Betrachtungsweise dehnten diese absoluten Dualisten sogar auf die Personen von Jesu nächster Umgebung aus! Maria galt ihnen als ein himmlischer Geist, der nur in Gestalt eines Weibes erschienen sei; auch ihr Gatte Joseph und ihr „Sohn", der Evangelist Johannes, waren nicht wirkliche Menschen, sondern in scheinbaren irdischen Leibern verhüllte Engel. Von Johannes dem Täufer dagegen lehrten sie, er mit seiner Wassertaufe sei das Hauptwerkzeug gewesen, wodurch der Fürst dieser Welt dem Erlöser feindlich entgegenwirkte. Durch Jesu Geistestaufe, das Consolamentum, welches die Lehrer der reinen Wahrheit durch ihre Handauflegung vermitteln, wird die Rettung derer, die diese Wahrheit annehmen, vollbracht. Der Weg zur Rückkehr der verirrten Seelen in die himmlische Heimat führt notwendig durch die katharische Kirche. Da nun viele Seelen, die vor Christo, …

teils seit diesem, gestorben sind, ohne etwas von dieser allein wahren Kirche zu wissen, so wurde eine Wanderung der Seelen durch verschiedene Menschen- ja Tierleiber angenommen, die erst mit der Aufnahme in die Sekte zum Ziele kommt. Nicht für alle Menschen hat also der Tod die gleiche Bedeutung; für die Glieder der katharischen Gemeinschaft ist er der Eingang zur Seligkeit des Himmels, für die übrigen aber der Eintritt in einen neuen Körper, um die unvollendete Buße fortzusetzen. Angelangt im Himmel, nehmen die Seelen ihre Lichtkörper wieder an und erlangen die verlorene Reinheit wieder. — Absolute Übereinstimmung betreffs aller Einzelheiten dieses Lehrgebäudes fand bei den verschiedenen Zeugen nicht statt. Teils die dualistische Grundlegung, teils der doketische Auf- und Ausbau des Systems variieren je nach den besonderen Tendenzen der Zeugen. Daß das Lichtreich des guten Gottes und die Welt des Bösen einander von Ewigkeit feindselig entgegengestanden, scheint nicht allgemeine Annahme aller absoluten Dualisten gewesen zu sein, da (nach Rainer Sacchoni) erst im 13. Jahrhundert ein gewisser Johannes de Lugio zu Bergamo die ewige Koexistenz beider Prinzipien mit aller Bestimmtheit gelehrt haben soll (Döll. I, 173 f.). Auch gab es neben den Vertretern des doketischen Gedankens in seiner vollen Konsequenz solche, die nur Christo, nicht auch der Maria eine bloß scheinbare Menschennatur beilegten. (Vgl. überhaupt die ausführliche Übersicht über das streng dualistische System bei Döll. I, 132—157.)

2. Gemildert, ähnlich wie im bogomilischen System, tritt der Dualismus bei der italischen Sekte der Concorrezaner auf, von der auch die Lehre ihrer Nachbarn, der Bagnolesen, sich nicht weit entfernt. Sie stellen an die Spitze ihres Systems den höchsten Schöpfergott, der außer der Geisterwelt auch die Materie erschaffen, aber die Ordnung der letzteren seinem älteren Sohne Lucifer (dem Demiurg der Gnostiker und Satanaël der Bogomilen) überlassen hat. Dieser ursprünglich gute, aber aus Stolz gefallene Geist ist der Gott des Alten Testaments, welches seinem ganzen Inhalt nach zu verwerfen ist; die Propheten sind nur Diener des bösen Gottes gewesen, um die Menschen zu täuschen. Auch betreffs der Erschaffung der Menschen wird hier abweichend von den Albanesen und Albigensern gelehrt: der Böse habe die Leiber des ersten Menschenpaares gebildet, Gott aber die Seelen in sie hinein erschaffen, und von den Seelen Adams und Evas stammen die aller ihrer Nachkommen ab. Also traduzianische Seelenursprungslehre — im Gegensatz zur präexistenzianischen jener absoluten Dualisten! Und ebendarum auch nicht Annahme einer Seelenwanderungsdoktrin, und teilweise andere Gestaltung der Lehre vom Tod und vom Eingang der Menschen in die Ewigkeit. Einer mehr oder weniger doketischen Christologie huldigten von diesen milderen Dualisten wenigstens die Bagnolesen, während die Concorrezaner ihrer Mehrheit nach sowohl der Mutter Jesu wie diesem selbst eine wahre Menschennatur beilegten. Betreffs des Verhältnisses von Vater, Sohn und Geist zueinander scheinen die meisten — sowohl Concorrezaner wie Bagnolesen — ähnliche monarchianische (sabellianische) Vorstellungen wie die Bogomilen gehegt, einige aber mehr arianisch darüber gedacht zu haben (s. überhaupt Döll., 157—172).

Größere Übereinstimmung als betreffs dieser theologischen Lehr- und Schulfragen herrscht auf dem Gebiete der Kultusbräuche und Sitten, die überhaupt das Grundlegende und direkt Bestimmende für die Lebensordnung der Sekte bildeten. Tief griff ihr Begriff vom Wesen der Sünde, als des Zugs zur Materie hin, in ihr ganzes Leben ein. Als Todsünden galten ihnen: Besitz irdischen Guts, Umgang mit Weltmenschen, Lüge, Krieg, Töten von Tieren (mit Ausnahme der schlangenartigen Kriechtiere), Genuß von animalischen Speisen, mit Ausnahme von Fischen; diese letzteren waren zu essen gestattet, weil sie angeblich nicht, gleich den übrigen Tieren, ex coïtu entstünden. Denn als größte aller Sünden galt die geschlechtliche Verbindung sowohl in als außerhalb der Ehe; den Vollkommenen der katharischen Gemeinschaft war letztere daher absolut verboten, den übrigen einstweilen noch gestattet. Den Eintritt in den Vollkommenheitsstand vermittelte nicht irgendwelche Wassertaufe nach Art der katholischen, sondern die durch Handauflegung seitens der Vollkommenen bewirkte Geistestaufe, **Consolamentum** genannt, weil durch sie dem Empfänger der Tröster zugesellt werde (welchen Paraklet die gemäßigteren Dualisten für Gott den hl. Geist, die absoluten für einen der himmlischen Schutzengel, die den Menschenseelen vor deren Fall beigegeben waren, erklärten). Nach Empfang dieser Geistestaufe gehört das Mitglied der Sekte zum Stande der wahrhaft Reinen (**Cathari** im eigentlichen Sinne), der **Perfecti**, oder — wie sie beim französischen Teil der Sekte hießen — der **Bons hommes**. Nur diese Vollkommenen durften den übrigen Sektengliedern oder „Gläubigen" (**Credentes**) das **Consolamentum** erteilen und überhaupt die kultischen Gebräuche verwalten; sie waren zu strengster Vermeidung jeder Art

von Todsünde, vor allem der Geschlechtsgemeinschaft verpflichtet, mußten bei ihren Wanderungen stets zu Zweien sein, also einen **Socius** bei sich haben, der übrigens auch ein bloßer Gläubiger sein durfte. Auch zu nicht einsamem, sondern stets gemeinsamem Brotsegnen (vgl. u.) und Essen waren sie aufs strengste verpflichtet — weshalb in Einzelhaft gefangen Gehaltene nicht selten jede Nahrung verweigert und sich zu Tode gehungert haben sollen. Die Strenge der durch das **Consolamentum** übernommenen Verpflichtungen war überhaupt eine derartige, daß auch nur Eine Übertretung derselben als den Verlust der Seligkeit nach sich ziehend galt; daher einerseits die Gläubigen den Empfang jenes Sakraments möglichst lange hinausschoben (indem sie durch einen Vertrag, die sog. **Convenenza,** sich für den Fall gefährlicher Erkrankung zu seinem Empfange verpflichteten), andererseits manche **Perfecti** durch freiwillige Übernahme des Tods sich gegen Todsünden und Seligkeitsverlust gesichert haben sollen. Diese sog. **Endura,** welche meist als Hungertod vollzogen wurde und insbesondere an gefährlich erkrankten und deshalb mit dem Consolament versehenen Kindern vollstreckt worden sein soll, scheint eine aus Oberitalien (wo jene Sekte von Monteforte schon um 1030 sie ausübte) in Südfrankreich eingewanderte Sitte gewesen zu sein, die außerhalb des Gebiets der albigensischen Katharer keine Ausbreitung erlangte (vgl. Ch. Molinier, **L'Endura, coutume religieuse des derniers sectaires Albigeois,** Bordeaux 1881, sowie K. Müller, ThLZ 1890, 356). Von der Gliederung der katharischen Hierarchie und deren Beamten ist schon oben die Rede gewesen. Als besondere Kultusakte und Ceremonien der Sekte mögen hier noch erwähnt werden: die Beschränkung des Rechts zum Beten des Vaterunsers auf die **Perfecti,** die daher von den **Credentes** nur um ihre Fürbitte angegangen wurden; die Verrichtung von Gebeten für solche verstorbene Gläubige, die das Consolament noch nicht erlangt hatten (und daher noch das Überwandern in andere Leiber fortsetzen mußten); die Brotsegnung durch Gebet der **Perfecti** — welchem Akte man eine ähnliche besondere Kraftwirkung zuschrieb, wie die Katholiken ihrer Weihwasserbesprengung (weshalb man in Verfolgungszeiten oder bei plötzlicher Todesgefahr womöglich gesegnetes Brot zu erlangen suchte, ja dasselbe wohl gar als vermeinten Ersatz für das Consolament genoß); das Brotbrechen oder **apparellamentum,** ein allmonatlich wiederkehrender, der katholischen Beichte verwandter feierlicher Akt, wobei ein öffentliches Sündenbekenntnis abgelegt und die dasselbe entgegennehmenden Vollkommenen seitens der Gläubigen durch Kniebeugung **(melioramentum, adoratio)** geehrt wurden; ferner beim Vollzug des Consolamentum teilweise ähnliche Riten wie bei dem entsprechenden bogomilischen Sakrament (Auflegung nicht bloß der Hände, sondern auch des Evangelienbuchs aufs Haupt des Empfängers; Lektion des Eingangs des Johannesevangeliums; Erteilung des Friedenskusses an den Geweihten, bezw. bei Aufnahme von Frauen die Berührung von deren Ellbogen oder Schulter). Bei Empfang des Consolaments pflegten besonders Kranke ihr Vermögen ganz, oder wenigstens teilweise, den **Perfecti** zu schenken, da diese, als ausschließlich der Gemeindepflege Obliegende, von der Sorge für ihren Lebensunterhalt entbunden waren.

Wie aus dem Bisherigen erhellt, sind einerseits Oberitalien, andererseits Südfrankreich zu Hauptschauplätzen für das Wirken der abendländischen Katharer geworden. Im ersteren Gebiete hat sich die Sekte, obschon heftig verfolgt durch die weltlichen Machthaber (besonders Kaiser Friedrich II.) und durch die päpstliche Inquisition seit Gregor IX., während des ganzen 13. Jahrhunderts in ansehnlicher Stärke behauptet. In Städten wie Mailand, Brescia, Viterbo, Ferrara, Florenz zählten ihre Anhänger nach vielen Hunderten, ja Tausenden. Das wegen seiner Wohltätigkeit und Frömmigkeit in weiten Kreisen angesehene und beliebte katharische Sektenhaupt von Ferrara, Armanno Punzilovo, wäre, zumal sich nach seinem Tode (1269) Wunder an seinem Grabe zutrugen, beinahe unter die Heiligen der römischen Kirche aufgenommen worden; erst unter Papst Bonifaz VIII (1301) kam es an den Tag, daß er ein heimlicher Katharer gewesen. Florenz soll um das Jahr 1228 fast zu einem Drittel seiner Einwohnerschaft katharisch gewesen sein. Ein Bischof Philipp Paternon wirkte dort längere Zeit an der Spitze der Sekte. Daß auch Dante zu derselben gehört und seine Divina Commedia als ein allegorisches Schmähgedicht gegen die katholische Kirche verfaßt habe, ist zwar eine leere Phantasie (vorgetragen von dem französischen Katholiken Aroux in einigen Schriften, besonders in „Dante hérétique, révolutionaire et socialiste", Paris 1854); doch gab es noch im Zeitalter Dantes, und darüber hinaus, sowohl in Florenz wie anderwärts in Mittel- und Oberitalien katharische oder (wie sie dort gewöhnlicher heißen) patarenische Kreise. Erst bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts hatte hier die Inquisition ihr Vertilgungswerk an der Sekte ganz vollführt.

Zu den großartigsten Dimensionen entwickelte sich seit dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts das Ketzerwesen in Südfrankreich. Elf Jahre nach jenem Konzil zu St. Felix versuchte der vom Grafen Raimund V. von Toulouse geladene päpstliche Legat, Kardinal Petrus a S. Chrysogono, die Führer der dortigen Häretiker durch ein Religionsgespräch in Toulouse (1178) zum katholischen Glauben zurückzuführen, richtete aber wenig oder nichts aus; weder Predigten der ihn begleitenden Mönche und Prälaten, noch Drohungen und Urteilssprüche konnten das in schwärmerischer Verehrung an den Bons hommes hängende Volk abwendig machen. In Gemäßheit des wider die Ketzer gefürchteten Erlasses des dritten ökumenischen Laterankonzils (1179) sandte Alexander III. den Kardinal Heinrich, früheren Abt von Clairvaux, an der Spitze eines Kreuzheeres nach Languedoc, wo damals Vicegraf Roger von Bezier (gest. 1194) als Beschützer der katharischen Bewegung auftrat. Aber auch dieser erste Ketzerkreuzzug (1181 f.) richtete nichts aus. Man eroberte ein paar feste Plätze, brachte einige Bons hommes zum Abfall, tötete mehrere andere — aber die Ketzerei blieb nach wie vor übermächtig. Der politische und kirchliche Zustand des Landes, die sittliche Korruption des katholischen Klerus, die freieren Sitten und der höhere Bildungsgrad der Provençalen — alles vereinigte sich dazu, die Sekte zu erfolgreichem Widerstand gegen die Unterdrückungsversuche aufzumuntern. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts gehörten fast sämtliche Fürsten und Barone des Südens zu den Gläubigen. In Schlössern und in Städten hielten die Bons hommes öffentlich ihre stark besuchten Versammlungen; in vielen hatten sie Bethäuser und Schulen für Knaben und Mädchen. Die katholische Kirche war zum Gespötte geworden; sie war herabgesunken zu einer nur noch geduldeten, überall mit Verachtung behandelten Anstalt. — Bald nach Innocenz' III. Stuhlbesteigung begann jener von Rom aus mit eiserner Konsequenz betriebene Kampf auf Leben und Tod wider die Häresie, dem diese trotz tapferster Gegenwehr schließlich erliegen mußte. Legaten mit unbeschränktester Vollmacht wurden in das Land entsandt, die anfänglich mit Drohungen und harten Strafmaßregeln zu Werke gingen, dann eine Zeit lang (1206—8), solange Bischof Didacus v. Osma und sein Subprior Dominikus [vgl. IV, 770, 33 ff.] beim Ketzerbekehrungswerke mitwirkten, nach Grundsätzen apostolischer Milde handelten, zuletzt aber zum gewaltsamen Unterdrückungsverfahren mit verdoppelter Härte zurückkehrten. Die Ermordung des Legaten Peter von Castelnau (1208) wurde dem die Häretiker beschützenden Grafen Raimund VI. von Toulouse Schuld gegeben und daher auf Befehl des Papstes abermals ein Kreuzheer ausgerüstet und der Führung des fanatischen Abts Arnold v. Citeaux unterstellt. Nachdem ein von Raimund unter demütigenden Bedingungen mit der anrückenden Feindesmacht abgeschlossener Separatfriede die Widerstandskraft der Häretiker in erheblichem Maße geschwächt hatte, fiel Arnold über das Gebiet des treu und fest zu den letzteren stehenden Vicegrafen Raimund Roger II. von Beziers her und richtete fürchterliche Verwüstungen hier an. Über sein Verfahren bei der Erstürmung der tapfer verteidigten Stadt Beziers berichtete er (inter epp. Innoc. III., l. XII, ep. 108) triumphierend an den Papst: „Nostri non parcentes ordini, sexui vel aetati, fere viginti milia hominum (?) in ore gladii peremerunt: factaque hostium strage permaxima, spoliata est tota civitas et succensa, ultione divina in eam mirabiliter saeviente." Unter ähnlichen Greueln wurde Carcassone verwüstet und überhaupt das ganze Land erobert, das dem Hauptfeldherrn des Kreuzheeres, dem Grafen Simon von Montfort, als Lohn für seine tapfere Führung zugesprochen wurde. Seit 1211 wendete dieser sich dann auch gegen Raimund von Toulouse; vergebens hoffte dieser vom Papste, dem er sich früher schimpflich in die Arme geworfen hatte, Schutz und Rettung. Auch sein ganzes Gebiet fiel dem gierigen Räuber Montfort in die Hände und wurde durch Beschlüsse eines Konzils zu Montpellier und der noch im nämlichen Jahre gehaltenen vierten Lateransynode (1215) ihm förmlich als Besitz zugesprochen. Eine günstige Wendung für die Sache der Albigenser führte der 1218 erfolgte Tod Simons von Montfort herbei. Raimund VI. stritt während seiner letzten Jahre mit wachsendem Glück gegen dessen Sohn und Nachfolger Amalarich; ja der 1222 auf jenen gefolgte Raimund VII. entriß diesem Gegner sein ganzes väterliches Erbe wieder. Aber die päpstliche Politik hielt auch unter dem sanften Honorius III. (seit 1216) unausgesetzt auf seiten der katholischen Gegner der ketzerfreundlichen tolosanischen Grafen. Auf dieses Papsts Betrieb führte Louis VIII. von Frankreich ein neues Kreuzheer gegen die Albigenser, und eroberte, bevor er gegen Ende 1226 starb, wenigstens einen Teil der Grafschaft. Nach weiteren drei Jahren blutiger Kämpfe setzte endlich der Friedensschluß von Toulouse 1229 dem 20jährigen Religionskriege ein Ziel. Schlimmer

für die katharische Sache als die Abtretung eines beträchtlichen Teils der Grafschaft an die französische Krone seitens Raimunds VII. waren die diesem auch sonst noch auferlegten demütigenden Bedingungen. Es gehörte dazu vor allem die Genehmigung eines stehenden Inquisitionsinstituts, das laut Beschluß des Toulosaner Konzils von 1229 (s. die 45 Capp. desselben bei Mansi XXIII, 192 ff.) zunächst den Bischöfen der Gegend unterstellt, später aber durch Gregor IX. (1232) in ein von Dominikanern zu leitendes päpstliches Institut umgewandelt wurde. Raimund VII. mußte selbst eine Reihe von Gesetzen zur Förderung dieser Anstalt erlassen (Mansi XXIII, 265) und zu dem blutigen Werke der Ausrottung seiner früheren Schützlinge mitwirken. Der Rest der in kriegerischer Erhebung sich ihm Widersetzenden flüchtete schließlich in das auf hohem Felsen gelegene feste Schloß Montségur, nach dessen Erstürmung durch Raimunds Truppen nicht weniger als 200 Vollkommene den Feuertod erleiden mußten. Selbst nach dieser letzten kriegerischen Katastrophe hörte die Sekte der Albigenser nicht auf. Eine lange Reihe von actus fidei, bis gegen Mitte des 14. Jahrhunderts sich fortziehend, beweist, wie hartnäckig sie den zu ihrem Untergang verschworenen Mächten widerstand (s. bes. den Liber sententiarum Inquisitionis tolosanae aus den Jahren 1307–1323, hinter Phil. v. Limborch, Hist. Inquis., Amsterdam 1692; auch Füßlin I, 117, sowie Douais a. a. O.). – Später findet man in Südfrankreich zwar noch Waldenser in ziemlicher Zahl, aber keine Katharer mehr. Als letzte Überreste dieser letzteren haben wohl die Cagots der Pyrenäen zu gelten, die durch rote Kreuze gekennzeichnet und von ihren katholischen Nachbarn als eine Art von Parias mit Abscheu gemieden, an die aus Schrecken bekehrten Credentes jener Kreuzzugsepoche erinnern. Noch während des vorigen Jahrhunderts sollen dieselben sich Christaas genannt und als Nachkommen der einstigen Anhänger des Raimund von Toulouse bezeichnet haben (s. außer Ch. Schmidt [II, Anm. 14] bes. Lombard p. 108 u. 285 f.).

Ungefähr so lange wie in Südfrankreich scheint das Katharertum im nördlichen Spanien sich gehalten zu haben. – Schon etwas früher sind die nordfranzösischen, flandrischen und rheinländischen Katharer den Streichen der Inquisition erlegen. In Nordfrankreich und Flandern wütete unter Gregor IX. mit besonderer Grausamkeit der dominikanische Inquisitor Robert, dem man, weil er selbst 20 Jahre lang Mitglied der katharischen Kirche gewesen, den Beinamen „der Bulgare“ (le Bougre) erteilte. Er soll einst, kurz vor Pfingsten des Jahres 1239, 183 Häretiker auf einmal dem Feuertode überliefert haben, zog sich übrigens zuletzt (wie Matth. Paris berichtet) das Mißfallen seines päpstlichen Gönners zu und wurde zu ewiger Kerkerhaft verurteilt, in der er starb (vgl. außer Friedrichs [s. o. d. Litt.] C. H. Haskins, Robert le Bougre and the beginning of the inquisition in Northern France, im Americ. Hist. Rev. 1902, 631 ff.). Über den deutschen Zeit- und Schicksalsgenossen (aber wohl nicht dominikanischen Ordensgenossen) dieses Robert, den Ketzermeister Konrad von Marburg (gest. 1233) handelt eingehend der Artikel von Benrath X, 747–751. Zu den Opfern, die sein fanatisches Wüten hinraffte, scheinen neben dualistisch-katharischen auch waldensische Häretiker gehört zu haben. Eigentliche Katharer oder Neumanichäer dürften in Deutschland während des 13. Jahrhunderts überhaupt nur ganz sporadisch Gegenstand inquisitorischer Belangung geworden sein; die freiheitliebenden friesischen Stedinger sind sicher ganz ungerechtfertigterweise als „albigensische“ Ketzer angeklagt und verfolgt worden. Und von den Strafmaßregeln der seit der Epoche der Avignonenser Päpste (Clemens VI., Urban V., Gregor XI.) auch für die deutschen Lande organisierten päpstlichen Inquisition sind wesentlich nur Waldenser und diesen nächstverwandte Häretiker, nicht mehr Vertreter dualistisch-katharischer Lehren betroffen worden (vgl. H. Haupt, Waldensertum u. Inquisition: DZGW I, 1889).

Am längsten hat der Neumanichäismus als kirchlich organisierte Gemeinschaft sich auf der Balkanhalbinsel behauptet, und zwar in Bulgarien als Bogomilismus bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, ja in Gestalt einzelner kleinerer Gemeinden bis in die neuere Zeit hinein, in Bosnien aber als streng dualistisch lehrende, den Albanesen Oberitaliens mehr oder weniger gleich geartete Sekte. Diese bosnischen Katharer oder Paterini (wie sie in den betr. abendländischen Quellen konstant genannt werden) wurden seit der Zeit Innocenz' III. und Honorius' III. von Ungarn aus durch wiederholte Kreuzzüge, durch strenge Gewaltmaßregeln, welche die Erzbischöfe von Colocza und die ungarischen Könige wetteifernd über sie verhängten, sowie durch die zum Teil milder gearteten Bemühungen franziskanischer Missionare zu unterdrücken versucht. Sie behaupteten sich aber bis in das 15. Jahrhundert hinein fast als die stärkste kirchliche Gemeinschaft

des Landes und hatten an mehreren der bosnischen Bane, namentlich an dem 1376 zum König gekrönten Stephan Tvartko, kräftige Beschützer. Sie standen unter mehreren Bischöfen als geistlichen Oberhäuptern; vier dieser bosnischen Bischöfe sollen 1433 beim Basler Konzil erschienen, aber wegen ihres Festhaltens an der „paterinischen" Lehre von den Konzilsvätern zurückgewiesen worden sein. Der unaufhaltsame Niedergang der Sekte begann mit dem Übertritte des ihr angehörigen, aber schon ein Jahr nach seiner Thronbesteigung (1444) ihr untreu gewordenen Königs Stephan Thomasch zum Katholicismus. Nachdem schon dieser Herrscher mit einem Verbot des Kirchenbaus und mit anderen Beschränkungen gegen sie vorgegangen war, erließ sein Nachfolger Stephan Thomaschewich 1459 ein Edikt von barbarischer Härte, das ihnen nur die Wahl zwischen Uebertritt zum Katholicismus und zwischen Auswanderung ließ. An 40000 paterinischen Bosniaken sollen damals nach der Herzegowina übergewandert sein. Seit der Eroberung des Landes durch die Türken (1463) verschwindet die bosnische Katharersekte äußerlich aus der Geschichte. Die Mehrzahl der bis dahin ihr anhängig Gebliebenen dürfte sich unter den demnächst massenhaft zum Islam abgefallenen Landbewohnern befunden haben; doch will man Spuren einer verborgenen Forteristenz der Sekte noch während der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts wahrgenommen haben (Jireček, l. c. S. 367 ff.; Döllinger I, 242–252). **Zöckler.**

Neumann, Caspar, gest. 1715. — ADB 23, 532 ff. — Koch, Kirchenlied 5, 456 ff.; Fischer, Kirchenlieder-Lexikon, S. 459 ff.; Beck, d. rel. Volkslitt. d. ev. Kirche Deutschlands, S. 250 ff.; Große, Die alt. Tröster, Hermannsb. 1909, S. 528 ff. Von ält. Arbeiten: Acta erudit. (deutsch) Bd 33, 728 ff. mit Nachtrag S. 943 ff., ein Lebensabriß mit Angabe der Werke N.s. Jöcher, Gel.-Lex. 1751, 3, Sp. 881.

Caspar Neumann wurde am 14. September 1648 in Breslau als der Sohn eines Ratssteuereinnehmers geboren. Nach dem frühen Tode des Vaters für den Apothekerberuf bestimmt, wurde er von der Mutter in Erfüllung des dem Gatten gegebenen Versprechens den gelehrten Studien zugeführt. Von 1667 an widmete er sich in Jena unter Musäus und Gerhard (d. jüng.) der Theologie und Philosophie und habilitierte sich 1670 als magister legens. Er las unter großem Beifall über Politik, Rhetorik und Homiletik. Von Herzog Ernst dem Frommen wurde er 1673 als Reisebegleiter für den Erbprinzen Christian erwählt. Als solcher lernte er das westliche Deutschland, die Schweiz, Südfrankreich und Oberitalien kennen. Auf die ihm übertragene Hofpredigerstelle in Altenburg verzichtete er nach kurzer Zeit, um (1678) einem Rufe an die Maria Magdalenakirche seiner Vaterstadt zu folgen; 1689 wurde ihm das Pfarramt an dieser Kirche verliehen. Als er eine Berufung als Superintendent nach Lüneburg ausschlug, wurde er (1697) zum Pfarrer an St. Elisabeth in Breslau befördert. Damit überkam er zugleich die Inspektion über sämtliche Kirchen und Schulen der Stadt und die erste Professur an den beiden städtischen Gymnasien. In dieser Stellung wirkte Neumann im Segen bis zu seinem Tode am 27. Januar 1715.

Neumann, der in Jena Baco und Descartes studiert hatte, verfügte über ein reiches Wissen nach dem Maße seiner Zeit; er hat sich besonders auf dem Gebiete der Staatswissenschaft einen Namen gemacht. Bei der Errichtung der Berliner Akademie der Wissenschaften wurde er von Leibnitz in erster Linie als Mitglied vorgeschlagen. Leibnitz war auf N. aufmerksam geworden durch seine Denkschrift: Reflexiones über Leben und Tod bei denen in Breslau Gebornen und Gestorbnen (1689), in der N. mit wissenschaftlicher Schärfe über die Zahlenverhältnisse der jährlichen Geburten und Todesfälle Beobachtungen anstellte. Er beschäftigte sich auch mit meteorologischen Studien. Wir besitzen von N. einige theologische Arbeiten gelehrter Art, die wohl nicht mit Unrecht der Vergessenheit anheimgefallen sind; sie bewegen sich auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik und Lexikographie. Dem Pietismus abhold und im Kampfe gegen ihn auf Löschers Seite stehend ist Neumann doch von tiefer Herzensfrömmigkeit, der man es abfühlt, daß sie vom Geiste Speners berührt worden ist. Es ist etwas Ruhiges, Mildes, Abgeklärtes an dem Manne, der um deswillen von der Achtung und Liebe der Gemeindeglieder in Altenburg und dann in Breslau getragen war. Man schätzte ihn vor allem wegen seiner Predigten; sie zeichnen sich aus durch gründliche Textuntersuchung, wohlthuend natürliche, reine Sprache, kurzen Ausdruck, trefflich gewählte Bilder. In seiner Grabschrift wird er überschwenglich als Chrysostomus Vratislaviensis gepriesen. Wir besitzen von Neumann Evangelienpredigten u. d. T. Licht und Recht (1716 und 1731)

und Gesammelte Früchte (2 Teile 1707 und 1733), unter denen sich seine berühmten Trauerreden befinden.

Mehr noch als durch seine Predigten ist N. durch sein Gebetbuch: Kern aller Gebete bekannt geworden, in der ersten Gestalt (1680) ein für den eigenen Gebrauch niedergeschriebenes Gebet. Es umfaßt kurze nach dem Schema: Bitte, Gebet, Fürbitte, Danksagung geordnete im Tone und Rhythmus der Litanei gehaltene Einzelbitten in edler Sprache, voll reichen bedeutenden Inhalts. Als das Gebet durch Unberufene Zusätze und Erweiterungen erfuhr, nahm Neumann die Sache selbst in die Hand und erweiterte es zu einem umfänglichen Gebetbuche nach der Sitte und dem Geschmacke der Zeit (2.–4. Aufl. 1686–1693); es wurde bis zu Neumanns Tode 22mal aufgelegt. Auch Übersetzungen in fast alle europäischen Sprachen wurden veranstaltet. Benjamin Schmolck hat ihm die Ehre angethan, es in Verse zu bringen (abgedruckt in der Ausgabe der Schmolckschen Lieder und Gebete von Grote, Leipzig 1855, S. 211 ff.). Neue Ausgabe: K. N.s Kern aller Gebete und Gesänge, Eisleben 1882, christl. Ver. i. nördl. Deutschland. Die Gebete tragen biblische Färbung und sind würdig und bewegt im Ausdrucke, doch werden sie im Gegensatze zu der ursprünglichen Gestalt des Kerns durch Breite und Umständlichkeit beeinträchtigt. Im Wechsel mit der alten Litanei und dort, wo das Respondieren der Gemeinde nicht üblich ist, eignet sich unter gewissen Modifikationen Neumanns Kern in der ersten Fassung trefflich zum Gebrauche in Gebetsgottesdiensten.

In der evangelischen Kirche lebt das Andenken Neumanns vor allem durch seine Kirchenlieder fort (31, nach andern 39). Etwa 10—12 haben sich bis heute in den landeskirchlichen Gesangbüchern erhalten. Zu den bekanntesten zählen: Großer Gott von alten Zeiten; Herr, du hast für alle Sünder; Herr, es ist von meinem Leben; Mein Gott, nun ist es wieder Morgen; O Gott, von dem wir alles haben; Nun bricht die finstre Nacht herein. Die Lieder fast durchweg im Tone des Gebets gehalten, sind fließend in Rhytmus und Reim, voll warmer religiöser Empfindung, ohne dabei in die süßliche Empfindsamkeit der pietistischen Liederdichtung zu geraten. Freilich ist auch ihr dichterischer Gehalt nicht groß; sie tragen etwas nüchtern-verständiges an sich, das lyrische Moment tritt zurück. In Neumanns Prosa steckt mehr Poesie als in diesen seinen Liedern. Neumann hat sich auch durch die Herausgabe eines Kirchengesangbuchs für Schlesien (1703) verdient gemacht. **Hermann Beck.**

Neumark, Georg, gest. 1681. — ADB 23, 539 ff.; Koch, Kirchenlied, 3, 410 ff. und 4, 146 ff., beide mit Angabe der älteren Litt. u. der Werke N.s. — Vgl. auch die Litteraturgesch. v. Kurz, Gervinus u. a.

Georg Neumark, geb. 1621 in Langensalza und dort am 7. März a. St. getauft, war in Schleusingen auf der Schule, von wo er sich auf mühseliger, langjähriger Wanderung, von S. Dach angezogen, nach Königsberg begab. Er studierte hier Rechtswissenschaft und beschäftigte sich mit Dichtkunst und Musik. Nach ungefähr sechsjährigem Aufenthalte in Königsberg zog er in die Heimat zurück und fand in Weimar eine Anstellung als herzoglicher Bibliothekar und Registrator. Er starb als Archivsekretär und kaiserlicher Pfalzgraf am 8. Juli 1681. — Von Neumarks zahlreichen weltlichen Dichtungen kann hier abgesehen werden; er war unter dem Namen: der Sprossende Mitglied der fruchtbringenden Gesellschaft. So hochtönend und zugleich trocken und matt, weil vom kalt berechnenden Verstande eingegeben seine Reimereien auf diesem Gebiete sind, so wertvoll ist ein Teil seiner geistlichen Lieder, in denen sich ein startes in der Tiefe der Erfahrung wurzelndes Gottvertrauen und innige Empfindung ausspricht. Unter den Liedern ist das bedeutendste und bekannteste, von unvergänglichem Werte: Wer nur den lieben Gott läßt walten, zu dem Neumark auch die Melodie erfunden hat. Es ist wahrscheinlich in Kiel auf der Wanderung nach Königsberg Ende 1640 oder Anfang 1641 entstanden nach Errettung aus großer Not. Ferner sind zu nennen: Es hat uns heißen treten, o Gott, dein lieber Sohn (Morgenlied); Ich bin müde mehr zu leben; Ich lass' Gott in allem walten; Sei nur getrost und unverzagt; So begrabt mich nun immerhin [illegible] Chor im Wechsel mit dem Gemeinlied: Nun laßt uns den Leib begraben [illegible] Sächs. Gesangb. Nr. 650); Wie mein gerechter Gott nur will. Einige dieser Lieder haben sich bis auf den heutigen Tag im Gebrauche erhalten. **Hermann Beck**

Neumeister, Erdmann, gest. 1756. — ADB 23, 543 ff. — Koch, [illegible] 5, 371; Fischer, Kirchenlieder-Lexikon s. v.; [illegible] Piet. 2, [illegible]

litt. d. ev. K. Deutschl., S. 245; Schröder, Lex. d. Hamb. Schriftsteller V; Wetzel, Hymnopoeographie 2, 225–238; Götte, gel. Eur. 1, 84–112. — Ein großer Teil seiner (über 200) Schriften verz. in Meusels Lexikon 1810, 2, 81–98.

Erdmann Neumeister, geboren am 12. Mai 1671 zu Uchteritz bei Weißenfels als Sohn eines armen Schulmeisters, begann erst mit seinem 14. Lebensjahr seine Studien in Schulpforta, von wo aus er die Universität Leipzig bezog. Nach einer kurzen akademischen Lehrthätigkeit trat er (1697) zu Bibra ins geistliche Amt. Im Jahre 1704 wurde er Hofdiakonus in Weißenfels, 1706 gräfl. Promnitzscher Oberhofprediger, Konsistorialrat und Superintendent in Sorau; 1715 erfolgte seine Berufung an St. Jakob in Hamburg. Er starb hier im 85. Lebensjahre am 18. August 1756.

Neumeister hat durch sein Eingreifen in die pietistischen Streitigkeiten eine gewisse Berühmtheit erlangt. In seinen jüngeren Jahren durch A. H. Francke angeregt, kehrte er sich später mit der ganzen Derbheit und Heftigkeit seines Naturells, aber auch in voller Ueberzeugungstreue gegen jede vom lutherischen Bekenntnisse abweichende Richtung. In Sorau schon wurde er mit Petersen in einen Streit verwickelt. Das Umsichgreifen der pietistischen Bewegung am gräflichen Hofe und in der Umgegend veranlaßt ihn seine Stelle niederzulegen. Gegen Spener zieht er scharf zu Felde in der Schrift: Kurzer Auszug Spenerischer Irrtümer (1727) und verlangt das Eingreifen der Obrigkeit gegen die Bewegung in der Schrift: Pietismus a magistratu politico reprobatus et proscriptus (1736). Er befehdet die erwachenden Missionsbestrebungen, die auftauchenden Unionsversuche, die von Zinzendorf gestiftete Brüdergemeine in Herrnhut. Seine Schriften haben mehr durch die kühne Polemik angeregt als sachlich die schwebenden Streitfragen geklärt und gefördert. So hatte Neumeister nach dieser Seite hin für die lutherische Kirche nur eine ephemere Bedeutung. Auch seine zahlreichen Predigtsammlungen sind vergessen; schon bei den Zeitgenossen fanden sie wenig Anklang. Wertvoller ist sein großer Katechismus, durch den er, freilich ohne Erfolg, mit den katechetischen Arbeiten Speners in Wettbewerb zu treten versuchte.

Tiefergehenden Einfluß auf das geistliche Leben seiner Zeitgenossen hat Neumeister durch seine asketischen Schriften und seine Kirchenlieder ausgeübt. Von ersteren seien genannt das s. Z. viel gebrauchte Kommunionbuch: Der Zugang zum Gnadenstuhl Jesu Christi (Weißenfels 1705 u. ö.) mit biblisch gefärbten, warmen, öfters in den Ton der Mystik verfallenden Gebeten; ferner: Das Aufheben heiliger Hände zu Gott (2. Aufl. Hamb. 1736) und Das Gott suchende und von Gott lebende Herz (Hamb. 1731). — Als Liederdichter nimmt Neumeister eine achtbare Stellung ein. Die Gabe dichterischer Intuition und leichter, fließender sprachlicher Darstellung ist ihm zuzuerkennen. Seine geistlichen Lieder sind im Gegensatz zu seinen früheren weltlichen, seichten und leichten Reimereien nicht ohne Wert. Viele freilich sind schnell hingeworfen, andere wieder sind Nachdichtungen und Umbildungen älterer Kirchenlieder. In den besseren selbstständigen Dichtungen hat Neumeister vielfach „den Kern und das Mark der Evangelien" und das Schriftwort verwertet und ihnen durch einfache, natürliche, oft weltlich klingende Sprache die weiteften Kreise gewonnen. Durch die Innigkeit der Empfindung und das stark hervortretende subjektive Moment nähern sich diese Lieder des orthodoxen Kämpfers dem weichlichen Andachtsliede Spenerscher Richtung. Die bekanntesten Lieder Neumeisters, die sich bis heute im Gebrauche erhalten haben, sind: Ach daß nicht die letzte Stunde; Herr Jesu Christ, mein höchstes Gut, eines der kräftigsten und volkstümlichsten; Höchster Gott, durch deinen Segen; Jauchzet Gott in allen Landen; Ich weiß, an wen ich gläube; Jesu, großer Wunderstern; Jesus nimmt die Sünder an; Lasset mich mit Freuden sprechen; Nun sich die Nacht geendet hat; So ist die Woche nun geschlossen; Was hilft's, daß ich mich quäle; Werde munter mein Gemüte. Noch sei darauf hingewiesen, daß Neumeister der Schöpfer der Kirchenkantate ist, durch die er der kirchlich-protestantischen Tonkunst neue Bahn eröffnete (die Ausgg. bei Koch a. a. O. S. 376). Unter andern hat J. S. Bach sieben der Neumeisterschen Kirchenkantaten komponiert. **Hermann Beck.**

Neuplatonismus. — Zur Litteratur: Ueber den N. im ganzen s. E. Zeller, Philos. d. Griechen, Bd 5 (III, 2), 4. Aufl., Leipz. 1903, S. 468–930 (mehrfach hier benutzt). Ferner die Geschichten der Philosophie von Ritter, Hegel, Erdmann, Lewes u. a.; E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, Par. 1846–51; A. Harnack, Der Neuplatonismus, 1. Beigabe in dessen Lehrb. der Dogmengeschichte, zuerst englisch in der Encyclop. Britannica; Heinr. v. Stein, Sieben Bücher z. Gesch. des Platonismus, 2. Tl., Göttingen 1864; M. Heinze, Lehre vom Logos in der griechisch. Philos., Oldenb. 1872. Ueber Ammonios, E. Zeller, Am

monius Sakkas und Plotinus, Arch. f. Gesch. d. Philos., VII, 1894. Ueber Plotin: C. Herm. Kirchner, Die Philos. des Plotin, Halle 1854; Arth. Richter, Neuplatonische Studien 1.–5. Heft, Halle 1864–1867; Herm. Ferd. Müller, verschiedene Abhandlungen, von denen besonders zu erwähnen Plotins Forschung nach der Materie, Ilfelder Progr. 1882, Dispositionen der drei ersten Enneaden des Pl., Bremen 1883; H. v. Kleist, Plotins Kritik des Materialismus, Philos. Monatsh., Bd 14, 1878, und andere Abhandlungen; L. [illegible], Die Tugendlehre des Pl. mit besonderer Berücksichtigung des Bösen u. der Katharsis, Lpz. 18[illegible]. Ueber Hypatia: Rich. Hoche, H., die Tochter Theons, Philologus, 15, 1860. Ueber Damaskios: E. Heitz, D. Philosoph D., in Straßburger Abhandlung. zur Philos., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtstage, Freibg. u. Tüb. 1884. Ueber Boëthius, Fr. Nitzsch, Das System des B., Berlin 1860; A. Hildebrand, B. und seine Stellung zum Christentum, Regensb. 1885, u. a. Ueber die geschichtliche Stellung des Neuplatonismus überhaupt und über sein Verhältnis zum Christentum s. die größeren Kirchen- und Dogmengeschichten, ferner Tzschirner, Fall des Heidentums, Lpz. 1829; Jean Réville, La religion de Rome sous les Sévères, Par. 1886, übers. v. G. Krüger, Lpz. 1888 u. a. Weitere Litteratur über die Neuplatoniker s. bei Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos., I, 9. Aufl. 1903.

Der Neuplatonismus ist die letzte Form der griechischen Philosophie, in welcher sich der antike Geist unter Benutzung vieler Elemente der vorhergehenden Lehren, namentlich der platonischen, mit Überschreitung der realistischen Richtungen der Stoa und Epikurs, sowie dogmatischer Überwindung des Skepticismus, zu hochfliegender, zum Teil mystischer Spekulation erhob, auf welche orientalische, auch christliche Einflüsse stattfanden. Das forschende Denken richtete sich in ihr besonders auf die Gottheit und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu dieser, ohne daß Physik, Ethik und Logik vernachlässigt worden wären. Im Gegensatz zu dem frühesten kosmozentrischen, dem späteren anthropozentrischen Standpunkt der griechischen Philosophie, tritt in dieser spätesten Phase der theozentrische mehr hervor, woraus es erklärlich ist, daß in ihr das religiöse Element sich stark geltend machte. Freilich ist es unrichtig, die ganze neuplatonische Richtung als Religion und nicht als Philosophie zu bezeichnen, da vielfach das Irdische überfliegendes Denken ohne religiöse Motive, rein dem Trieb nach Erkenntnis entspringend, vorkommt. Allerdings, sobald das Mystische hervortritt, hat auch das Religiöse die Oberhand, das ja schon bei Platon deutlich eine Rolle spielte, und mit dieser theosophisch-mystischen Richtung hängt es zusammen, daß der Neuplatonismus nicht mit der gleichen wissenschaftlichen Strenge verfuhr, wie frühere griechische Philosophen. Schon daß Platons Schriften für ihn gleichsam als Offenbarungsurkunden galten, die dunkelsten, wie der Parmenides, von ihm am höchsten geschätzt waren, läßt ihn die geschlossene philosophische Methode oft und weit überschreiten. Nach Platon wollen diese Philosophen auch genannt sein, wie Augustin De civ. Dei, VIII, 12 berichtet: recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerint se dici Peripateticos aut Academicos, sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Jamblichus, Porphyrius. Dem Gedanken nach stehen sie dem Philon sehr nahe, näher, als man in der Regel meint, aber der äußere Zusammenhang ist nicht nachgewiesen, abgesehen davon, daß Philon in Alexandria gelebt hatte, wo auch Ammonios lehrte. Geschichtlich knüpft der Neuplatonismus unmittelbar an die Neupythagoreer und die pythagorisierenden oder eklektischen Platoniker an, unter welchen letzern namentlich Numenios als Vorgänger des Ammonios und des Plotin anzusehen ist. Behaupteten doch manche, Plotin wiederhole nur die Lehren dieses Philosophen, der Pythagoreisches mit Platonischem vermischte, die griechischen Philosopheme auf orientalische Weisheit zurückführte und den Platon selbst einen attisch redenden Moses (*Μωυσῆς ἀττικίζων*) nannte. Daß aber der Neuplatonismus viel mehr Eigenes und Selbständiges hatte als diese seine Vorgänger, läßt sich leicht erkennen. Er brachte trotz allem Anschluß an frühere das ganze philosophische Wissen in ein neues philosophisches System, in dem nicht nur die Form den Unterschied ausmachte.

Der Neuplatonismus entstand in Alexandria, wo mit dem Völkergewirr auch die damals noch geltenden philosophischen und religiösen Richtungen zusammenliefen und sich vielfach vermischten. Sein Begründer war Ammonios Sakkas (etwa von [illegible] bis 242 n. Chr.), für den es bezeichnend ist, daß er in der christlichen Religion erzogen worden war, später sich aber dem Hellenismus wieder zuwandte. So stand der Neuplatonismus schon von seinem Begründer her in Beziehung zu dem Christentum, [illegible] ausgesprochen feindlich gewesen zu sein brauchte. Ammonios hat seine Lehre nicht [illegible] geschrieben, sondern sie nur mündlich überliefert, woraus es erklärlich ist, daß wir sehr wenig von ihr wissen, namentlich nicht beurteilen können, wie sich die Neuplatoniker an ihr

verhält. Seine Schüler waren der bedeutendste unter den Neuplatonikern überhaupt: Plotin und neben diesem Origenes, der Neuplatoniker, und Origenes, der Christ, sowie Longinos, der Philolog. Von dieser alexandrinisch-römischen Schule unterscheidet man die syrische, deren Haupt Jamblichos, der phantastische Theurg ist, und die athenienfische, die sich wieder mehr der theoretischen Spekulation zuwandte und in Proklos ihren Hauptvertreter fand. Wenn man von neuplatonischer Philosophie redet, so versteht man vor allem die Lehre Plotins darunter, dessen wesentliche Lehren auch im ganzen von den späteren Neuplatonikern wiederholt wurden. Sie wird deshalb auch hier vornehmlich zur Darstellung kommen; hat sich doch in ihr noch eine herrliche Blüte des griechischen Geistes entfaltet.

Plotin war 204 in Lykopolis in Oberägypten geboren, sprach über Vaterstadt, Eltern und Zeit seiner Geburt nie, da er das alles für zu irdisch achtete, wie er sich sogar zu schämen schien, im Leibe zu sein. Erst mit 28 Jahren fing er an, sich der Philosophie zu widmen, hörte in Alexandrien unter andern namentlich den Ammonios, der seinen Wissensdurst befriedigte, und bei dem er etwa 10 Jahre als Schüler blieb. Dann schloß er sich dem Kaiser Gordianus auf dessen schließlich verunglücktem Zug gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zu lernen. Diese Absicht erreichte er nicht und wandte sich etwa 244 nach Rom, wo er für seine Lehren Anhänger, unter diesen sogar den Kaiser Gallienus und dessen Gemahlin Salonina, fand. Der Plan, mit Unterstützung des Kaisers in Campanien eine Philosophenstadt Platonopolis zu gründen, die nach Platons Bestimmungen eingerichtet werden sollte, scheiterte, wie berichtet wird, am Widerstreben der kaiserlichen Ratgeber. In Rom lehrte Plotin in einer aufs höchste anregenden und die Fragen seiner Schüler sehr eingehend berücksichtigenden Weise bis zum Jahre 268, hielt sich dann in Campanien auf dem Landgute eines Verehrers auf, wo er schon im Jahre darauf starb. Erst ziemlich spät stellte er seine Lehre schriftlich dar, veröffentlichte aber seine Schriften nicht selbst, sondern dies that nach dem Tode des Meisters sein Schüler Porphyrios, der die 54 von Plotin verfaßten Abhandlungen in 6 Enneaden zusammenstellte, wobei er das Zusammengehörige vereinigte und vom Leichteren zum Schwereren fortging. Doch kennen wir durch denselben auch die chronologische Folge der Schriften. Herausgegeben sind sie zuerst in lateinischer Übersetzung von Marsilius Ficinus, Florentiae 1492, griechisch und lateinisch Basileae 1580, in neuerer Zeit von A. Kirchhoff, Leipz. 1856, von H. F. Müller, Berl. 1878 und R. Volkmann, Leipz. 1883, 84. Ins Deutsche sind sie übersetzt, zugleich mit der Lebensbeschreibung des Plotin von Porphyrios, von H. F. Müller, Berlin 1878, 80.

Was den Plotin wesentlich von Platon sowie von seinen unmittelbaren Vorgängern unterscheidet, ist die Annahme eines über dem *νοῦς* stehenden Prinzips, während noch bei Numenios der *νοῦς* als das Höchste gegolten hatte. Plotin glaubt freilich in dieser Beziehung die Lehre Platons zu vertreten, da dieser auch noch einen Vater des *νοῦς* oder des Demiurgen, nämlich das Gute, annehme, während in Wahrheit bei Platon das Gute mit dem *νοῦς* oder der Gottheit zusammenfällt. Der spekulative Drang nach der Einheit des höchsten Prinzips lies den Plotin mit der Annahme des *νοῦς* als eines solchen nicht zufrieden sein. Der *νοῦς* ist ihm keine vollkommene Einheit, genügt in dieser Beziehung dem Denken als höchstes Prinzip nicht, da er zugleich Subjekt und Objekt des Erkennens ist, *νοοῦν* und *νοούμενον*, also in eine Zweiheit zerlegt werden muß. Es kommt darauf an, über dieser Zweiheit noch etwas Höheres zu suchen (**Enn. III**, 8, 8: *καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ δύο λαβεῖν*. Ebd.: *τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα τοῦ νοῦ εἶναι*). Dies ist das absolut Eine oder das Eins (*τὸ ἕν*), das Höchste, was überhaupt gedacht werden kann. Wenn es nicht die Vernunft ist, so ist es damit nichts Unvernünftiges, vielmehr ein Übervernünftiges (*ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν*), einfacher als der *νοῦς*, identisch mit der Gottheit, das höchste, als durchaus transcendent gedacht, da das erste Sein über dem abgeleiteten, vielen sein muß. Das Eine oder die Gottheit näher positiv zu bestimmen, kann dem Plotin nicht gelingen, da es über alles Denken, über alles Sein hinausgeht, da es über dem Guten, als welches es freilich öfter bezeichnet wird, über allem Schönen, über aller Thätigkeit steht, obwohl es *δύναμις ἡ πρώτη* genannt wird. Ist es dies alles nicht, kommen ihm überhaupt keine positiven Eigenschaften zu, so geht doch alles Denken, alles Sein, alles Gute und Schöne, auch alle Thätigkeit von ihm aus; es ist die Ursache, die Quelle von allem. Damit wäre eigentlich das einzig Positive von ihm ausgesagt. Wollte man mit dem Namen „Eins" sein Wesen bezeichnen, so geht auch das nicht, da mit diesem Namen nur angegeben werden soll, daß es ohne alle Vielheit, ohne allen Unterschied in

sich, ohne alles Gleichartige außer sich gedacht werden muß. Es ist also auch dies eigentlich nur eine negative Bestimmung: das Höchste ist eben ohne positiven Inhalt, obgleich alles von ihm ausgeht, geradezu ein Wunder.

Die Transcendenz Gottes war schon bei Vorgängern von Plotin, z. B. bei Philon, bei Plutarch u. a. sehr bestimmt festgehalten, welch letzterer bereits lehrt, das Wesen Gottes sei nicht zu erkennen und nicht durch Denken zu erreichen, es könne nichts von Gott ausgesagt werden, als daß er sei. Namentlich war auch die Kluft zwischen dem ewigen unveränderlichen Sein und der Welt des Werdens, der Vielheit, sehr scharf hervorgehoben, und der Versuch gemacht, durch die Mittelwesen sie zu überbrücken. Das oberste Prinzip Plotins ist aber noch mehr transcendent, noch mehr von allem geteilten Sein und Werden entfernt, wenn es auch Befriedigung gewähren mochte, mit seiner Feststellung bis zum Äußersten, Höchsten und Letzten gekommen zu sein. Wie ist nun aber aus dem unveränderlichen Sein das Werden, aus dem Einen die Vielheit entstanden? Diese am schwersten lösbare aller metaphysischen Fragen, warum das eine Sein nicht in sich verharrt, sondern „eine Menge oder Zweiheit oder Zahl" aus ihm seine Daseinsform erhält, erscheint dem Plotin mit menschlicher Kraft nicht zu beantworten. Er meint (Enn. V, 1, 6), in der Weise müßten wir hiervon sprechen, daß wir Gott selbst anriefen, nicht mit lauten Worten, sondern indem wir unsere Seele streckten zum Gebet, die wir zu Gott nur dann beten könnten, wenn wir allein ihm allein gegenüberträten. Das Viele in seiner Mannigfaltigkeit entsteht aus dem Einen, das durchaus in Ruhe bleibt, durch Emanation, Ausstrahlung (*περίλαμψις*), gleichwie aus der Sonne der sie umgebende Glanz. Es ist nichts in dem Eins, aber es ist Alles aus ihm, es ist keins von den Dingen und doch Alles, keins, sofern die Dinge später sind, Alles, weil sie alle aus ihm hervorgehen; es ist eigentlich nicht richtig zu sagen, daß es Alles ist, womit der Pantheismus abgewiesen wird, es ist vielmehr vor Allem. Mit diesen Annahmen ist aber immer noch nicht erklärt, wie das Eins dazu kommt, die Vielheit auszustrahlen. In Anlehnung an Platon sagt Plotin, die Ursache davon sei die Güte, die in Gott ruhen müsse und zur Hervorbringung des Vielen bringe. Alle Wesen, nicht nur die beseelten, sondern auch die unbeseelten, bleiben nicht bei sich, sondern bringen Anderes hervor. Wie sollte da das vollendetste Wesen, welches zugleich das erste Gute und die höchste Macht ist, in sich beharren, als ob es Neid empfände und ohnmächtig wäre? Es ist dies freilich mehr eine anthropomorphisch-ethische als eine metaphysische Erklärung. Die letztere wird darin gefunden werden, daß das höchste Sein übervoll ist und als das Höhere das Geringere zwar nicht gerade in sich hat, aber doch aus seiner überquellenden Vollkommenheit hervorgehen läßt (Enn. V, 2, 1: *ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*). Hierin liegt auch die Lösung der Schwierigkeit, wie die Vielheit aus der Einheit, obwohl sie nicht in ihr enthalten war, hervorging. Dieser Emanationsprozeß, der dem Plotin wie auch andern Neuplatonikern sicher zugesprochen werden muß, setzt sich für die von dem *ἕν* entfernteren Prinzipien fort, indem das Niedrigere immer aus dem Höheren hervorgeht. Es kann sich in dieser Lehre ein Einfluß aus dem Orient zeigen, aber der Emanationsgedanke tritt schon in der Stoa, freilich noch mehr bei Philon auf, wenn auch in beiden Lehren nicht so durchgeführt wie bei Plotin.

Das, was aus dem Eins zunächst hervorgeht, ist der *νοῦς*, der schon das Anderssein in sich aufweist, da ihm die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten zukommt. Er denkt sich selbst als Erzeugnis und Abbild des Eins und wendet sich seinem Urbild zu, um es zu erfassen. Hierdurch erhält er die Kraft zu erzeugen, die er in Vieles zerlegt, da er sie in ihrer ganzen Fülle weder in sich ertragen noch erhalten kann. So entsteht als sein Inhalt die Ideenwelt, der *κόσμος νοητός*, die intelligible und zugleich wahrhaftige Welt, während die Erscheinungswelt nur ein trügendes Abbild von dieser ist. Der *νοῦς* ist nicht nur Denken, sondern wirkliches Sein, indem er alles Seiende umfaßt wie die Gattung die Arten; Alles hat er in sich zusammen und doch als Geschiedenes, wie die Seele auch Vieles weiß, ohne daß dies miteinander vermischt wäre. Die Ideen sind im *νοῦς* enthalten, nicht dieser in einer Idee, wie das bei Platon der Fall ist, der den *νοῦς* in der Idee des Guten befaßt denkt. Ein großer Unterschied zu Platon findet sich bei Plotin darin, daß es bei Platon nur Ideen giebt für solche Gegenstände, die einem gemeinsamen Begriff oder Namen angehören, während bei letzterem es deren von allen Einzelwesen giebt. Es werden nicht zwei Dinge in der Welt gefunden, die einander ganz gleich wären, weshalb jedes Einzelding auch seine eigene Idee haben muß. Freilich kommt dies in den auf [illegible]

bildung seiner selbst. Hierbei hat sich Plotin mehr an die Stoiker als an Platon gehalten.

Aus dem *νοῦς* geht weiterhin die Seele hervor, das dritte Prinzip bei Plotin. Wie der *νοῦς* aus dem Eins mit Notwendigkeit ausströmt, so aus ihm die Weltseele. In dem höchsten Prinzip ist kein Denken, kein Bewußtsein möglich, ebensowenig ein reflektierendes, logisches Denken in dem *νοῦς*, da er nur anschaut. Er bleibt bei seiner Thätigkeit unverändert und steht so dem Eins näher als die von ihm ausgehende Seele, die einen Hang zum Niedrigeren hat, die Erscheinungswelt überhaupt erst möglich macht. Sie ist die eigentliche Vermittlerin zwischen der intelligiblen und der phänomenalen Welt. Es muß nämlich von der Seele aus die Emanation weiter gehen bis zur äußersten Grenze. Aus dem Höchsten mußte das Niedrigste, aus dem reinen Licht die Finsternis, aus dem Guten oder dem noch über dem Guten Stehenden das Schlechte heraustreten. Das ist die Materie, die allerdings bei Plotin in der Regel nicht als aus der Seele emanierend angesehen wird, vielmehr meist nach der Weise Platons als das aufnehmende, gleichsam passive Prinzip gegenüber dem formgebenden aktiven, so daß sogar eine Art Dualismus bei Plotin zu bestehen scheint, ähnlich wie die Stoiker das *ποιοῦν* und *πάσχον* in dualistischer Weise betonen, aber von einem wirklichen Dualismus doch weit entfernt sind. Die Materie ist bei Plotin wie bei Platon qualitätslos, formlos, ohne Größe, ein *ἄπειρον*, das durch das *πέρας* seine Form erhalten, der dunkle Grund, der Licht von oben empfangen muß, die absolute Möglichkeit nach Aristoteles, die aber durch sich nichts werden kann, sondern erst durch die *ἐνέργεια* Leben erhält. Es zeigt sich hier bei der Fassung der Materie ein Widerspruch Plotins, wie sich ein solcher auch in anderen Teilen seines Systems findet — mehr noch bei anderen Neuplatonikern. Wie bei dem *νοῦς*, der eine doppelte Beziehung hat, einmal nach oben als anschauend und dann nach unten als ausstrahlend, so ist es auch bei der Weltseele. Als Erzeugnis und Abbild des *νοῦς* schaut sie auf ihn, aber sie erstreckt sich dann in die materiellen Körper hinein. Was sie im *νοῦς* geschaut hat, von dem ist sie erfüllt und strebt geradezu danach, dies wieder darzustellen. Sie kann nicht nur in der Weise denken wie der *νοῦς*, von dem sie sich sonst gar nicht unterschiede, sondern sie schaut auf das Niedere, bringt die Erscheinungswelt hervor, ordnet und beherrscht sie (Enn. IV, 8, 3: *προςλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθ' ὃ τὴν οἰκείαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν. — βλέπουσα μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν σώζει ἑαυτήν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν, ὃ κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ*). Wie geschieht dies aber? Dadurch, daß der Inhalt der Seele in das Niedrigere hinabsteigt. Der Inhalt des *νοῦς* sind die Ideen, so werden in dem Abbild des *νοῦς*, und der Seele, auch Abbilder der Ideen enthalten sein. Es sind dies die *λόγοι*, die Begriffe, deren Zusammenfassung, der Logos, wie die Seele selbst, aus dem *νοῦς* herausfließt: *οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυείς· τὸ γὰρ ἀποῤῥέον ἐκ νοῦ λόγος καὶ ἀεὶ ἀποῤῥεῖ, ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι νοῦς*, Enn. III, 2, 2. Während der *νοῦς* in reiner Anschauung aufgeht, ist die Seele vernünftiges, d. h. diskursives Denken. Sie ist auch gewissermaßen *νοῦς*, aber ein solcher, der eben reflektiert. — Es herrscht über die Stellung der *λόγοι* und der Seele überhaupt bei Plotin manche Unklarheit, aber so viel steht fest, daß die Seele Leben und Bewegung ist, zwar nicht das erste Bewegende, aber doch durch sich selbst lebend und bewegt, und daß sich diese Bewegung in der *φύσις* zeigt, welche selbst erst durch die *λόγοι* fertig wird. Es sind, sobald die Materie aus der Seele hervorgeht, sogleich die formenden Kräfte, oder die Formen überhaupt darin, eben die Begriffe, ohne welche ja auch bei Aristoteles keine Materie existiert. Eine bloße Materie ist bei Plotin, wie bei den Stoikern und bei Aristoteles nichts als eine Abstraktion. Ebensowenig können die *λόγοι* ohne Materie wirksam sein; nur in ihr erfüllen sie ihre eigentliche Bestimmung als thätige Kräfte. Sie haben offenbar Ähnlichkeit mit den *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker, teilen nur mit diesen nicht die Eigenschaft des Materiellen; jeder Körper muß einen Logos in sich haben, als Inbegriff der Qualitäten. Die *λόγοι* sind das Wesentliche bei der Gestaltung der Materie, die in organischer, nicht in mechanischer Weise gebildet wird; es setzt diese Bildung allerdings Zwecke voraus, aber nicht Wissen oder Überlegung, ähnlich wie nach Heraklit alles Werden vernünftig vor sich geht, und doch keine bewußte Vorsehung dabei waltet.

Ist Alles von den vernünftigen Kräften gebildet und durchdrungen, indem die Seele mit ihrem Inhalt überallhin reicht, so muß auch Alles vernünftig oder Vernunft sein, wie ein bekannter Ausspruch Plotins lautet: *ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος*, Enn. III, 2, 15. Wenn auch die Logoi niedriger sind als ihre Urbilder, und ihre Ver-

bindungen mit der formlosen Materie noch tiefer stehen, so zeigen sich doch bei Plotin auch in dieser Erscheinungswelt noch Spuren von dem Höchsten. Die Begriffe können sich nicht rein zur Darstellung bringen, da sie zerteilt sind, aber das Schöne und Gute ist doch noch sichtbar in der Sinnenwelt. Der Geist Platons, wie er sich zum Schluß des Timaios ausspricht, daß diese sinnliche Welt sehr groß und sehr schön und sehr vollendet, ja ein seliger Gott sei, hat den Plotin noch erfüllt, so daß er trotz der das Böse erzeugenden Materie diese Welt keineswegs als schlecht oder häßlich ansah. Er hat eine längere sehr beachtenswerte Abhandlung gegen die Gnostiker oder gegen die, welche sagen, der Weltbildner sei schlecht, und die Welt sei schlecht, geschrieben (Enn. II, 9), offenbar zunächst gegen die Valentinianer gerichtet, in welcher er es als Thorheit bezeichnet, das Werk der Götter zu mißachten, da hierbei die Verehrung der Götter nicht bestehen könne. Er meint, wer die Natur der Welt tadle, wisse nicht, was er thue, noch wieweit er sich in seiner Kühnheit versteige. Dies komme daher, weil er das Gesetz der Stufenfolge vom Ersten, Zweiten, Dritten bis zum Letzten nicht kenne, weil er nicht wisse, daß man es den Dritten nicht vorwerfen dürfe, wenn sie schlechter seien als das Erste daß man sich geduldig in das Naturgesetz des Alls zu fügen habe, rüstig zum Ersten empor eilend. Auch könne man ein Walten des Göttlichen im Menschen nicht annehmen, wenn man es im Weltganzen leugne, das doch noch viel mehr Ordnung und Vernunft aufweise. Er vertritt hier den im ganzen das griechische Denken beherrschenden Optimismus gegenüber der christlichen weltverachtenden Richtung (vgl. Neander, Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buchs in der zweiten Enneade des Plotinos, ABA 1843).

Geradezu eine Theodizee, die ausgeführteste im Altertum, giebt er in seinen Büchern *Περὶ προνοίας* (Enn. III, 2 u. 3). Niemand, sagt er da, könne der Welt vorwerfen, daß sie nicht schön oder von allem Körperlichen nicht das Beste sei; ebensowenig könne man die Ursache ihres Seins anklagen, da die Welt aus Notwendigkeit, nicht aus Reflexion geworden sei, und nur das höhere Prinzip sie naturgemäß sich ähnlich machte. Indem er will, daß die Welt in ihrer Gesamtheit betrachtet werde, nicht nur ein Teil von ihr, etwa wie bei einem Organismus ein Haar oder eine Zehe, läßt er diese selbst ihre Verteidigung übernehmen: „Mich hat Gott geschaffen und ich bin von dort geworden, vollkommen unter allen lebenden Wesen, mir selbst genug und ausreichend, nichts bedürfend, weil alles in mir ist: Pflanzen und Tiere und die Natur alles Gewordenen; viele Götter und Scharen von Dämonen und durch Tugend glückselige Menschen. Nicht ist es so, daß nur die Erde geschmückt ist mit allerlei Pflanzen und Tieren, und sich die Kraft der Seele bis zum Meere ausdehnt, während die ganze Luft und der Äther ohne Seele wäre, sondern dort sind lauter gute Seelen, die den Sternen Leben geben und dem wohlgeordneten ewigen Umschwung des Himmels, der den Geist nachahmend sich um denselben Punkt stets im Kreis mit Bewußtsein bewegt. Alles in mir strebt nach dem Guten, und alles Einzelne erreicht es je nach seinem Vermögen. — Das Eine scheint nur am Sein teil zu haben, das Andere am Leben und zwar Einiges mehr an der Empfindung, Anderes hat schon Vernunft, wieder Anderes hat das ganze Leben. So darf man nicht Gleiches verlangen für das, was nicht gleich ist. Eignet doch auch das Sehen nicht dem Finger, sondern dem Auge, dem Finger aber, seine besondern Eigentümlichkeiten zu haben." Man muß die Teile in Beziehung auf das Ganze betrachten, ob sie mit ihm stimmen, da es auf die Harmonie des Ganzen ankommt, dem das Einzelne sich einfügen muß, zu welcher auch das Schlechte gehört, damit das Gute zur Geltung komme. Auf einem Gemälde seien nicht überall schöne Farben, in einem Drama träten auch nicht nur Helden, sondern auch Sklaven und Bauern auf; nähme man diese weg, so würde es kein schönes Kunstwerk mehr sein. Im ganzen schließt sich Plotin in seiner Erklärung des Übels in der Welt und in der Rechtfertigung der höheren Prinzipien eben wegen des Übels an die Stoiker an, unter denen Chrysipp sehr ins Einzelne ging, ja sogar Lächerliches vorbrachte.

Betreffs des Verhältnisses der Einzelseelen zur Weltseele herrscht bei Plotin keine volle Klarheit. Während die Gesamtseele nirgends wurde, auch nicht irgendwohin kam, da sie an keinem Orte war, gehen die anderen, d. h. die einzelnen Seelen, von ihr aus, sind aber nicht Teile von ihr. Sie fassen die Ideen in zweifacher Weise in sich, einmal alle zusammen, wie der göttliche *νοῦς* sie alle zusammen in sich hat, sodann in der Seele selbst als getrennte, entwickelte Begriffe, wie sie in der Weltseele enthalten sind. Mit diesen *λόγοι* oder Begriffen arbeiten sie beim Denken. Da sie herab in die Körper gestiegen sind, vergaßen sie des Höheren, Göttlichen, von dem sie gekommen, glaubten selbständig sein zu können, gerieten sie immer tiefer hinab und hielten sich an das Andere und Ver-

ächtliche. Das ist ihr Abfall. So ist eine Umkehr zum Besseren nötig, wobei es freilich unsicher bleibt, ob diese vom Menschen mit Freiheit ausgeführt werden könne. Frei soll der Mensch sein und herrenlos die Tugend; dann heißt es aber wieder, das Böse sei unfreiwillig, und nur das vernünftige Handeln liege in der Macht des Menschen.

Das sittliche Ziel wird bei Plotin bald platonisch als Verähnlichung mit der Gottheit bestimmt, bald in einer dem Aristoteles sich nähernden Weise als dem Wesen gemäß Wirken, bald heraklitisch stoisch als Gehorsam gegen die Vernunft. Viele Menschen bleiben am Niedrigen haften, halten die Lust für das einzig Erstrebenswerte und trachten danach, diese zu erlangen und den Schmerz zu vermeiden. Andere erheben sich über diesen Standpunkt, können doch aber das wirklich Höhere nicht erblicken und wenden sich dem Praktischen zu. Bei den Tugenden (Enn. I, 2) unterscheidet Plotin zunächst bürgerliche (*πολιτικαί*); das sind die vier gewöhnlichen hellenischen: *φρόνησις*, *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, durch welche wir die Begierden und Leidenschaften bezwingen und mäßigen. Aber diese Tugenden bringen noch nicht die Verähnlichung mit der Gottheit hervor. Über ihnen stehen die reinigenden, die *καθάρσεις*, durch die wir Gott ähnlicher werden. Sie bestehen darin, daß sich der Mensch vom Körper möglichst losmacht und sich befreit von der Sünde durch Flucht aus der Sinnlichkeit, ohne jedoch übertriebene Askese treiben zu müssen. Die Seele wird *φρόνησις* besitzen, wenn sie sich vom Wesen des Körpers entfernt und für sich wirkt, *σωφροσύνη*, wenn sie nicht den gleichen Affektionen wie der Körper unterworfen ist, *ἀνδρεία*, wenn sie sich vor der Trennung vom Körper nicht fürchtet, endlich *δικαιοσύνη*, wenn Verstand und Vernunft in ihr herrschen ohne Widerstreben des Andern. Das Streben des Menschen geht aber nicht nur auf Freisein von der Sünde, sondern auch darauf, geradezu Gott zu sein (*οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι*). Dazu helfen die vergöttlichenden Tugenden, in denen sich die Tugenden der niederen Stufen in höherem Sinn wiederholen. Die Gerechtigkeit ist hier die auf den Geist gerichtete Wirksamkeit, die Tapferkeit gleich der Affektionslosigkeit gemäß der Verähnlichung mit dem, worauf es schaut, die Besonnenheit gleich der Richtung nach Innen zum Geist, und die Weisheit das Blicken auf den Geist. Das wahre Wesen des Menschen kommt durch diese letzten Tugenden zur Erfüllung, da es in der denkenden Natur liegt, und so ist die Glückseligkeit nur ein Verhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem höheren Wesen, unabhängig von allen äußeren Schicksalen und Verhältnissen.

Das höchste Ziel liegt freilich bei Plotin wie bei Philon nicht in dem Denken, sondern in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen, dem höchsten Guten, zur Gottheit. Die denkende, begriffliche Erkenntnis ist hierzu nur eine Vorstufe; diese Erhebung besteht in einem unmittelbaren Wissen oder in einer Berührung (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή*). Sie kann nicht im Denken beruhen, weil dies selbst noch eine Bewegung ist; die Seele will aber am letzten Ende unbewegt sein, wie das Eins es ist (Enn. IV, 7, 25 f.). Sie ist auch eine Einheit, hat einen Mittelpunkt, und so ist es möglich wegen dieser Ähnlichkeit, daß sie in Gemeinschaft mit dem Höchsten kommt. Alle Dissonanz ist in dieser aufgelöst; wir umkreisen das Höchste in einem göttlichen Reigentanze, und erblicken hierbei die Quelle des Lebens, die Quelle der Einsicht, das Prinzip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele. Wer dies geschaut hat, weiß, wie die Seele dann ein anderes Leben empfängt, wenn sie teil an Gott gewonnen hat und erkannt, daß der Oberführer des wahrhaftigen Lebens da ist, und es keines andern mehr bedarf. Da schauen wir ihn und uns selbst, unbeschwert, leicht, Gott geworden oder vielmehr Gott seiend. Nachdem der Mensch sich selbst erblickt hat, wird er mit sich selbst als einem solchen verbunden sein und sich als einen solchen fühlen, der einfach geworden ist, ohne allen Unterschied in sich und andern gegenüber. Ja es kann von Schauen bei diesem ganzen Zustande nicht mehr die Rede sein, da bei diesem ein Schauender und ein Geschautes wäre, hier aber volle Einheit herrscht; am besten wird er bezeichnet durch *ἅπλωσις*. Plotin selbst ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugnis des Porphyrios in den sechs Jahren, die dieser bei ihm war, nur viermal gelangt. Der Grund, warum ein irdischer Mensch nicht stets in diesem Zustand verharren kann, liegt darin, daß er sich noch nicht vollständig vom Irdischen abgewandt hat. Die Zeit der dauernden Vereinigung wird kommen, wenn er von keiner Unruhe des Körpers mehr belästigt wird (Enn. IV, 9, 9 u. 10). Wesentlich unterscheidet sich dieser von Plotin als der höchste gepriesene Zustand nicht von dem unmittelbaren Ergreifen des unfaßbaren Gottes, des wahren Seins bei Philon. Auch bei diesem stirbt der individuelle Mensch, das denkende Bewußtsein wird aufgegeben, es tritt eine Art korybantischen Wahnsinns ein. Nur hat

Plotin diesen ganzen Vorgang ausführlicher geschildert, wie der Mensch sich stufenweise erhebt von der Sinnlichkeit bis zur engsten Gemeinschaft mit dem Höchsten. Daß hier bei Plotin ein Einfluß des Orients stattfindet, läßt sich kaum leugnen, wie Philon beweist, wie auch Paulus, 2 Ko 12, 2f., vgl. ebd. 5, 13, wenigstens einmal in einen ekstatischen Zustand kam, in dem er das Bewußtsein verlor, in den dritten Himmel und in das Paradies entrückt wurde und da unaussprechliche Worte hörte, die kein Mensch sagen kann. Freilich kamen bei den Griechen im Dienste des Dionysos und in den Mysterien schon Entzückungen vor, die dem Plotin als Muster neben anderen gegolten haben können, wie er selbst auch Enn. VI, 9, 11 der Mysterien erwähnt.

Über die Unsterblichkeit der Seele hat Plotin ein eigenes Buch geschrieben (Enn. IV, 7), in welchem er sich an Platon meist anschließt und besonders hervorhebt, daß die Seele nichts Körperliches, nichts Zusammengesetztes, demnach als einfach unauflöslich sei. Dagegen ist eine Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper in einer Auferstehung des Leibes für Plotin zu denken unmöglich, dem vielmehr das wahre Erwachen ein Auferstehen vom Körper, aber nicht mit dem Körper ist. Die vollständige Trennung der Seele vom Körper muß stattfinden, da ja dieser das der Seele Entgegengesetzte zu seinem Wesen hat.

Was die Stellung Plotins zur Religion anlangt, so ist schon oben von vielen Göttern und Dämonen, welche die Welt in sich habe, die Rede gewesen. Es ist ja offenbar in der absoluten Einheit des höchsten Urwesens der Monotheismus bestimmt zum Ausdruck gebracht, aber unter diesem stehen die sämtlichen Ausflüsse aus ihm, die als Gottheiten angesehen werden, der νοῦς und die ψυχή, und der reiche Inhalt dieser beiden, die Ideen, die nicht nur Gedanken in dem νοῦς, sondern gleichsam personifiziert sind, sowie die λόγοι, die ähnlich betrachtet werden müssen. Neben diesen metaphysischen Potenzen, die hypostasiert werden, giebt es auch noch sichtbare Götter, die Gestirne. Außer den Göttern existieren noch Dämonen, die als niedere Wesen in der Region unter dem Monde sich befinden. Wie nun die Stoiker die Götter der Volksreligion in ihre Philosophie aufgenommen hatten, sie allegorisch (ratio physica) umdeutend zu Naturmächten, so weiß auch Plotin die philosophischen Begriffe und Bestimmungen in den Mythen zu finden. So ist z. B. das eine Urwesen Uranos, und Kronos, der seine eigenen Kinder verschlingt, der Nus, der die intelligible Welt als sein Erzeugnis in sich befaßt; so bedeutet vielleicht der Mythos von Minos als Tischgenossen des Zeus, daß dieser die Gemeinschaft des Einen genossen, und daß er von dieser Berührung voll ausgerüstet zur Gesetzgebung Gesetze gegeben habe (Enn. VI, 9, 7). Die Mythen müssen, was sie ausdrücken wollen, zeitlich zerlegen und vieles Seiende, was zwar zugleich aber nach Kraft und Rang verschieden ist, voneinander trennen, wie sogar begriffliche Darstellungen das Unentstandene entstehen lassen und das zugleich voneinander trennen müssen, um so dem Denkenden die Zusammenfassung zu überlassen. Daß diese Fassung des Mythos das Verhältnis der Vorstellung zum Begriff bei Hegel gewissermaßen vorausgreift, ist leicht ersichtlich, ist auch schon von Andern bemerkt worden. Wie die Mythen in die Philosophie hereingezogen wurden, so suchte Plotin auch den Glauben seiner Zeitgenossen an Magie, Vorbedeutungen, Weissagungen, Gebetserhörungen auf vernünftige Weise zu rechtfertigen, indem ihm die Stoa hier, wie auch sonst, vielfach eine Führerin war, der er gern folgte. Er gebraucht hierbei namentlich die Lehre von der Sympathie aller Dinge untereinander. Es kommen jedem Wesen im Weltganzen seelische Kräfte zu, es wird daher jedes von allem berührt, und so geschieht es, daß die Gebete von dem Betenden nach den Gestirnen sich fortpflanzen, und von diesen eine entsprechende Wirkung ausgeübt wird, ohne Willkür und Fürsorge. Selbst die Künste der Magier sind nur möglich durch die Harmonie des Alls, beruhen auf der wechselseitigen Sympathie der Kräfte, da auch der Erde Empfindung beigelegt werden muß, zunächst eines Teils mit dem Teil, sodann auch des Ganzen mit dem Feuer und den übrigen Dingen, damit sie die menschlichen Dinge, soweit sie an zu kommen, gut ordnet, d. h. in sympathischer Weise, auch unsere Bitten erhört und sich den Gebeten zuneigt, jedoch nicht in unserer Weise (Enn. IV, 4, 26).

Unter den Schülern des Plotin sind zu nennen Amelios (seit 246 in Rom), der schon in manchem von seinem Meister abwich, und als der bedeutendste der Porphyrios, der mehr als Plotin sich nach der praktischen und religiösen Seite hinwandte, sich aber auch verhältnismäßig frei von Aberglauben hielt. Um 262 wurde er Zuhörer Plotins in Rom und soll daselbst 304 gestorben sein. Er wollte nicht sowohl Neues bieten als Erklärer und Apologet der plotinischen Lehre sein, hat ein Leben seines Meisters geschrieben, sowie das Leben des Pythagoras, Abhandlungen De abstinentia und De antro nympharum, einen Brief ad Marcellam, sowie einen de diis daemonibus ad

Anebonem, *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* (ein kurzer Abriß der plotinischen Lehre), eine *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς (Ἀριστοτέλους) κατηγορίας (περὶ γένους καὶ εἴδους καὶ διαφορᾶς καὶ ἰδίου καὶ συμβεβηκότος)*, die uns noch erhalten sind. Eine Anzahl anderer Schriften ist uns verloren. Von großer Bedeutung für die Geschichte der Philosophie ist die Einleitung zu den Kategorien, an welche sich der ganze Streit des Nominalismus und Realismus knüpfte, indem Porphyrios selbst schon die Frage aufgeworfen hatte, ob die „quinque voces" substantielle Existenz hätten, oder nur in unsern Gedanken seien, sie aber als zu schwierig für seine einleitende Schrift ansah. Der religiöse Charakter des Philosophierens zeigt sich bei Porphyrios schon darin, daß er den Zweck desselben in die *σωτηρία τῆς ψυχῆς* setzte. Die Mittel zur Befreiung der Seele von dem Bösen, das in ihrem Hange zum Niedrigen, nicht im Leibe liegt, sind die *κάθαρσις* und die Erkenntnis des Höchsten, indem Porphyrios viererlei Tugenden annimmt, die politischen, die einen rechtschaffenen Mann machen, die reinigenden (*καθαρτικαί*), durch die der Mensch ein dämonischer wird, die der Seele, die sich dem *νοῦς*, d. h. ihrer Ursache, zuwendet, das ist die vernünftige Seelenthätigkeit, und zu viert die Tugend des *νοῦς* als solchen, das ist die paradigmatische. Mit der Reinigung, die Porphyrios als die dem Menschen notwendige Tugend bezeichnet, da er sie erlangen kann in diesem Leben und durch sie zum Höheren aufsteigt, hängt die starke Askese, die Porphyrios empfahl, zusammen, die sich namentlich auf Enthaltsamkeit vom Fleischgenuß und vom Geschlechtsgenuß bezog. Der erstere beflecke uns, weil er die sinnlichen Triebe nähre und uns in Berührung mit Toten brächte, der letztere, weil er die Seele durch die Lust niederdrücke und durch Erzeugung neuer Menschen geistige Kräfte an die Materie fessele. Das höchste Ziel, das dem Plotin vorstand, erreichte auch er einmal; freilich, als er schon 68 Jahre alt war, wurde es ihm erst zu teil, sich dem höchsten Gott, der über alles Denken und Denkbare hinausgeht, zu nahen um mit ihm sich zu vereinigen. Während Porphyrios die Nationalreligionen als berechtigt anerkannte und hierbei keinen Unterschied zwischen griechischen und barbarischen machte, trat er mit der größten Entschiedenheit gegen das vollkommen Neue des Christentums in seinen 15 Büchern *κατὰ Χριστιανῶν* auf, die uns verloren gegangen sind, nachdem sie der Kaiser Theodosios II. im Jahre 335 hatte verbrennen lassen. Sie sind ein Zeichen dafür, daß die Neuplatoniker den ganzen Hellenismus und ihre eigene Stellung durch das Christentum für sehr bedroht hielten, und erschienen den Christen so bedeutend, daß eine Anzahl Widerlegungsschriften gegen sie veröffentlicht wurden, so von Methodios, Eusebios von Cäsarea u. a., die uns aber auch nicht erhalten sind. Die ganze Absicht des Porphyrios ist uns aber aus Berichten der Kirchenväter bekannt: Er bestreitet namentlich die Gottheit Christi, den er jedoch für einen frommen und ausgezeichneten Menschen ansieht, dessen Seele auch unsterblich geworden sei (s. die Fragmente aus des Porphyrios Schrift *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* bei Eus. Demonstr. evang. III, 7 und August. De civit. D. XIX, 23), während er die ihn als einen Gott verehrenden Christen für thöricht hält.

Zeigte sich Porphyrios in Anlehnung an seinen Lehrer verhältnismäßig besonnen in seinen Spekulationen, so ging sein Schüler **Jamblichos** aus Chalkis in Cölesyrien, der sich einige Zeit in Rom aufhielt und um 330 im Syrien starb, in seinen sublimen Gedanken und in seinem Glauben an Magie, Wunder und namentlich Theurgie, d. h. die Kunst, durch gewisse Zeremonien Dämonen und überirdische Mächte zur Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen zu zwingen, über alles Maß hinaus. Eunapios hat in den Lebensbeschreibungen von Philosophen und Sophisten auch die Biographie des Jamblichos gegeben, aber darin fast nichts weiter als die wunderbarsten Beispiele von seiner übernatürlichen Kraft mitgeteilt, wozu gehört, daß er 10 Ellen über der Erde geschwebt, sein Gewand in Gold geglänzt und sein Gesicht in einem göttlichen Lichte gestrahlt habe. Die wundersüchtige Umgebung, besonders seine Verehrer glaubten an sein höheres Wesen und nannten ihn den „Göttlichen" oder auch den „Göttlichsten" (*θειότατος*). Von seinen Werken sind uns fünf Bücher aus einer größeren Schrift: *Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων* erhalten, von denen die Vita Pythagorica und die Adhortatio (*Προτρεπτικός*) ad philosophiam hervorzuheben sind. Das Werk De mysteriis, das Proklos dem Jamblichos zugeschrieben haben soll, stammt keineswegs von ihm, sondern ist wahrscheinlich in seiner Schule entstanden. Es ist voll des wüstesten Aberglaubens, indem es namentlich die Mittel angiebt, mit der unermeßlichen Welt der Dämonen und Götter in theurgischen Verkehr zu treten, aber doch noch falsche Theophanien von den wahren, von der wirklich göttlichen Magie die gewöhnlichen Zauberkünste unterscheidet. Die Übervernünftigkeit wird nicht nur dem höchsten Wesen, sondern allen

Göttern zugeteilt, auf welche zugleich der Satz des Widerspruchs keine Anwendung finden soll. Jamblichos selbst macht den Versuch, den ganzen Polytheismus zu begründen und zu rechtfertigen, indem er die sämtlichen griechischen und orientalischen Götter vereinigte und die oberen Gottheiten Plotins noch vermehrte. Ihm war das Eins des Plotin noch nicht erhaben genug; er setzte über dieses noch ein schlechthin erstes *ἕν*, welches über allen Gegensätzen stehe, auch über dem Guten, völlig eigenschaftslos, *πάντη ἄρρητος ἀρχή*. Unter diesem steht das Eins des Plotin, das identisch sein soll mit dem *ἀγαθόν* und zwischen dem höchsten Einen und der Vielheit die Mitte bilde. Dieses läßt aus sich die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*) emanieren, aus welcher weiterhin die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερός*) hervorgeht. Das Intelligible will Jamblichos möglichst einfach halten, alle Vielheit und Zusammensetzung von ihm verneinen. Trotzdem nimmt er eine Dreiheit in ihm an: Vater oder Wirklichkeit, Kraft und Nus oder Thätigkeit (*πατήρ, δύναμις, νοῦς*, oder *ὕπαρξις, δύναμις τῆς ὑπάρξεως, νόησις τῆς δυνάμεως*). Ferner werden diese einzelnen Glieder wieder in Triaden geteilt. Dieser höchsten Götterordnung folgt die zweite, die intellektuelle, die abermals als Trias gefaßt wird, nämlich als *νοῦς, δύναμις* und *δημιουργός*, die wieder in Triaden geteilt werden, oder auch in eine Hebdomas. Diese intellektuelle Welt ist die der Ideen, indem hier erst Scheidung in Gattungen und Arten stattfindet, während in der intelligiblen sich die Urbilder finden. Auf die intellektuelle Welt folgt das Physische, ebenfalls dreigliederig gedacht, indem die überweltliche Seele zwei andere Seelen aus sich hat emanieren lassen. Der Welt gehören an, aber über dem Menschen stehend, die Seelen der Götter des Volksglaubens, der Engel, der Dämonen und Heroen, von denen Jamblichos ganze Reihen kennt, indem er sie pythagorisierend nach einem Zahlenschematismus ordnet. So werden von den Göttern wieder drei Klassen angenommen: zuerst die 12 oberen Götter, die aber in Triaden zerfallen, so daß zunächst 36 und weiter 360 werden; von diesen 36 stammen zu zweit 72 Ordnungen unterhimmlischer Götter ab; zu dritt kennt Jamblichos 21 Weltherrscher (*ἡγεμόνες*), und diesen entsprechend 42 Ordnungen von Naturgöttern (*θεοὶ γενεσιουργοί*). Zu dieser großen Zahl kamen noch die Schutzgötter von Völkern und Einzelnen, so daß es ihm möglich wurde, die ganze Mythologie in seinem System unterzubringen. Mit dem Hang zur Theurgie steht der Glaube in Verbindung, daß auch die Götterbilder, mögen sie vom Himmel herabgefallen oder von Menschen gebildet sein, an der Gottheit selbst teil hätten und so Wunder verrichten könnten. Das sicherste Mittel, den göttlichen Schutz zu gewinnen, ist das Gebet, das die Götter auch ohne Sinneswerkzeuge vernehmen können. Die Rückkehr zur übersinnlichen Welt kommt durch die Tugenden zu stande, für die Jamblichos zunächst die 4 Klassen des Porphyrios annahm, denen er aber noch eine fünfte hinzusetzte, nämlich die priesterlichen oder einfachen (*ἱερατικαί* oder *ἑνιαῖαι*, auf das *ἕν* bezügliche), durch die sich die Seele zu dem höchsten erhebt, d. h. die mystische Vereinigung erreicht.

Unter den Schülern des Jamblichos, die sich mit wissenschaftlicher Beweisführung kaum abgaben, tritt gegen die anderen durch einigermaßen selbständiges Denken hervor Theodoros von Asine, der das höchste *ἕν* des Jamblichos nicht mehr annahm, sondern mit dem einen *ἕν* über dem Intelligibeln sich begnügte, aber das Triadensystem weiter ausbildete. Außer ihm sind noch von der syrischen Schule zu nennen: Dexippos, Aidesios aus Kappadozien, der lange eine hochangesehene Schule in Pergamum leitete, Chrysanthios aus Sardes, Eunapios, bekannt durch seine Biographien von Philosophen und Sophisten. Durch Schüler des Aidesios wurde der Kaiser Julian unterrichtet, dem die Philosophie als Mittel dienen sollte, mit Göttern und Dämonen zu verkehren, ohne daß er etwas eigenes Philosophisches in seinen Schriften gebracht hätte. In seiner verloren gegangenen Schrift wider die Christen, gegen die Kyrillos von Alexandrien eine noch vorhandene Entgegnung verfaßte, betont er besonders die Herrlichkeit der heidnischen Bildung und Religion im Gegensatz zu den armseligen Christen. Sein Versuch, das Heidentum mit Gewalt wiederherzustellen, mußte an der Schwäche auf der einen Seite und der aufsteigenden Kraft auf der andern scheitern. Berühmt war zu ihrer Zeit wegen ihrer Gelehrsamkeit und der Anziehungskraft ihrer Vorträge die Philosophin Hypatia, ermordet 415 von christlichen Pöbelhaufen, Tochter des Mathematikers Theon in Alexandrien, die von dem Phantastischen der syrischen Schule sich frei gehalten zu haben scheint, sich mit Erklärung des Platon und Aristoteles vornehmlich beschäftigte, eigenes Philosophisches aber kaum gebracht hat. Ihr Schüler und Verehrer Synesios, der Christ und Bischof wurde, hat in seinen Schriften, auch in seinen Hymnen, viel Neuplatonisches, so daß man ihn beinahe als Neuplatoniker bezeichnen kann. Das Christliche zeigt sich bei ihm

nur als eine Modifikation der hellenischen Philosophie. Von ihm ist es erlaubt, einen Rückschluß auf die Ansichten seiner Lehrerin zu machen.

Der syrischen Schule steht die athenienfische gegenüber, die ihr der Zeit nach folgte und sich wieder mehr wissenschaftlichen Bestrebungen, namentlich der Erklärung des Platon und Aristoteles, zuwandte. Als erster ist da zu nennen Plutarch von Athen, zum Unterschied von Plutarch aus Chäronea auch der „Große" genannt, der bis 433 Scholarch in Athen war. Er scheint sich in den Hauptsachen an Plotin gehalten zu haben. Schüler von ihm war Syrianos, Scholarch bis etwa 450, der in der aristotelischen Philosophie die Vorstufe zur platonischen erblickte; ebenso der Alexandriner Hierokles. Im Scholarchat folgte auf Syrianos dessen Schüler Proklos, der Lykier, 410 in Konstantinopel geboren, der auch den älteren Olympiodoros und den Plutarch zu Lehrern gehabt hatte. Er lehrte lange Jahre in Athen und bekleidete das Scholarchat daselbst von etwa 450 an bis zu seinem Tode 485. Von seinen Schriften sind besonders hervorzuheben Kommentare zu Platon, namentlich die zu Timaios und zu der Politie (dieser vollständig herausgegeben von Ed. Gust. Kroll, 2 voll., Leipzig 1899, 1901), *Στοιχείωσις θεολογική* und *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*. Die sämtlichen Werke sind herausgegeben von Vict. Cousin, 6 voll., 2. Aufl., Paris 1862. Er war unter den Neuplatonikern ohne Zweifel der zweitbedeutendste, indem er sich durch ausgebreitetes Wissen, durch dialektische Kraft und Tiefsinn auszeichnete, womit er freilich auch die starke Neigung zur Mystik und zu Wunderbarem verband. Er versuchte als eine Art Scholastiker die gesamte philosophische Überlieferung in ein festgeschlossenes logisches System zu bringen durch scheinbar streng wissenschaftliche Methode, indem er die Lehren der Früheren nur auszulegen und zu ändern sich bewußt war. So galten ihm die platonischen Schriften geradezu als Offenbarungen, aber auch Homer und Hesiod werden in derselben Weise behandelt, und vor Jamblichos hat er unbegrenzte Ehrfurcht. Besonderen Wert schrieb er den Göttersprüchen zu (*Λόγια Χαλδαϊκά*), auf deren allegorische Erklärung er lange Zeit verwendete; er soll den Wunsch geäußert haben, es möchte aus dem Altertum nichts erhalten sein als eben diese Sprüche und der platonische Timaios. Die Methode, nach der Proklos die ganze Weltentwickelung des Hervorgehens des Vielen aus dem Einen und die Zuwendung des Vielen wieder zum Einen, vor sich gehen läßt, ist die durchgeführte triadische. Die einzelnen Momente des „dialektischen Prozesses" sind die *μονή*, die *πρόοδος* und die *ἐπιστροφή*. Das hervorgehende ist seiner Ursache ähnlich und unähnlich. Weil es ihr ähnlich ist, bleibt es in der Ursache, weil es ihr unähnlich, trennt es sich von ihr, weil es sich ihr wieder verähnlicht, kehrt es zu ihr zurück. Nach diesem Gesetze entwickelt sich Alles, nur nicht, wie Hegel mit seinem dialektischen Triadenprozeß wollte, zum Höheren in aufsteigender Linie, sondern vielmehr in absteigender, da das Ergebnis um so unvollkommener ist, je öfter sich der Prozeß vollzieht. In der Ausführung seiner Philosophie zeigt sich die Anlehnung teils an Plotin, teils an Jamblichos, obgleich Proklos auch, von beiden abweichend, in selbstständiger Weise spekuliert. Als Urwesen sieht er die Einheit an, die Quelle aller Vielheit, die Ursache alles Seienden und alles Guten, zu der sich auch Alles wieder hinwendet. Als „Einheit" wird man dies über jede Bejahung und Verneinung Erhabene nicht in entsprechender Weise bezeichnen, auch nicht als „Gutes" oder als „Ursache", es ist *ἀναιτίως αἴτιον* und *πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον*. Aus diesem Höchsten geht nach Proklos eine Vielheit von Einheiten hervor (*ἑνάδες*), die über alles Sein, Leben, über aller Vernunft und Erkenntnis stehen, eine Art Rangverhältnis untereinander haben, auf die Welt einwirken und Götter in höchstem Sinne dieses Wortes sind. Auf sie folgt die Trias des Intelligibeln, des Intelligibel-Intellektuellen und des Intellektuellen: die Wesen dieser drei verschiedenen Reiche gliedern sich, die beiden ersten, das *νοητόν* und das *νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*, nach Triaden, das letzte, das *νοερόν*, in eine Hebdomas, von deren Gliedern wieder jedes in sieben geteilt wird. So ist die Möglichkeit gegeben, auf diese große Anzahl von Gliedern Volksgötter und spekulativ fingierte Wesen allegorisch zu beziehen. Das Intellektuelle läßt aus sich das Seelische hervorgehen, das allein seinem Wesen nach ewig, seiner Thätigkeit nach in der Zeit ist und sich gliedert in göttliche, dämonische und menschliche Seelen. An ihrem Unheil sind die Letzteren selbst Schuld, sie vermögen sich aber zum Göttlichen zurückzuwenden. Die drei Hauptgattungen gliedern sich wieder in Unterarten, z. B. die göttlichen in *θεοὶ ἡγεμονικοί, θεοὶ ἀπόλυτοι* und *θεοὶ ἐγκόσμιοι*, die abermals weiter eingeteilt werden. Die innerweltlichen Götter unterscheiden sich dadurch von den anderen, daß sie einen Leib haben, und sind geteilt in Sterngötter und die unter dem Monde, oder Elementargötter. Jeder der *θεοὶ ἐγκόσμιοι* hat eine Anzahl von Dämonen unter sich, welche die Verwal-

tung der gesamten irdischen Welt vermitteln. Die Materie geht nicht wie bei Plotin aus dem früheren Prinzip durch Abschwächung hervor, sondern sie entsteht aus der ursprünglichen Unbegrenztheit, ist auch weder gut noch böse, sondern nur Quelle der Naturnotwendigkeit. In sie geben Begriffe, Formen (λόγοι) ein, indem sie vom Demiurgen nach den transscendenten Ideen gebildet wird.

Viel weniger als Proklos spekulierten seine Nachfolger im Scholarchat zu Athen: Marinos aus Sichem und Zenodotos, Isidoros aus Alexandria, Hegias und der letzte Damaskios aus Damaskos, der in seinen Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν besonders danach strebt, das Urwesen über alle Gegensätze zu erheben. Bekanntlich wurde 529 vom Kaiser Justinian der philosophische Unterricht in Athen verboten, sowie das Vermögen der Schule eingezogen. Zwei Jahre später wanderte Damaskios mit dem berühmten Kommentator des Aristoteles Simplikios und mit anderen fünf Neuplatonikern nach Persien aus in der Hoffnung, in dem Könige Chosroes einen wahren Freund der Philosophie zu finden. Bitter enttäuscht, kehrten sie 533 von dort nach Athen zurück. Wie schon vielfach vorher, wandte sich nun der Fleiß der Erklärung früherer Philosophen, namentlich des Platon und Aristoteles, zu. Hier sind noch der jüngere Olympiodoros und der Christ Philoponos vor anderen zu nennen. Die Philosophie wurde so mehr und mehr Sache der Gelehrsamkeit. Kommentare zur aristotelischen Schriften schrieb Boëthius (480–525), wie er auch einzelnes von Aristoteles übersetzte; so übermittelte er die aristotelische Logik dem Mittelalter als formale Grundlage für die Scholastik. Ob er Christ gewesen ist, steht noch nicht ganz fest, doch ist es wahrscheinlich; jedenfalls zeigt sich in seiner auf neuplatonischer und stoischer Grundlage beruhenden bekannten Schrift De consolatione philosophiae von dem Christentum nichts. Der Neuplatonismus und mit ihm die hellenische Philosophie löste sich auf und verfiel teils durch die eigene Schwäche, die sich besonders in der maßlosen Phantasterei zeigte, teils durch die sittliche und religiöse Kraft des Christentums. Der neuplatonischen Schule half zu ihrem Erlöschen der Umstand, daß vorzügliche und wertvolle ihrer Lehren als dauernder Besitz von der christlichen Theologie aufgenommen worden waren, in der sie gleichsam zu neuem Leben erwachten. War es der Stoa doch schon ähnlich ergangen, nachdem hauptsächliches von ihr in die neue kräftigere Bewegung übergangen war. Wie neuplatonische Gedanken und Strebungen im Christentum weiter wirkten und so ihre Kraft bethätigten, zeigt die Geschichte der christlichen Dogmen und der christlichen Philosophie. Daß Augustin die neuplatonischen Lehren bedeutenden Einfluß auf seine christlichen Anschauungen gewinnen ließ, ist bekannt; er that dies auch mit klarem Bewußtsein. In vielen Teilen seiner Doktrin ist er geradezu als Neuplatoniker zu bezeichnen. Was er alles in den Schriften der Platoniker, d. h. der Neuplatoniker, gefunden habe, giebt er selbst am deutlichsten an in seinen Confessiones, VII, 9 ff., wo er auch, an den Anfang des Evangeliums Johannis anknüpfend, genau bezeichnet, worin sich das Christentum vom Platonismus unterscheide. Die Hauptsache ist: Quia verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi, ebensowenig: Quod secundum tempus pro impiis mortuus est. Vielfach erhielten sich neuplatonische Ansichten in christlichem Gewande, wie bei dem schon erwähnten Synesios, mehr noch bei dem sogen. Dionysios Areopagita, der eine Verbindung der neuplatonischen Lehren mit dem Christentum versuchte, die mystische Erhebung annahm und sie als Vergottung bezeichnete. Johannes Eriugena übersetzte die pseudodionysischen Schriften, nachdem Maximus Confessor einen Kommentar zu ihnen geschrieben, und lehnte sich im ganzen Aufbau seines Systems, den Begriffen der resolutio oder analysis und reversio oder deificatio, an den Neuplatonismus an, indem er den christlichen Schöpfungsbegriff nach der Emanationslehre umdeutete. Auf die Entwickelung der christlichen Richtungen des Mittelalters gewannen die dionysischen Anschauungen namentlich durch das Mittel des Eriugena einen bedeutenden Einfluß; die Mystiker wie die Pantheisten des Mittelalters (Amalrich von Bennes, David von Dinant) wurden in ihrer Richtung durch sie bestimmt. Neuplatonisch sind auch die viel benutzten pseudo-aristotelischen Werke: Theologia, wahrscheinlich aus dem 8. Jahrhundert, und das Buch De causis, etwa im 9. Jahrhundert von einem Juden oder Muhammedaner verfaßt. Araber und Juden nahmen vielfach neuplatonische Ansichten auf, so Alfarabi, Avicenna, Avicebron u. a., aber selbst christliche Kirchenlehrer verschmähten sie nicht, um Dogmen zu begründen, so Anselm für die Trinität und die Inkarnation, ja Albertus nahm die Schöpfung als Ausfluß aus dem notwendigen Sein vermittelst der obersten Intelligenz an. Eine Auferstehung erlebte geradezu der Neuplatonismus, vielfach vom Platonismus nicht unterschieden, in der Renaissance, wo die Namen der Plethon, des Marsilius

Ficinus, der Pico von Mirandola besonders hervorleuchten. Von hier aus haben sich die neuplatonischen Gedanken vielfach in die neuere, ja bis in die neue Zeit fortgepflanzt, großenteils durch Giordano Bruno vermittelt, haben auch ein Gegengewicht im Bunde mit der ihnen verwandten Magie und Alchymie gegen den trockenen Rationalismus gebildet. Im neunzehnten Jahrhundert nimmt Schelling neuplatonische Anschauungen auf in Verbindung mit solchen Jakob Böhmes, namentlich in seiner Schrift „Philosophie und Religion", Tübingen 1804, wo er die Leiblichkeit und Endlichkeit als ein Produkt des Abfalls vom Absoluten ansieht und es als die Endabsicht der Geschichte bestimmt, diesen wieder gut zu machen. Wenn wir bei Fichte die Trias eine so große Rolle spielen sehen, bei Hegel ebenso in seinem dialektischen Prozeß, so werden wir zu stark an die Neuplatoniker, namentlich an Proklos erinnert, als daß wir nicht einen Einfluß von dieser Seite anzunehmen geneigt sein könnten. Wollte man bei Hegel und anderen suchen, so würde man noch viele Spuren der letzten griechischen Spekulation entdecken.

M. Heinze.

Neu-Seeland s. d. A. Australien Bd II S. 299.

Midrasch. Inhaltsübersicht I. Bedeutung des Wortes (S. 784). II. Wesen des Midrasch (S. 785). III. Schriftliche Fixierung des Midrasch (S. 786). IV. Bemerkungen zur Struktur der Midraschim (S. 786). V. Die drei thannaïtischen Midrasche: Mechiltha, Siphre und Siphra (S. 787). VI. Die vier anderen alten Midraschim: Gen Rabba, Threni, Pesiktha, Jelamdenu (S. 788). VII. Homilien-Midraschim (S. 791). VIII. Andre exegetische Midraschim (S. 793). IX. Sammelwerke (S. 795). X. Erzählungshaggada (S. 796). XI. Ethische Midraschim (S. 797). XII. Geheimlehre (S. 798). XIII. Midraschsammlungen (S. 798). XIV. Uebersetzungen (S. 798). XV. Hilfsmittel zum Verständnis (S. 798).

Da dieser ganze Artikel einerseits im Hinblick auf die überwiegende Mehrzahl der Leser, andererseits wegen der Notwendigkeit räumlicher Beschränkung den Charakter einer Litteraturübersicht tragen mußte, ist zur Erreichung größerer Uebersichtlichkeit und zur Vermeidung von Wiederholungen die zu vergleichende Litteratur nicht am Anfange des Ganzen, sondern am Schluß der einzelnen Abschnitte genannt worden. Aus denselben Gründen habe ich von hebräisch geschriebenen Büchern und Aufsätzen nur eine Auswahl citiert, auch sonst nicht nach Vollständigkeit, sondern nur nach klarer Zusammenstellung des Wichtigsten gestrebt. Gern danke ich auch hier Herrn Rabbiner Dr. J. Theodor für brieflich mir gegebene Anregung. — Hauptwerk: L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt, Berlin 1832 (die 2. Auflage, Frankf. a. M. 1892, ist nur um einige aus dem Handexemplar des Verf. herrührende Zusätze und ein Register vermehrt). || Aus J. H. Weiß דור דור ודורשיו, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, Wien, vgl. bes. II (1876), 225—239 (Mechiltha, Siphra, Siphre), 254—259 (Megillath Tha'anith, Seder 'Olam); III (1883), 252—297; IV (1887), 208—218.

Abkürzungen: JQR = Jewish Quarterly Review (London). Rév. = Revue des Études juives (Paris). MgWJ = Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin 1874—1893). MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau). Catal. Bodl. = M. Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodlejana, Berlin 1858—1860. | Wolf, B. H = J. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea, 4 Quartbände, Hamburg 1715—1733.

Midrasch. I. Bedeutung des Wortes. Das Wort M. findet sich zuerst 2 Chr 13, 22, wo in Betreff des Königs Abia auf מִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ verwiesen wird, und 24, 27 als Quelle für die Geschichte des Königs Joas von Juda מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים (hier ist ס wohl eine Glosse; LXX hat nur *τὴν γραφήν*, Lukianos *γραφὴν βιβλίου*, s. Fields Hexapla I 719 [a]); doch ist die Bedeutung an diesen beiden Stellen zweifelhaft. — Im nachbibl. Hebr. bedeutet דָּרַשׁ: (eine Schriftstelle) „erforschen, erläutern", auch: etwas durch Deutung finden Joma 8, 9. Das Subst. מִדְרָשׁ ist zunächst allgemein „Forschung" und zwar sowohl in dem Sinne von „Studium, Theorie", z. B. Aboth 1, 17 „Nicht der M. ist das Wesentliche, sondern das Thun הַמַּעֲשֶׂה" (daher mehrfach synonym mit תַּלְמוּד, z. B. pal. Pesachim III, Blatt 30[b], Z. 11 ff.), als auch in der Bedeutung „Auslegung", z. B. Kethuboth 4, 6: „זה המדרש דרש also deutete er" (als Objekt das Gedeutete). Speziell wird dann M. auf die Beschäftigung mit der hl. Schrift bezogen, z. B. pal. Joma III, 40[c], Z. 23 „כל מ׳ ומ׳ כמשמעו jede Schriftdeutung muß sich nach dem Inhalt richten"; Gen Rabba 42: „Diese Schriftdeutung מ׳ haben wir aus dem babylonischen Exil mitgebracht, daß überall, wo in der heiligen Schrift ויהי בימי vorkommt, eine Leidenszeit gemeint sei." Daher בית המ׳ Lehrhaus, Haus in

dem man dem Gesetzesstudium oblag, Sabbath 16, 1, Plural בָּתֵּי מִדְרָשׁוֹת Pesachim 4, 4. Endlich wird Midrasch, Mehrzahl Midraschim, auch konkret zur Bezeichnung älterer Werke gebraucht, die haggadische, seltener halachische Schriftdeutung enthielten, zum Teil so, daß die gemeinten Schriften auch den Titel M. haben, z. B. Midrasch Ruth. (Nicht wird der Name M. angewendet auf die ganz oder doch im wesentlichen halachischen Werke Mischna, Thosephtha und Thalmud, s. d. A. Thalmud.) Schriftdeutung: דְּרָשָׁא (Aram.); Schriftdeuter, Prediger: דָּרוֹשָׁא (Aram.) und: דַּרְשָׁן (Hebr.). Vgl. auch W. Bacher, Die älteste Terminologie der Jüd. Schriftauslegung, Leipzig 1899, S. 25 ff. 103 ff.

II. Wesen des Midrasch. Auf die Königsherrschaft folgte in Israel nicht, wie man vielfach sagt, die Periode der Hierokratie, sondern die Zeit des Nomismus, der Gesetzesherrschaft. Seit der Rückkehr aus Babel bildete das Gesetz mehr und mehr die Richtschnur, nach welcher sich das gesamte äußere Leben regelte, war das Gesetz das Centrum alles geistigen Lebens in Israel. Schon Haggai (2, 10 ff.) prägt die mahnende Belehrung, daß es Gott gegenüber auf die rechte Gesinnung ankomme, dem Gedächtnisse der Juden dadurch ein, daß er an Stellen des Ceremonialgesetzes (Le 6, 20; Nu 19, 22) anknüpft, bei welcher Gelegenheit er die Priester als die anerkannten Lehrer dieses Gesetzes voraussetzt. Esras, des Schriftgelehrten (סוֹפֵר nicht „Schreiber"), ganzes Streben ging darauf, das vorhandene Gesetz Moses auch zur thatsächlichen Befolgung zu bringen. Die Erinnerung an den äußeren Glanz des Königtums verlor mehr und mehr an Lebendigkeit, die Aussicht auf dauernde Wiederherstellung des alten Glanzes rückte in immer nebelhaftere Ferne; nur einige Jahrzehnte bestand unter den Hasmonäern nationale Selbstständigkeit in einem gegen früher kleinen und unscheinbaren Gemeinwesen, und im Jahre 70 n. Chr. sank mit Jerusalem des Tempels Heiligtum in Trümmer: ist es da zu verwundern, daß das geschriebene Gesetz, das einzige aus der vorexilischen Zeit gerettete Heiligtum des Volkes (Bundeslade, Urim und Thummim u. s. w. waren zu Grunde gegangen), der Juden Ein und Alles wurde, daß die ganze geistige Thätigkeit des Judentums den Charakter der Schriftforschung, des Schriftstudiums annahm?

Die geschriebene „Thora Mosis" war kein vollständiger Gesetzeskodex, sie war nicht für die Verhältnisse in den ersten Jahrhunderten nach dem babylonischen Exil, noch weniger für die Zeit nach dem völligen Aufhören des jüdischen Staates berechnet. Sie mußte daher erstens den späteren Zeiten angepaßt, zweitens in nicht wenigen Punkten ergänzt werden. Beides geschah durch Midrasch, Schriftforschung, Schriftauslegung.

Diese auf die Normierung des Lebens durch das Gesetz bezügliche Thätigkeit heißt die halachische, die aus ihr sich ergebende feste Norm: Halakha הֲלָכָה, eine Sammlung halachischer Sätze: Halakhoth הֲלָכוֹת. Die erste erhaltene und zugleich autoritativ gewordene Sammlung solcher Sätze ist die Mischna des Jehuda ha-nasi; eine andere Sammlung ist die Thosephtha; viel altes halachisches Material findet sich auch in den in die Thalmude aufgenommenen Baraithoth, in den Midraschim Mekhiltha, Siphra, Siphre u. s. w.

Das Gesetz (Gesetz hier in weiterem Sinne = Bibel, Sammlung der heiligen Schriften; über die Bedeutung von תורה und νόμος s. „Kanon des AT" PRE³ IX, 767, 35 ff.) galt den Juden aber auch als Summe und Inbegriff alles Guten und Schönen, alles Wissenswerten: darum mußte es auf alle Lebensverhältnisse anwendbar sein, es mußte trösten, ermahnen und erbauen, es mußte als alles, wenn auch nur keimartig, enthaltend nachgewiesen werden, vgl. Aboth 5, 22 הפך בה והפך בה דכולא בה (s. auch Taylor zur Stelle).

Diese Verwertung der hl. Schrift geschah gleichfalls durch Midrasch; aber diese midraschische Thätigkeit wird jetzt gewöhnlich mit dem Ausdruck Haggada bezeichnet: הַגָּדָה; im palästinischen Thalmud אַגָּדָה (wörtlich: das Aussagen, das Lehren des Schriftwortes; vgl. W. Bacher, JQR IV [1892], 406–429). Die H. schloß sich teils eng an den Bibeltext an, oft aber bildete dieser nur den Anknüpfungspunkt für Darlegungen verschiedenster Art. „Die Haggada, die der Gemeinde den Himmel näher bringen und den Menschen wiederum zum Himmel emporheben soll, tritt in diesem Berufe einerseits als Gottes Verherrlichung, andererseits als Israels Trost auf. Darum sind religiöse Wahrheiten, Sittenlehren, Unterhaltungen über gerechte Vergeltung, Einschärfung der die Nationalität beurkundenden Gesetze, Schilderungen der vormaligen und dereinstigen Größe Israels, Szenen und Sagen aus der jüdischen Geschichte, Parallelen der göttlichen und der israelitischen Institutionen, Lobpreisungen des hl. Landes, aufrichtende Erzählungen und Trost aller Art der Vorträge wichtigster Inhalt" (Zunz, GV 349 f.). Über diese in Synagoge oder Lehrhaus, geeignetenfalls auch in Privathäusern oder im Freien, vor

nehmlich an Sabbathen und Festtagen, aber auch bei wichtigen Ereignissen des öffentlichen wie des privaten Lebens (Krieg, Hungersnot; Beschneidung, Hochzeit, Begräbnis u. s. w.) gehaltenen Vorträge vgl. Zunz, GV bes. Kap. 20, und J. Hamburger, Real-Encyklop. für Bibel u. Talmud II, S. 921 934 (A. Predigt, religiöse Rede).

Über die Regeln für die halachische und die haggadische Schriftdeutung s. meine Einleitung in den Thalmud VII § 2.

III. Schriftliche Fixierung des Midrasch. Daß nicht nur die Halakha, sondern auch die Haggada gelehrt wurde, zeigt der im paläst. Thalmud oft vorkommende Ausdruck רבנן דאגדתא „unsre Haggada-Lehrer" (z. B. Ma'asroth I, 48[d] Z. 48; Jebamoth IV, 5[c] Z. 62). Dasselbe ergiebt sich aus bab. Sanhedrin 57[b], wo mitgeteilt wird, was R. Jakob bar Acha (Anfang des 3. Jahrh.) „im Haggadabuch des Lehrhauses" בספר אגדתא דבי רב gefunden habe; vgl. auch den Ausdruck סדר אגדתא die Haggadas der Reihe nach vortragen (Berakhoth 10[a]; 'Erubin 21[b]; Joma 38[b] u. sonst). Ueber die Frage, ob, bezw. wie weit man es als unstatthaft betrachtet hat, Haggadisches und Halachisches aufzuschreiben, vgl. meine Einl. in den Thalmud V, § 2. Seit dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts n. Chr. ist das Vorhandensein von Haggadabüchern vielfach bezeugt. Die auf uns gekommenen rein haggadischen Midraschim aber sind aus späterer Zeit. Einige sowohl Haggada als auch Halakha enthaltende Midraschim, namentlich Mekhiltha und Siphre stammen in ihren älteren Bestandteilen aus dem 2. Jahrhundert. Die Untersuchung über die Zeit der Abfassung der Midraschim ist mit sehr großen Schwierigkeiten verbunden, weil die meisten wichtigen uns nicht mehr in der ersten Redaktion vorliegen, weil Abschreiber wie Drucker mit den Texten häufig sorglos oder gar willkürlich verfahren sind, was sich z. B. in Glossen, in Auslassungen und in Entstellungen von Namen zeigt. Auch die Zensur hat manchen Schaden angerichtet. Als eine bahnbrechende, wenngleich nicht abschließende Arbeit auf diesem Gebiete ist zu rühmen das Buch von L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832. Ehe eine wirkliche Geschichte der Midraschlitteratur geschrieben werden kann, müssen kritische, nach Handschriften bearbeitete Ausgaben aller wichtigen Midraschim hergestellt werden, wozu bis jetzt nur kleine Anfänge gemacht sind. Bubers zahlreiche Ausgaben haben freilich große Vorzüge vor den zeitlich ihnen vorangehenden, entsprechen aber nicht den Forderungen, die der geschulte Philologe stellen muß. Von J. Theodors „Bereschit Rabba mit kritischem Apparate und Kommentare" ist soeben die erste Lieferung erschienen. Wir wünschen dieser in hervorragender Weise gründlichen Arbeit baldige Vollendung und gleichwertige Nachfolger.

Die eigentlich produktive midraschische Thätigkeit hört bald nach dem Abschluß des babylonischen Thalmuds auf; es beginnt die Zeit des Sammelns, die bis zum Ende des Gaonats (1040 n. Chr.), ja noch darüber hinaus (vgl. Nu Rabba) dauert. An die Stelle des Midrasch treten allmählich einerseits die moderneren Wissenschaften: Geschichte, Religionsphilosophie und grammatische Exegese, andererseits das Gegenteil der Wissenschaft: die Kabbala.

IV. Bemerkungen zur Struktur der Midraschim. Manche Midraschim enthalten fortlaufende Auslegung des zu Grunde gelegten Bibelbuches, so Gen Rabba, Threni Rabba; Mekhiltha, Siphra, Siphre. Andere bestehen aus Homilien, und zwar lehnen die Homilien sich an entweder an den Sedarim-Cyklus (Thanchuma-Homilien) oder an die Festtage (Pesiqtha-Homilien). [סדרים ist Bezeichnung der 154 175 Abschnitte, in die die Thora zum Zwecke der Verlesung an den Sabbathen dreier aufeinanderfolgender Jahre bei den Juden Palästinas geteilt war, vgl. Ad. Büchler in JQR V (1893), 420—468]. Hierüber Klarheit geschafft zu haben ist das Verdienst J. Theodors durch die Abhandlung „Die Midraschim zum Pt und der dreijährige paläst. Cyklus" in: MGWJ 1885 1887, s. bes. 1885, S. 356. (Der Widerspruch A. Berliners, Über den Einfluß des ersten hebr. Buchdruckes ꝛc., Frankfurt a. M. 1896, S. 36. 37. 49, ist unhaltbar.) Jede Homilie beginnt mit einigen Proömien (פְּתִיחְתָּא, von פָּתַח), d. h. mit der Anknüpfung des Textes an einen meist nichtpentateuchischen Vers, vorzugsweise an einen hagiographischen. Die Proömien sind einfache oder zusammengesetzte: einfach sind die Proömien, in denen dem einleitenden Verse eine fortlaufende Erklärung zu teil wird, die entweder ganz oder doch in ihrem letzten Teile auf das Thema sich bezieht (vgl. Theodor, MGWJ 1879, S. 169; Lerner, MgWJ 1880, S. 200. 202). Zuweilen finden sich nur Bruchstücke, oder es ist nur ein Vers angeführt, dessen Anwendung auf das Thema zu finden dem Hörer (Leser) überlassen bleibt. Zusammengesetzt sind diejenigen Proömien, für deren Textvers verschiedene, in sich selbstständige Auslegungen verschiedener Haggadisten zusammengestellt

wurden. Die letzte Auslegung oder doch deren Schluß muß auf das eigentliche Thema überleiten (Theodor 170, Lerner 201). Die Autoren der homiletischen Midrasche waren bemüht, zu jedem Abschnitte (Paraſcha, Pisqa) mehrere Proömien zusammenzustellen. In der von Buber edierten Pesiqtha hat jeder Vortrag durchschnittlich vier Pethichoth, Vortrag 11 und 25 haben je sieben; in Gen Rabba schwankt die Zahl zwischen 1 und 7; Sektion 53 hat 9, wohl weil der Abschnitt Gn 21, 1 ff. am Neujahrstage verlesen und deshalb vielfach ausgelegt wurde (Lerner 169). Besonders reich an Einleitungen ist der Midrasch Klagel. Rabba. Genauere Untersuchungen über die Proömien in der Pesiqtha s. bei Theodor 108. 110–113. 161–175. 271–278, über die in Gen Rabba bei Lerner 168–171. 197–207. In Betreff der Proömien vgl. noch S. Maybaum, Die ältesten Phasen in der Entwickelung der jüd. Predigt I (Berlin 1901), S. 11–27.

Schon von R. Meïr wird berichtet (Sanhedrin 38ᵇ Ende), daß er seine Vorträge aus Halachischem, Haggadischem und Gleichnissen zusammensetzte. Von R. Thanchum lesen wir, daß er einen halachischen Vortrag haggadisch einleitete (Schabbath 30ᵇ). Eine Eigentümlichkeit der jüngeren Midrasche aber (Zunz, GV 231) ist die (freilich sehr verschieden erklärte, vgl. Zunz 354 und Grätz, MGWJ 1881, S. 329) Sitte, den haggadischen Vortrag durch Erörterung einer leichten halachischen Frage einzuleiten, vgl. Nu Rabba Sekt. 15–17 u. 20–23, Dt Rabba, Jelamdenu und Pesiqtha Rabbathi (Zunz 258; 252; 227. 231; 242. 243). Das halachische Exordium beginnt in den beiden erstgenannten Werken mit הלכה, in den beiden anderen mit der Formel ילמדנו רבינו unser Rabbi lehre uns. Die Pesiqtha de Rab Kahana hat noch kein halachisches Exordium, vgl. Theodor, MGWJ 1879, 166 gegen Zunz 195. 227. 355.

Auf die Proömien folgt die Auslegung. In den Homilien-Midraschim (Pesiqtha, Thanchuma, LeR u. s. w.) erstreckt sich die eigentliche Auslegung nur auf wenige (etwa 3 oder 4) Verse, und zwar wird die längste haggadische Ausführung in der Regel an den ersten bedeutsam erscheinenden Vers oder Versteil des Textes angeknüpft, während die Auslegungssätze zu den übrigen Versen oder Versteilen mehr oder minder kurz sind. Geschlossen werden die meisten Vorträge mit Anführung von Bibelversen, welche die hoffnungsreiche Zukunft Israels verkünden, s. Theodor, MGWJ 1879, S. 108. 109.

V. Die drei thannaïtischen Midrasche Mekhiltha (Ex), Siphre (Nu, Dt) und Siphra (Le). Vgl. Z. Frankel, Hodegetica in Mischnam, Leipzig 1859, S. 307 bis 311; J. H. Weiß, דור דור ודורשיו (Zur Geschichte der jüdischen Tradition) II, S. 225 bis 239 (Wien 1876); D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 1887. — Die Autoren der in ihnen enthaltenen Sätze sind fast durchweg Thanna'îm, die letzten Redaktoren aber waren Amoräer. Zwei Strömungen gehen, wie D. Hoffmann erkannt hat, nebeneinander her: die des Lehrhauses בי רב, d. i. der Schule R. Akibas, und die der Schule seines Zeitgenossen und Gegners R. Ismael. Von Midraschim der erstgenannten Richtung sind uns erhalten: a) zu Le der unter den Namen Siphra oder Thorath kohanim bekannte Midrasch; b) zu Dt der das eigentlich Gesetzliche des Dt, die Kapp. 12–26 erörternde Teil des Siphre zu Nu-Dt; c) zu Ex die im Midrasch ha-gadol erhaltenen Excerpte aus der Mekhiltha des Simon ben Jochai (s. J. Lewy, Ein Wort über die Mechilta des R. Simon, Breslau 1889 [40 S.]); d) zu Nu die im Jalqut Schim'oni und im Midrasch ha-gadol erhaltenen Auszüge aus Siphre zuta (s. N. Brüll in: Jubelschrift für Graetz, Breslau 1887; B. Königsberger, Sifrê zuta . . . herausgeg., Frankfurt a. M. 1894, Lief. 1; S. Schechter in JQR 1894, 656–663). Der Schule des R. Ismael entstammen: a) zu Ex der Mekhiltha genannte Midrasch; b) zu Nu der Midrasch Siphre zu Nu; c) zu Dt die haggadischen Partien des Midrasch Siphre zu Dt und die im Midrasch ha-gadol entdeckten Auszüge aus der Mekhiltha des R. Ismael zu Dt (s. D. Hoffmann, Likkuté Mechilta, Collectaneen aus einer Mechilta zu Dt, in: Jubelschrift für J. Hildesheimer, Berlin 1890 [S. 83–98; hebr. Teil S. 1–32]; Neue Collectaneen aus einer Mechilta zu Dt, Berlin 1897 [36 S.; Jahresbericht des Rabbinerseminars zu Berlin für 1895 u. 96]); d) auch zu Le hat es eine Mekhiltha des R. Ismael gegeben, aus der namentlich in den beiden Thalmuden Stellen angeführt sind (s. D. Hoffmann, Zur Einleitung, S. 18–20. 73–77). Die Midraschim der Schule Ismaels sind für den Kundigen leicht zu erkennen namentlich erstens an den Namen der genannten Lehrer, z. B. R. Josia und R. Jonathan, welche weder in den anderen thannaïtischen Midraschim noch in der Mischna oder der Thosephtha vorkommen, zweitens an schultechnischen Ausdrücken (s. Hoffmann, Zur Einl. S. 43 f.).

Wenn man von Mekhiltha, Siphre und Siphra spricht, meint man gewöhnlich folgende Midraschim:

a) Mekhiltha מכילתא bedeutet eigentlich: Maß, Form, Regel für Ableiten der Halakha aus der Schrift, hebr. מדה; dann geradezu: Midrasch (nach Güdemann in MGWJ 1870, S. 283, eigentl.: Kompendium, v. כלל). Als Name des thannaïtischen Midrasch zu Ex aus der Schule Ismaels findet sich M. im ʿArukh und bei Raschi; in älterer Zeit ist dies Buch in der Kollektivbezeichnung Siphre mit gemeint. Jetziger Inhalt: Midrasch zu Ex 12, 1—23, 19; 31, 12 17; 35, 1 3. Ursprünglich sollte dieser M. wohl nur Halachisches enthalten, wie aus seinem Anfange geschlossen werden kann; doch ist, zur Gewinnung einer zusammenhangenden Auslegung, auch der Erzählungsstoff 13, 17 ff. mit in den Bereich der Exegese gezogen worden (nach Z. Frankel, MGWJ 1853, S. 391, erst später). Das auf 23, 19 Folgende ist mit Ausnahme zweier kleiner Stücke verloren gegangen; daß nämlich einst noch mehr vorhanden war, ergiebt sich aus manchen Spuren, besonders einigen im Siphra angeführten Stücken. — || Ausgaben: Konstantinopel 1515 Fol., Venedig 1545 Fol., Wien 1865 mit Kommentar von J. H. Weiß, Wien 1870 mit Kommentar von M. Friedmann. Sonst vgl.: Wolf, B. H. II, 1349 ff.; III, 1202; IV, 1025; Z. Frankel in MGWJ 1853, S. 390 ff.; 1854, 149 ff. 191 ff.: H. Almqvist, Mechilta Bo [d. h. zu 12, 1–13, 16], Pesachtraktaten med noter ... inledning ock glossar, Lund 1892 (XVI, 158, 128 S.); ders., Mech. Bo ... översatt, Lund 1892 (147 S.).

b) Siphre (eigentl.: Bücher, thalmud. Plural von ספר), anfangs Kollektivbezeichnung der thannaïtischen Midraschim zu Ex, Nu, Dt im Gegensatz zu Siphra, später, als der M. zu Ex Mekhiltha genannt wurde, Name nur für die thann. Midraschim zu Nu, Dt; weil mit Nu 5 beginnend, auch וישלחו מן genannt (Nu 5, 2). Das jetzt Siphre genannte Werk ist nicht einheitlich, sondern Siphre-Nu stammt aus der Schule Ismaels; Siphre-Dt nur in den haggadischen Partien, während das die gesetzlichen Kapp. 12—26 behandelnde Stück der Lehrweise der Schule Akibas entspricht. — || Ausgaben: Venedig 1545 Fol.; Dyhrenfurt 1811 (Teil I) und Radawel 1820 (Teil II) mit Komm. von Abr. Lichtschein; Wien 1864 mit Komm. von M. Friedmann (die ausführliche „Einleitung", Teil II, ist nicht erschienen). | Sonst vgl.: Wolf, B. H. II, 1389; IV, 1030 f.; über Mekh. und Siphre s. Abr. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 434—450 und (mit besonderer Rücksicht auf Weiß und Friedmann) Jüd. Ztschr. IV (1866), 96—126; IX (1871), 8—30.

c) Siphra ספרא, d. i. das Buch, auch תורת כהנים genannt, Midrasch zu Le, mit Ausnahme weniger Stellen (s. bes. 8, 1—10, 8; 18, 1– 5; 26, 3—46) halachisch, aus der Schule Akibas. Der Name Siphra stammt daher, daß man (so berichtet der dem zweiten Amoräergeschlechte angehörige R. Assi als längst feststehende Gewohnheit Le Rabba 7) den Schulunterricht mit dem dritten bibl. Buche, nicht mit dem ersten begann. Im Thalmud Joma 27a ist uns noch ein Stück aus dem Unterricht, den Abaje seinem Sohn erteilte, erhalten. „Ganz folgerichtig nannte man nun dem Buche (d. h. dem dritten) gegenüber alle übrigen Bücher insgesamt שְׁאָר ספרי oder ספרי דבי רב. Allmählich wurden dann diese Bezeichnungen, welche ursprünglich nur für die biblischen Bücher selbst galten, auf die dazu gehörigen Midraschsammlungen übertragen" (Güdemann, MGWJ 1870, 281 f.). Vgl. jedoch Raschi zu Chullin 66ª; D. Hoffmann, Einl. in die halach. Midr. S. 15. 20. – Als Grundbestandteil des Siphra ist wohl die Auslegung des R. Jehuda, eines Schülers des Akiba, anzusehen (Thalm. Sanhedr. 86ª סתם ספרא ר׳ יהודה); der Schlußredaktor war R. Chijja der Ältere, Schüler und Freund des Rabbi Jehuda ha nasi. Der Midrasch der Schule Ismaels ist schwerlich anders als indirekt benutzt, s. Hoffmann, Zur Einl. S. 27 f.; Geiger freilich meinte, viele den Ansichten Ismaels entsprechende Elemente seien durch spätere Umarbeitungen unkenntlich gemacht worden. || Ausgaben: Venedig 1545 Fol., Venedig 1609—1611 (Titel ס׳ קָרְבַּן אהרן) mit Komm. von Aaron ibn Chajjim; Bukarest 1860 mit Komm. von M. L. Malbim; Wien 1862 Fol. mit wertvollen Kommentaren von Abraham ben David und dem Herausgeber J. H. Weiß; Warschau 1866 Fol. mit Komm. von Simson aus Sens; eine neue Ausgabe, bei der zwei Kodices der Vatikanischen Bibliothek zu Grunde gelegt werden sollen, hat M. Friedmann angekündigt. | Sonst vgl.: Wolf, B. H. II, 1387 ff.; III, 1209; IV, 1030 f.; Z. Frankel in MGWJ 1854, S. 387 ff. 453 ff.; Geiger, Jüd. Ztschr. XI (1875), 50–60.

VI. Die vier andren alten Midraschim: Gen Rabba, Threni, Pesiqtha, Jelamdenu.

a) Genesis Rabba, Bereschith Rabba בראשית רבא (so, רבא mit א am Ende, ist die bestbezeugte Schreibweise), d. i. wahrscheinlich: großer Midrasch zur Gen, vermutlich zum Unterschied von einem kürzeren älteren Midrasch, dessen Grundlage ganz wohl von Rabbi Oschaʿja אושעיא herrühren kann (M. Lerner, MGWJ 1880, S. 157; J. Theodor, MGWJ 1894, 518). Dem der ersten Generation der Amoräer angehörigen in Palästina wirkenden R. Oschaʿja oder Hoschaʿja, mit dessen Namen das erste Proömium in

GenR beginnt, nämlich schreibt eine weitverbreitete Tradition die Abfassung dieses Midrasch zu. Die Bezeichnung Rabba wurde später auf den je verbreitetsten haggadischen Midrasch zu den anderen Büchern des Pt (ויקרא רבה im Aruch, אלה הדברים רבה im Jalkut) und dann auch zu den fünf Megilloth (HL, Ruth, Klagel., Prd, Est) übertragen, letzteres zuerst wohl in der Ausgabe Venedig 1545, Teil I: מדרש רבות על חמשה חומשי תורה, Teil II: מדרש חמש מגילות רבתא. Nur bei zwei der Midrasche zu den fünf „Rollen“ lautet die Überschrift: שיר השירים רבה, bezw. מדרש איכה רבתי; bei den drei anderen einfach: מד׳ רות, מגלת אסתר und מד׳ קהלת. Erst die Ausgabe Amsterdam 1641 hat מד׳ רות רבה, erst die Wilnaer Ausgabe setzt רבה auch zum Midrasch über das Buch Esther. (Der erste Druck dieser Midraschim zum Pt, 1512, beginnt בשם אל רבה אתחיל בראשית רבה; der Titel des ersten Druckes des M. zu den Megilloth, 1519, lautet מדרש חמש מגלות). Nichts zu thun hat die Bezeichnung Rabba mit dem Beinamen רַבָּה „der Alte“ oder „der Große“ des Oscha'ja. — GenR bietet teils einfache Wort- und Satzerklärungen, teils, in oft nur loser Anknüpfung, kurze oder ausführliche haggadische Deutungen und Darlegungen, wie sie für öffentliche Vorträge üblich waren; häufig sind Sentenzen und Gleichnisse hineinverflochten. (Selten sind halachische Erörterungen, s. zu Gen 2, 24; 4, 4; 8, 17; 9, 6. 24; 12, 3.) Der Umfang der Erklärungen ist sehr verschieden, je nach der Anregung, die der Inhalt bot, und nach dem dem Bearbeiter (den Bearbeitern) bekannten Stoffe. Was ursprünglich Bestandteil dieses M. war, läßt sich nicht mehr genau angeben. Das Zunehmen an Umfang liegt in der Natur der haggadischen Auslegung. Die Grundlage kann von R. Oscha'ja stammen. Die kunstvolle Gestaltung vieler Proömien ist ein Werk späterer Zeit, jedoch nach J. Theodor nicht viel später als die Zeit der Redaktion des palästinischen Thalmuds. Danach ist wohl noch manches durch spätere Schreiber (Erweiterer) hinzugefügt worden: von (der jetzigen Sabbathperikope וישלח) 32, 4 ff. an tragen umfangreiche Stücke den Charakter der jüngeren Haggada; viele noch spätere Zuthaten in den jüngeren Handschriften und den bisherigen Drucken werden durch Theodors kritische Ausgabe als solche für alle kenntlich gemacht werden. Wie es scheint, ist die Redaktion von GenR nicht zum Abschluß gekommen: von ויגש 44, 18 an geht die Auslegung nicht mehr von Vers zu Vers; einiges scheint aus Thanchuma-Homilien entlehnt (ויגש Ende, ויחי Anfang); zu 48, 1—14 fehlt die Auslegung in den Ausgaben, zum ganzen Kap. 48 fehlt sie in allen Handschriften; die Auslegung von Kap. 49 bieten fast alle Handschriften in einer junge Zusätze enthaltenden Recension. Nicht zureichend ist die Begründung, mit der S. Maybaum, Die ältesten Phasen in der Entwickelung der jüdischen Predigt I (Berlin 1901), S. 43 die Ansicht verficht, der ganze Midrasch GenR sei erst Ende des 7. Jahrhunderts, möglicherweise sogar erst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts redigiert worden: Die haggadischen Deutungen von Gen 16, 12 und 25, 18 beweisen weder für damalige Herrschaft der Araber in Palästina noch gar für das Gestürztsein der Ommajaden; nach Threni R 1, 5 (Buber 33 [a]) haben ja fremde Heerführer, so der ארדיס דערביא, also ein Ismaelit, im Heere Vespasians mitgekämpft. GenR ist in den meisten Drucken in 100 Paraschen eingeteilt; Handschriften und Ausgaben schwanken zwischen 97 und 101 (vgl. MGWJ 1893, 188 ff.), doch stimmen fast alle Zeugen in Bezug auf die ersten 96 überein, so daß Parasche 96 mit ויחי 47, 28 beginnt. Zu Grunde liegt die Einteilung nach den kleinen Paraschen (פתוחות und סתומות, deren die Gn 43 + 48 hat), teilweise auch die nach den Sedarim des dreijährigen paläst. Cyklus der Sabbathlektionen; am Anfange sind Teilungen auch durch die Stofffülle veranlaßt (die jetzige Sabbathperikope Bereschith hat 29 der 100 Paraschen und füllt etwa den vierten Teil des Midrasch; hier finden sich Paraschen, die nur wenige, ja nur Einen Vers behandeln, s. Nr. 1, 2, 9, 11, 12, 14, 28, 29). J. Theodor meint, dieser Teil stamme vielleicht aus einem anderen, größer angelegten und unvollständig gebliebenen Midrasch zur Gen, s. MGWJ 1885, S. 364 ff. und 1894, S. 518. — Ausgaben. A. Rabboth. Zum Pt: Konstantinopel 1512; zu den Megilloth: (Pesaro?) 1519, Konstantinopel 1520. — Gesamtausgaben: Venedig 1545. Mit Kommentaren: von Issachar Baer ben Naphthali Kohen aus Szczebrzeszyn מתנות כהונה (1550 vollendet) Krakau 1587/88; von Samuel Japhe Aschkenazi יפה תואר Venedig 1597 ff. (zu Gen), Ven. 1657 (zu Ex), Konstantinopel 1648 (Lev); von David Luria u. Samuel Straschun, z. B. Wilna 1843/45; von Wolf Einhorn z. B. Wilna [illegible]. Andere Ausgaben mit Kommentaren z. B. Berlin 1866, Wilna 1878. Vgl. noch Cat. Bodl. Nr. [illegible] bis 3784, und M. Roest, Catalog der Hebraica und Judaica aus der L. Rosenthal'schen Bibliothek, Amsterdam 1875, S. 808—813 (der Kürze wegen wird dieser durch Reichtum des Inhalts wie durch Genauigkeit ausgezeichnete Katalog [1529 Seiten] nur hier citiert. Außerdem vgl. Wolf, B. H. II, S. 1423—1427; III, 1215; IV, 1022 f. 1058).

B. GenR allein: Venedig 1567 mit dem fälschlich Raschi beigelegten Kommentare in dem אור השכל genannten Buche, das, von Abraham ben Gedalja ibn Ascher herausgegeben, auch dessen מדרשי מלך betitelte Auslegung enthält, s. A. Epstein in Mag. f. die Wissensch. des Judth. 1887, S. 1—17, und J. Theodor, MGWJ 1893, S. 171. Von der auf reichem handschriftlichem Material ruhenden neuen Ausgabe „Bereschit Rabba mit kritischem Apparate und Kommentare von J. Theodor“ ist soeben (1903) die erste Lieferung erschienen (80 S. gr. 4°, Selbstverlag des Verf., Bojanowo, Prov. Posen). — Zur Einleitung: M. Lerner, Anlage des Bereschith Rabba und seine Quellen, in: MgWJ 1880. 1881 [Sonderausgabe Berlin 1882, 148 S.]. J. Theodor, Die Midraschim zum Pt und der dreijährige palästinensische Cyklus, in: MGWJ 1885, 363—366. 408—421. 454—467; Der Midrasch BR., das. 1893 (über die Londoner Handschrift) und 1894. 95 (über das Uebereinstimmen dieser Handschrift mit den Citaten im 'Arukh). N. Netter, Die Geschichte Noahs und der Sündflut, Midrasch Rabbah Genes., Straßburg 1891 (132 S.). S. Auscher, Die Geschichte Josefs . . . Bereschith Rabba, Berlin 1897 (47). M. Margel, Der Segen Jakobs, Midrasch Bereschith Rabba, Frankf. a. M. 1901 (82).

b) Midrasch Threni אֵיכָה, Aggadath Ekhah (R. Chanan'el), auch Megillath Ekhah ('Arukh) und Ekhah Rabbathi (Raschi, Jalqut), welch letzterer Name anfangs nur den M. zum 1. Kap. bezeichnete; einer der ältesten Midrasche palästinischen Ursprungs, wofür auch die Menge der griechischen Fremdwörter spricht. Die große Zahl der am Anfange stehenden Proömien (36) erklärt sich daraus, daß man seit früher Zeit, besonders am 9. Ab (Tag der Zerstörung Jerusalems) Vorträge über die Klagelieder gehalten hat, vgl. das im palästin. Thalmud Schabbath 15 c von Jehuda ha-Nasi, Ismael ben Jose und Chija Erzählte. Aus solchen Vorträgen stammt wohl auch der größte Teil der nach der Reihenfolge der Verse geordneten Auslegung. Die Redaktion gehört zwar einer jüngeren Zeit an als der palästin. Thalmud; doch sind ältere Quellen benutzt und zwar wahrscheinlich, wenigstens teilweise, dieselben, welche den Sammlern des M. GenR, der Pesiqtha de Rab Kahana und, vielleicht, auch des paläst. Thalmud vorgelegen haben; die genannten Autoritäten sind nicht jünger als der paläst. Thalmud. — Die Auslegung zeigt denselben Charakter wie in GenR: neben schlichten Erklärungen haggadische Stücke, die oft nur lose angereiht sind und durch welche die Behandlung der einzelnen Abschnitte ungleichmäßiger erscheint, als sie in Wirklichkeit ist; manche Wiederholungen. Die Vermutung von Zunz, daß unser M. „nicht vor der zweiten Hälfte des 7. Säkulums“ redigiert worden sei, stützt sich auf die Vermutung, daß an einer Stelle schon auf die Araberherrschaft angespielt werde; aber nach richtiger Lesart ist zu 1, 15 (Ausgabe Buber Bl. 39 a) Seïr, nicht Ismael, neben Edom genannt. Ausgaben, s. bei GenR; S. Buber, מדרש איכה רבה, herausgegeben [nach einer Handschrift in Rom und einer im British Museum], commentirt und mit einer Einleitung. Wilna 1899 (76 und 160 S.). || Zunz, GV 179—181; Jos. Abrahams, The sources of the Midrash Echah rabbah, Dessau 1881 (60 S.).

c) Pesiqtha. Den ältesten Midrasch dieses Namens, daher schlechtweg die P. genannt, auch P. de-Rab Kahana, kannte man lange nur aus Citaten, besonders im 'Arukh und im Jalqut. Zunz versuchte in einer meisterhaften Abhandlung, GV Kap. 11, ihren Inhalt zu rekonstruieren. Daß ihm dies im wesentlichen gelungen, hat die auf Grund vier nachher bekannt (benutzbar) gewordener Handschriften von S. Buber veranstaltete Ausgabe bestätigt (gegenüber der Geigerschen Überschätzung der Darlegungen Zunz' vgl. die 135 Berichtigungen durch Buber in Ha-schachar III [1872], S. 13—66). Diese P. besteht aus etwa 32 Homilien, welche an Festtagen und ausgezeichneten Sabbathen vorgetragen zu werden bestimmt waren (Buber zählt 31, aber die Nummern 22 und 30 sind doppelt; שקלים, bei Buber Nr. 24, ist nicht ursprünglich. Weiteres über die Frage nach der Achtheit einzelner Vorträge s. bei Theodor, MGWJ 1879, S. 101 f.). Sie scheint aus zwei Sammlungen zusammengesetzt, von denen die eine mit dem Neujahrstage (1. Thischri) begann, während die andere aus Vorträgen über die 11 (12) Haphtaren nach dem 17. Thammuz bestand (3 strafende H. vor dem 9. Ab, dem Tage der Zerstörung Jerusalems, 7 tröstende nach dem 9. Ab und 1 [2] Bußhaphtare gegen Neujahr). Den Anfang der ersten Sammlung erschließt man daraus, daß im 'Arukh (מכאכא, פסקד) zwei zur Neujahrshomilie gehörige Stellen als „am Anfange der Pisqas“ stehend citiert werden; den Anfang der zweiten Sammlung daraus, daß die Homilie zur ersten der 3 strafenden Haphtaren (דברי ירמיהו Jer 1, 1) mit den Worten ר' אבא בר כהנא פתח beginnt. Als eine aus diesem Anfange stammende Abkürzung nämlich erklärt man jetzt gewöhnlich die bei Meschullam ben Mose (ein Geschlecht vor Raschi) und anderen sich findende Bezeichnung unserer P. als פסיקתא דרב כהנא (Buber, Einleit. Nr. 2; W. Bacher, Agada der paläst. Amoräer II, S. 501). Koder Carmoly, der freilich viel Unächtes enthält (s. MGWJ 1879, 109. 166), beginnt wirklich mit dem Vortrage über diesen Sab-

bath, und Koder de Rossi Nr. 261, der Haphtaren-Midrasch betitelt ist, enthält nur die zu diesen elf Sabbathen gehörigen Homilien (Buber S. XLIX). Die von Buber nach Koder Luzzatto und Koder Oxford befolgte Anordnung, welche mit dem Chanukkafeste beginnen läßt, ist sonach nicht ursprünglich. Doch verdient Erwähnung, daß die Reihenfolge in Pesiqtha Rabbathi mit der in der Buberschen P. in mehreren Punkten, besonders in der Voranstellung des Chanukkafestes, auffällig übereinstimmt, vgl. Zunz, GV 240. 241.

Die Schätzung des Alters der P. hängt ab von dem Urteil über die litterarischen Beziehungen. Zunz, GV 195 meinte, die P. sei abhängig von GenR, LeR, Threni Rabba, und hielt das Jahr 700 für die ungefähre Zeit ihrer Abfassung. Buber, Einl. Nr. 9, erklärt die P. für älter, und Theodor hat meines Erachtens die Abhängigkeit namentlich der Midrasche LeR und Threni R erwiesen MGWJ 1879, 102–104. Es bedarf noch der Aufklärung, wie alt der Cyklus דש״ח נ״ע אע״ק שד״ש ist, d. h. der Gebrauch an den 12 Sabbathen vor dem Hüttenfeste die Haphtaren Jer 1, 1; 2, 5; Jes 1, 21; 40, 1; 49, 14; 54, 11; 51, 12; 54, 1; 60, 1; 61, 10; 55, 6; Hos 14, 2 zu lesen, s. Theodor S. 105 Anm. 2. Offenbar besitzen wir die P. nicht mehr in der Gestalt, in der sie aus der Hand ihres ersten Urhebers hervorgegangen, sondern sie hat mancherlei Zusätze und Veränderungen erfahren; was sich namentlich daraus leicht erklärt, daß sie eine Sammlung von Vorträgen für Festtage und ausgezeichnete Sabbathe ist.

Der Name P. ist mit Pasuq, Paseq, Pisqa verwandt und bedeutet Abschnitt, Sektion. „Ursprünglich hat daher nur jeder einzelne Abschnitt den Namen Pesiqtha oder Pisqa erhalten und zwar mit Beifügung des Titels, welches bei den ältesten Schriftstellern, insonderheit bei R. Nathan, fast ohne Ausnahme vermittelst der Präposition . . . ד ausgedrückt wird. Das Gesamtwerk wurde daher Pisqoth, d. h. Pisqas genannt. Als man aus diesem ohne Angabe des Abschnittes citierte, ging der allgemeine Name Pesiqtha auf den Gesamtinhalt, folglich auf das ganze Buch über." (Zunz 192; vgl. auch Buber, Einl. Nr. 1. || Ausgabe: S. Buber, פסיקתא, Pesikta, die älteste Hagada, redigiert in Palästina von Rab Kahana [nach Handschriften, mit Anmerkungen und Einleitung. Leider hat B. nicht die Oxforder Handschrift zu Grunde gelegt], Lyck 1868 (L S. u. 207 Bl.). Dazu Abr. Geiger, Jüd. Ztschr. VII (1869), 187–195. || Zur Einleitung: J. Theodor, MGWJ 1879, 97–113; 164–175; 271–278; 337–339; 455–457 (namentlich über die Proömien), Bloch, das. 1885, 166–184; 210–224; 257–269; 385–404 u. 1886, 165–187; 389–405.

d) Midrasch Jelamdenu (so besonders im ʿAruch und im Jalqut), nach der halachischen Introduktion ילמדנו רבינו (es belehre uns unser Meister); auch Midrasch Thanchuma genannt (so z. B. bei Raschi und auch im Jalqut), weil mehrere Vorträge beginnen כך פתח ר׳ תנחומא בר אבא, oder — (so W. Bacher, Agada der paläst. Amoräer III, 502 f.) weil der genannte Amoräer selbst die Grundlage zu diesen Midraschim geschaffen habe, umfaßt den ganzen Pt. Ursprünglich enthielt dieser M. zu jedem Seder (s. oben S. 786, 45) oder jeder Sabbathlektion nur Eine Homilie. Charakteristisch ist die Anlage dieser Homilien: Halachisches Exordium, mehrere Proömien, Auslegung der ersten Verse des Ptabschnittes, messianischer Schluß. Nach diesem Typus sind mehrere Sammlungen veranstaltet worden, oder es konnte aus Einer ursprünglichen Sammlung (Jelamdenu) durch Weglassung mancher Homilien und Aufnahme anderer Homilien von gleicher Form (solche H. haben wohl in großer Zahl anonym cirkuliert) mehrere Werke entstehen, die stark voneinander abwichen. Dem Autor des Jalqut lagen wenigstens zwei Sammlungen vor: die eine (die eine Art) heißt bei ihm Thanchuma, die andere Jelamdenu. L. Grünhut, ס׳ הליקוטים, Teil IV. V (Jerusalem 1900. 1901), hat die an verschiedenen Orten zerstreuten Citate aus dem Jelamdenu, besonders zu Nu, zu sammeln versucht. — Ausgaben des M. Thanchuma: Konstantinopel 1520/22, Venedig 1545, Mantua 1563, Verona 1595 und sonst; mit den Kommentaren עץ יוסף und ענף יוסף Wilna-Grodno 1831, Stettin 1864; Cat. Bodl. 3795–3801. — S. Buber, Midrasch Thanchuma [nach Handschriften zu Oxford, Rom, Parma, München. B. hätte die Vatikanische Handschrift zu Grunde legen sollen], Wilna 1885 (5 Teile in 3 Bänden). Der von B. veröffentlichte Text weicht zu Gen und Ex stark von dem der anderen Ausgaben ab, während er zu Le, Nu, Dt im wesentlichen übereinstimmt. Vgl. A. Epstein, מקדמוניות היהודים, Wien 1886 (Sonderdruck aus Bet Talmud. Bd V). || Zur Einleitung: Zunz, GV 226–238; J. Theodor in MGWJ 1885, 354 ff. 405 ff. 424 ff. und Jahrgänge 1886. 1887 (über die Anknüpfung an die Sedarim des Pt); Ad. Neubauer, Le Midrash Tanhuma et extraits du Yelamdénu, in: Rév. XIII (1886), 224–238, und XIV (1887), 92–107. 111–114. Vgl. auch L. Grünhut in Sepher ha-liqqutim I (1898) und A. Epstein, das. II (1899).

VII. Homilien-Midraschim (außer Pesiqtha und Jelamdenu). Zuerst gedenken wir der sog. „Rabboth" zu Ex, Le, Nu, Dt. a) Exodus Rabba, Schemoth Rabba,

in 52 Abschnitten. In den ersten 11 Abschnitten fortlaufende Auslegung zu sämtlichen Versen jedes Seder; von Abschnitt 15 an (Ex 12, 1) nur Proömien und Auslegungen der je ersten Verse. Demnach wird man zwei Teile zu unterscheiden haben, für deren ersten wohl ein alter Auslegungsmidrasch die Quelle gebildet hat, während der zweite von Tanchuma-B. (Ausgabe Buber) abhängig ist und zweimal auf eine Homiliensammlung verweist (Abschnitt 15 und 39, s. MGWJ 1886, 256. 299; wenn diese „Verweisung" nicht Abkürzung seitens späterer Abschreiber ist. Ausführliche Analyse giebt Theodor in MGWJ 1886, 212–218. 252–262. 299–306. Vgl. noch 1885, 405. Nach Zunz, GV 256–258, wahrscheinlich aus dem 11. oder 12. Jahrhundert. ‖ Handschriften: Oxford, Bodlejana Nr. 147 und 2335 des Neubauerschen Katalogs. Drucke s. bei VIa.

b) Leviticus Rabba, Wajjiqra Rabba, besteht aus 37 Homilien zu Sedarim und zu Festtagslektionen, die dem Le entnommen sind (vgl. Abschnitt 20. 21 zu Le 16, 1; Absch. 28 zu Le 23, 9). Vgl. Theodor in MGWJ 1886, 307–313. 406–415; vgl. auch 1885, 353. 405 und 1881, 500–510. Die Abschnitte 20. 27–30 sind, von einzelnen Abweichungen abgesehen, gleich Pesiqtha de-Rab Kahana Nr. 27. 9. 8. 23. 28. Zunz 181–184: „scheint etwa der Mitte des 7. Jahrhunderts anzugehören". Handschriften: Bodlejana Nr. 147 u. 2335 (Kat. Neubauer); British Museum Add. 27169; Paris, Cat. des mss. hébreux de la Bibliothèque Impériale Nr. 149. Drucke s. bei VIa.

c) Numeri Rabba, Bemidbar Rabba oder (so im ersten Drucke Konstantinopel 1512) Bemidbar Sinai Rabba, in 23 Abschnitten, besteht aus zwei sehr verschiedenartigen Teilen. Der erste (Abschnitt 1—14, etwa drei Viertel des Ganzen) ist eine junge haggadische Bearbeitung von Nu 1—7; in Nu 1—4 (Sabbathparasche Bemidbar) erkennt man durch starke Erweiterungen hindurch noch die Homilien der Thanchuma-Midraschim; zu Nu 5—7 (Sabbathparasche Naso) tritt das Bestreben, einen den ganzen Text behandelnden Midrasch zu liefern, noch mehr hervor. „Statt der kurzen Erläuterungen oder Allegorien der Alten, statt ihrer steten Berufung auf Autoritäten, lesen wir hier Kompilationen aus halachischen und haggadischen Werken, untermischt mit künstlichen, oft spielenden Anwendungen der Schrift und finden viele Blätter hindurch keine Quelle namhaft gemacht" (Zunz). Dieser Teil wird nicht älter sein als das 12. Jahrhundert. Nur in ihm finden sich die umfangreichen Vermehrungen, die teils aus Pesiqtha Rabbathi, teils aus Werken späterer, namentlich französischer Rabbiner geflossen sind (von den bei Zunz 259 c. d angefürten Stellen ist nur die von ihm selbst besprochene Deutung des Zahlenwertes von צבת sicher älter). Auch der Midrasch zum Hohenliede ist benutzt, s. Theodor, MGWJ 1879, S. 276. — Der zweite Teil (Abschnitt 15—23 ist wesentlich der Midrasch Thanchuma zu den acht Wochenabschnitten von Nu 8 בהעלתך an, wie schon M. Benveniste im Vorwort zu אות אמת, Saloniki 1565 erkannt hat. Statt der im M. Thanch. üblichen halachischen Introduktion ילמדנו רבנו haben die Drucke von NuR הלכה; nach dem Zeugnisse A. Epsteins aber hat die Pariser Handschrift Nr. 150 (des Catal. des mss. hébreux de la Bibl. Impér.) die hier ältere Formel ילמדנו רבנו. Die 9 Hauptabschnitte entsprechen je einer Sabbathperikope des einjährigen Cyklus, nach dem unsere Bibeldrucke eingeteilt sind (nur die Perikope קרח erstreckt sich über die zwei Abschnitte 16 und 17); man kann in ihnen aber 30 Homilien unterscheiden. Über die im Thanchuma B., im Tanch. der anderen Ausgaben und in NuR erkennbare Einteilung in Homilien s. Theodor in MGWJ 1886, 443–459. 558, vgl. auch 1885, 405f. 127 bis 130. ‖ Handschriften: Bodlejana Nr. 147 und 2335; Abschnitt 1–5 in Cod. Paris 149. Drucke s. bei VIa.

d) Deuteronomium Rabba, Debarim Rabba, ist in den Drucken nach den Sabbathperikopen des einjährigen Cyklus in 11 Abschnitte geteilt (die Ausgaben Konstantinopel 1512 und Venedig 1545 haben nur 10, da נצבים Dt 29, 10 und וילך 31, 1 verbunden sind). In Wirklichkeit besteht DtR aus 27 in sich abgeschlossenen Homilien (darunter 2 Fragmenten), die auf Texte des dreijährigen Cyklus sich beziehen; die Ausnahmen erklärt man am besten durch die Annahme, daß eine von der uns früher allein bekannten abweichende Einteilung der Sedarim zu Grunde liegt. Die Homilien beginnen mit einem halachischen Exordium (Einführungsformel stets הֲלָכָה, wie oft in NuR); dann ein oder mehrere Proömien, die hier schon ziemlich selbstständige homiletische Gebilde sind; Auslegung des Anfangs des Schriftabschnittes; verheißender oder tröstender Schluß. Als Quellen sind der paläst. Thalmud, GenR und LeR deutlich zu erkennen. Entstehungszeit nach Zunz um das Jahr 900; der Verf. des 'Arukh und Raschi citieren unseren M.

nicht, im Jalqut wird er oft als אלה הדברים רבה angeführt. Bemerkenswert ist, daß Autoren des 13. und folgender Jahrhunderte Stücke aus DtR als Thanchuma anführen; aber inhaltlich hat DtR mit den gedruckten Thanchumatexten wenig gemeinsam. Letztere haben zum Dt nur drei vollständige, regelrecht gebildete Homilien (11, 22; 25, 17; 33, 1), und diese sind aus der Pesiqtha entnommen. Vgl. Zunz, GV 251—253; Theodor in MGWJ 1886, 559—564 und 1887, 35—48. 322. || Die handschriftliche Überlieferung ist nicht einstimmig. Die Kodices der Bodlejana 147 und 2335 enthalten den Midrasch Rabba zum ganzen Pt. Kodex Epstein giebt zu דברים und ואתחנן, 1, 1—7, 11, ganz andere Homilien; עקב bis נצבים, 7, 12—30, 20 stimmt mit unserm DtR (doch Nizzabim mit Zusätzen); die beiden letzten Perikopen האזינו bis וזאת הברכה sind mit den Thanchumadrucken gleichlautend. Ebenso Kodex München 229; doch fehlen ואתחנן 3, 23—7, 11, האזינו und וזאת הב׳. Die Perikope דברים und die Zusätze in נצבים hat aus diesem Kodex S. Buber veröffentlicht in לקוטים ממדרש אלה הדברים זוטא, Wien 1885, S. 10—32. || Drucke s. bei VIa.

e) Aggadath Bereschith, Homilien zu den Sedarim, scheint noch jünger als der Schluß von GenR (ויחי) zu sein. Zuerst Venedig 1618 am Schluß der שתי ידות von Menachem di Lonsano; Bet ha-Midrasch IV; Benj. Epstein מדרש אגדת בראשית Haggadische Auslegung mit Commentar מנחת יהודה, Shitomir 1899 (132 S.). || Zunz, GV 256; Cat. Bodl. 3727—3729.

f) Pesiqtha Rabbathi, gleich der Pesiqtha de Rab Kahana eine Homiliensammlung zu Festtagen und ausgezeichneten Sabbathen und zwar ähnlich geordnet (Neumond, Chanukka am Anfang). Nach Zunz, GV 239—251, darf die Abfassung „sicher nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angesetzt werden"; er führt dafür innere Gründe an, ferner das Benutztsein der um 750 n. Chr. verfaßten Sche'eltboth des R. Acha aus Schabcha und das Zeugnis des Buches selbst (Ausg. Friedmann 1[b]), nach dem seit Zerstörung des Tempels mehr als 777 Jahre verflossen waren, also das Jahr 845 schon vorüber war. Mit dieser Datierung haben sich neuerlich Isr. Lévi, Réj XXXII (1896), 278—282, und W. Bacher, das. XXXIII, 40—46 einverstanden erklärt und zugleich zu begründen gesucht, daß das Buch in Italien verfaßt sei (בארי, Friedm. 135[b], sei Bari). Friedmann freilich meint, R. Acha sei von PR abhängig und die Zahlenangabe 777 sei eine Glosse; schon der Redaktor von LevR habe unser Buch benutzt; ja sogar in GenR fänden sich Sätze, für welche die Grundlage in PR enthalten sei. Weiter ist Friedmann der Ansicht, daß nicht die ganze PR von Einer Hand sei, sondern die Kapp. 21—24, 26—28 und 34—37 von drei anderen Verfassern herrühren, und zwar seien die letztgenannten 4 Kapp. die ältesten im ganzen Buche. Der gedruckte Text ist durch Lücken und Glossen vielfach entstellt. || Drucke, zuerst ohne Ort und Jahr (Prag, um 1656, 4°), Sklow 1806, Breslau 1831 (mit Kommentar von Seeb Wolf), Lemberg 1853; M. Friedmann, Pesikta Rabbati . . . kritisch bearbeitet, commentirt, Wien 1880 (26 S. und 205 Bl.). Leider hat Fr. keine Handschriften zu Rate gezogen, obgleich wenigstens Kodex Parma, de Rossi 1240 (von de R. selbst irrig für Leqach Tob des Tobia ben Elieser gehalten, s. seinen Katalog III, 117 ff.), gewiß leicht zugänglich gewesen wäre.

g) Neue Pesiqtha, פסיקתא חדתא, ist ein kürzerer Midrasch für die Festtage, den Ad. Jellinek in Bet ha-Midrasch VI, 36—70, veröffentlicht hat. Quellen: GenR, Pirqe R. Elieser, Buch Jezira u. s. w.

VIII. Andre exegetische Midrasche (nach der Reihenfolge des alttest. Kanons).

a) Leqach Tob. Mit Unrecht ist der Name Pesiqtha oder פסיקתא זוטרתא (z. B. bei Asarja de' Rossi) dem Midrasch des R. Tobia ben Elieser beigelegt worden. Der Verfasser selbst, der nicht aus Mainz stammte, überhaupt kein Deutscher, sondern aus קסטוריאה in Bulgarien war (s. Buber, Einl. S. 18. 20. 21), hatte sein Buch לקח טוב genannt nach Pr 4, 2 und in Anspielung auf seinen Namen טוביה. Nach den in den Handschriften erhaltenen Daten zu urteilen, ist es wahrscheinlich im Jahre 1097 geschrieben, in den Jahren 1107 und 1108 vom Autor selbst mit Zusätzen und Verbesserungen neu ediert (das. S. 23—26). Leqach Tob erstreckt sich über den Pt und die Megilloth, „halb Kommentar, halb Haggada, großenteils aus älteren Werken". Zunz, GV 293—295, Catal. Bodl. 7304. || Drucke: פסיקתא רבתא זו זוטרתא, Venedig 1546 (Le, Nu, Dt), danach mit dem richtigen Titel מדרש לקח טוב und einem eignen Kommentar von A. M. Padua באורא, Wilna 1880. Den Midrasch zu Gen, Ex hat erst S. Buber ediert: Lekach tob (Pesikta sutarta), ein agadischer Commentar zum ersten und zweiten Buche Mosis von Rabbi Tobia ben Elieser, Wilna 1880.

b) Sechel Tob. S. Buber, מדרש שכל טוב Midrasch Sechel Tob zum ersten und zweiten Buch Mose von Rabbi Menachem ben Salomo verfaßt i. J. 1139 (nach 2 Handschriften der Bodlejana) herausgegeben . . ., commentiert und mit einer ausführl. Einleitung, Berl. 1901 (LX, 336 und 344 S.). Der Verf. benutzt den Jelamdenu, nicht den M. Thanchuma Buber's.

i. Ztschr. f. hebr. Bibliogr. 1901, S. 98. Sein Werk, das kaum ein Midrasch zu nennen ist, wird hier nur, damit es nicht vergessen zu sein scheine, erwähnt.

c) Bereschith Rabba major. Mose ha-Darschan aus Narbonne, 1. Hälfte des 11. Jahrh., oft von Raschi und von dessen Enkel Jakob Tham angeführt, verfaßte Kommentare zu biblischen Büchern (יסוד) und kompilierte Midraschim: nach Raymundus Martin den M. Bereschith Rabba major, nach Epstein auch den M. Thadsche תדשא. Ueber letzteren M. vgl. noch Zunz, GV 280. Die Glaubwürdigkeit der Citate des Raymundus im Pugio fidei ist mehrfach bestritten worden, zuletzt namentlich von S. M. Schiller-Szinessy im Journal of Philology XVI (1887), 131–152. Für die Glaubwürdigkeit sind eingetreten: Zunz, GV 287—293; Jellinek, Bet ha-Midrasch VI, S. XIV—XVI; E. B. Pusey in der Einleitung zu The fiftythird chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters. Bd II, Oxford 1877; Ad. Neubauer, The book of Tobit, Oxford 1878, S. VII—IX. XX—XXIV, und in The Academy 1887, Sept. 17 und 24; A. Epstein in: Mag. f. die Wiss. des Judth. 1888, 65—99 (wo auch Genaueres über die von Zunz 288[d] erwähnte Handschrift der jüd. Gemeinde in Prag) und: Moses had-Darschan aus Narbonne, Fragmente seiner litterarischen Erzeugnisse nach Druckwerken und mehreren Handschriften mit Einleitung und Anmerkk., Wien 1891 (52 S.).

d) Midrasch Samuel מדרש שמואל oder אגדת ש', haggadische Deutungen zu Versen der Bücher Sam, durchweg aus älteren Schriften gesammelt, namentlich aus dem paläst. Thalmud, GenR, LeR, doch auch QohR u. a. In Palästina gesammelt, daher werden von Amoräern nur palästinische genannt. Handschrift: Parma, de Rossi 563. Drucke: Konstantinopel 1517, Stettin 1860, S. Buber, Midrasch Samuel.. kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer Einleitung, Krakau 1893 (142 S., s. MGWJ 1895, 331—336. 368—370). Vgl. noch Zunz, GV 269. 270; W. Bacher, Réj. XXVI (1893), 304—309 (Bacher hält diesen M. für älter als den zu den Psalmen).

e) Midrasch Jona, poetische Ausmalung der Geschichte Jonas, hat namentlich aus den Pirqe R. Eliezer viel entlehnt, s. Zunz, GV 270. 271. Drucke: Prag 1595 und Altona (ohne Jahr, um 1770), beidemal hinter der Reise des R. Pethachja; in Bet ha-Midrasch I; drei Recensionen in der Sammlung von Ch. M. Horowitz).

f) Midrasch zu den Psalmen, מדרש תהלים oder, nach den Anfangsworten מ' שוחר טוב, besteht, wie schon Zunz, GV 266–268, richtig gesehen hat, aus zwei ganz verschiedenen Teilen; der erste umfaßt die Pss 1–118 (nur diese in der Editio princeps) und vielleicht ein Stück von Ps 119 (vgl. den Jalqut). Er ist nicht das einheitliche Werk Eines Redaktors; die Handschriften bieten recht verschiedene Recensionen dar. Von den alten haggadischen Sammlungen über die Psalmen (vgl. schon pal. Thalmud Kil'aim 32[b] Zeile 19) werden Reste noch vorhanden gewesen sein, als spätere Haggadisten Midraschim zu biblischen Büchern in größerer Zahl herstellten. „Man sammelte aus den verschiedensten Quellen, trug Homilien, Auslegungen über einzelne Psalmverse, die überall zerstreut sich vorfanden, nach der Reihenfolge der Psalmen zusammen, und die Sammlungen wurden im Laufe der Zeit ergänzt und erweitert, bis allmählich ein ganzer Midrasch entstanden war, bei dem man nach dem Befund der Handschriften von einer endgiltigen Redaktion kaum sprechen kann" (Theodor). Daher läßt eine bestimmte Abfassungszeit wie für viele andere Midraschim, so auch für den zu den Psalmen sich nicht wohl angeben. Zunz wies ganz allgemein auf die letzten Jahrhunderte der geonäischen Epoche. Als das Heimatsland wird man mit S. Buber Palästina betrachten dürfen; Zunz dachte an Süditalien, wogegen Bubers Ausgabe zu Ps 9, 8 zu vergleichen ist. — Der die Pss 119 ff. umfassende zweite Teil, zuerst allein in Saloniki 1515 gedruckt, findet sich in keiner Handschrift und ist großenteils (Pss 122. 124–130. 132–137) wörtlich aus dem Jalqut entlehnt. Gedruckt ist der Midrasch zu den Pss mehrmals zusammen mit den Midraschen zu Sam u. Spr., so Venedig 1546, Prag 1613, Amsterdam 1730; allein als מדרש שוחר טוב Lemberg 1851, Warschau 1873; S. Buber, Midrasch Tehillim [nach Kod. Parma, de Rossi 1332, mit Vergleichung noch 7 andrer Handschriften].. kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer ausführlichen Einleitung, Wilna 1891 (128 u. 542 S.). Vgl. noch Catal. Bodl. 3788–3792; Jellinek, Bet ha-Midrasch V, Einleit. XXIX–XXXII u. hebr. Text S. 70—86.

g) Midrasch zum Buche der Sprüche, מדרש משלי, zuerst von R. Chanan'el (um 960) angeführt. Der babylonische Thalmud (nicht der palästinische) ist benutzt; daraus folgt aber noch nicht die von Buber behauptete Abfassung in Babylonien. Drucke: Konstantinopel (um 1512–17), ס' מדרש משלי רבתי Stettin 1861; S. Buber, Midrasch Mischlé (nach Kodex Paris 152).. kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer ausführl. Einleitung, Wilna 1893 (112 S.).

Die Midraschim zu den fünf Megilloth (HL, Ruth, Prd., Klagl., Est) citiert man meist nach den Versen, zu welchen die anzuführende Bemerkung gehört, zu-

weilen (wie meist die „Rabboth" zum Pt) nach den Blattzahlen älterer Ausgaben. (M. Threni s. oben S. 790).

h) Midrasch zum Hohenliede, שיר השירים רבה, nach dem gleich am Anfange angeführten Verse Spr. 22, 29 חזית איש מהיר auch Aggadath Chazitha genannt. Besonders benutzt sind pal. Thalmud, GenR, Pesiqtha, LevR, außerdem auch uns nicht mehr erhaltene Midrasche, s. Theodor in MGWJ 1879, 337–344. 408–415. 455–462 u. 1880, 19–23, vgl. auch denselben MGWJ 1879, 271–275. Vgl. noch Zunz, GV 263. 264 u. S. Salfeld, MagWJ 1878, 120–125.

i) Midrasch Ruth, in 8 Abschnitten. Hauptquellen: pal. Thalmud, GenR, LevR, M. Ekhah; wird von Raschi zu Dan 8, 15 und in den Thosaphoth zu Jebamoth 82ᵃ citiert. Vgl. Zunz, GV 265; P. D. Hartmann, Das Buch Ruth in der Midrasch-Litteratur, Frankfurt a. M. 1901 (100 S.).

k) Midrasch Qoheleth, in 3 Ordnungen סדרים (Anfänge 1, 1; 7, 1; 9, 7). Zunz, GV 265. 266; L. Grünhut, Kritische Untersuchung des Midrasch Kohelet Rabba. I: Quellen und Redactionszeit, Frankfurt a. M. 1892 (57 S.).

l) Midrasch Esther, auch Haggadath Megilla in 6 Abschnitten, die 1, 1. 4. 9. 13; 2, 1. 5 beginnen und als vom Verfasser gewollt durch Proömien gekennzeichnet sind (4 dieser Absätze stimmen mit den geschlossenen Absätzen פרשיות des überlieferten Bibeltextes überein). Daß auch 3, 1 ein Abschnitt beginnen sollte, ist aus den vorangestellten Proömien zu schließen. Wie die Einteilung macht auch die Auslegung den Eindruck des Unvollendeten; letztere wird zu Kap. 7 spärlich und hört am Ende des Kap. 8 auf. Das aufgenommene Material ist großenteils sehr alt (das Buch Esther wurde ja schon früh in den Lehrhäusern ausgelegt, s. bab. Megilla 10ᵇ ff.); benutzte Quellen: paläst. Thalmud, GenR, LevR, Pirqe de R. Elieser. In Abschnitt 6 findet sich eine lange Entlehnung aus Josippon (Traum und Gebet Mordekhais, Gebet Esthers und ihr Erscheinen vor dem Könige). Doch hat man weder daraus noch aus dem Nichtcitiertwerden des M. Esther bei Raschi, im ʿArukh und im Jalqut ein Recht auf späte Abfassung dieses Midrasch zu schließen. Er ist palästinischen Ursprungs. — Vgl. Zunz, GV 264 f.

m) Andere Midraschim zu den Megilloth. S. Buber מדרש זוטא Midrasch suta. Hagadische Abhandlungen über Schir ha-Schirim, Ruth, Echah und Koheleth nebst Jalkut zum Buche Echah . . nach Handschriften herausgegeben, kritisch bearbeitet und mit einer Einleitung, Berlin 1894 (172 S.).

Denselben Midrasch zum Hohenliede hat S. Schechter ediert: אגדת שיר השירים, Agadath Shir Hashirim edited from a Parma manuscript, Cambridge 1896 (112 S.; vorher in JQR V. VI).

Ein dritter Midrasch ist der von L. Grünhut herausgegebene: Midrasch Schir ha-Schirim . . nach einer Handschrift v. J. 1147 ediert, kritisch untersucht, mit . . Einleitung, Jerusalem 1897 (38 u. 104 S.); vgl. W. Bacher in Rév. XXXV (1897), 230–239. Dieser Midrasch ist von Autoren des 11. bis Anfang 14. Jahrh. benutzt.

S. Buber [illegible], Sammlung agadischer Commentare zum Buche Esther, enthält: Midrasch Abba Gorion; Midrasch Ponim Acherim; Midrasch Lekach Tob. Nach Handschriften . . mit Erklärungen und einer Einleitung, Wilna 1886 (14 u. 112 S.). Vgl. N. Brüll in: Jahrbücher für Jüd. Gesch. u. Litt. VIII (1887), 148–154.

Der schon von Raschi citierte M. Abba Gorion zum Buche Esther ist auch in Bet ha-Midrasch I gedruckt. Vgl. noch Zunz 279.

S. Buber, אגדת אסתר, Agadische Abhandlungen zum Buche Esther (nach 2 Handschriften aus Jemen) herausgegeben und mit Anmerkungen, Krakau 1897. Der Sammler benutzte Alfasi und Maimonides, schrieb wohl nicht früher als im 14. Jahrh.

n) Leqach Tob (vgl. oben VIIIa) des Tobia ben Elieser. Der Midrasch zu den Megilloth ist handschriftlich z. B. in Parma Cod. de Rossi 261, in der Bodlejana (Katal. Neubauer) Nr. 240 und zu Qoheleth Nr. 163. Einige Auszüge veröffentlichte Ad. Jellinek in: Commentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern von R. Menachem ben Chelbo, R. Tobia ben Elieser . . , Leipzig 1855; J. Nacht, Tobia ben Elieser's Commentar zu Threni (Lekach Tob) [Nach Ms. München] mit einer Einleitung u. Anmerkk., Berlin 1895 (67).

IX. Sammelwerke. a) Jalqut Schimʿoni ילקוט שמעוני, gewöhnlich schlechtweg Jalqut genannt, eine aus mehr als 50 zum Teil jetzt verlorenen Schriften schöpfende Kompilation, die dem Inhalt der gesamten hebr. Bibel folgt; ist in Paragraphen eingeteilt, eine neue Zählung beginnt bei Josua (vgl. MGWJ 1895, 481 Anm. 5). Die Zeit der Abfassung hat man in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts zu setzen. Der Verfasser hieß שמעון; der Ehrentitel Darschan ist ihm wohl erst nach seinem Tode beigelegt worden; nach den Titelblättern der Ausgaben wäre er aus Frankfurt (a. M.) gewesen. Rapoport (Kerem Chemed VII, 4 ff.), A. Levy, Die Exegese bei den franz. [illegible]

liten, Leipzig 1873, S. XXII), D. Cassel, Lehrbuch der jüd. Gesch. u. Lit., Leipz. 1879, S. 357, u. andere lassen diesen Simeon Darschan einen Bruder des Menachem ben Chelbo sein, also den Vater des Joseph Qara; dann müßte er schon in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. gelebt haben. Mit Recht ist diese Identifizierung bestritten von Abr. Geiger, נטעי נעמנים, Breslau 1847, S. 10, u. Jüd. Ztschr. XI, 115; R. Kirchheim, Litbl. des Orients V, 253, u. bes. von A. Epstein, ר' שמעון קרא והילקוט שמעוני, Krakau 1891. Der Wert des J. liegt nicht nur darin, daß er ein bequemes Nachschlagebuch ist, sondern auch und vornehmlich darin, daß er viele Stücke verlorener Midraschim erhalten hat und die Textkritik noch vorhandener Werke durch gute Lesarten fördert. Dieser J. ist wenigstens ein Jahrhundert älter als der gleich zu nennende J. ha-Makhiri: er kennt den Midr. NuR noch nicht, der von Makhir schon stark benutzt wird; s. A. Epstein, Réj. XXVI (1893), 75–82, gegen M. Gaster, welcher das. XXV, 44 ff. das höhere Alter Makhirs behauptet hatte. Vgl. noch Zunz, GV 295–305. || Ausgaben: Saloniki 1526/27 (Teil I) u. 1521 (Teil II), Venedig 1566 (mit vielen Aenderungen; vgl. MGWJ 1895, 484 Anm.), Krakau 1595/96, Frankf. a. M. 1687, Warschau 1876.

b) Jalqut ha-Makhiri. Makhir ben Abba Mari hat wahrscheinlich in Südfrankreich gelebt; sicher vor dem Ende des 14. Jahrh., denn eine der vorhandenen Handschriften (in Leiden) gehört dem Anfange des 15. Jahrh. an. Sein aus älteren Schriften zusammengestelltes Werk umfaßte die eigentlich prophetischen Schriften und die drei ersten Hagiographen. Der Wert dieses Midrasch liegt wesentlich in den Excerpten aus Jelamdenu (Thanchuma) und den Varianten, die er zu dem anderweit bekannten Texte seiner Quellen bietet.

Veröffentlicht sind folgende Stücke: J. Spira, ילקוט המכירי, The Yalkut on Isaiah of Machir ben Abba Mari [nach Cod. Leiden, in dem 20, 4–40, 20 und 63, 2 bis Ende fehlen], Berlin 1894 (30 u. 278 S.); S. Buber, ילקוט המכירי, Sammlung halachischer und haggadischer Stellen aus Talmud und Midraschim zu den 150 Psalmen von R. Machir ben Abba Mari, Berdyczew 1899 (354 u. 294 S.); L. Grünhut, ס' ילקוט המכירי על משלי, Sammlung midraschischer Auslegungen der Sprüche Salomos .. mit Anmerkungen, Quellennachweis und Einleitung, Frankfurt a. M. 1902 (20 S. u. 104 Bl.), vgl. die Besprechung von W. Bacher in GgA 1902, Nr. 10. Der am Anfang und Ende unvollständige Kodex Harley 5704 enthält den Midrasch zu den kleinen Propheten; M. Gaster will ihn herausgeben; M. zu Obadja s. Réj. XXV, S. 63 f.

c) Midrasch ha-gadol, zum Pt, in Jemen zusammengestellt, und zwar nach Maimonides, dessen Jad ha-chazaqah sehr oft citiert wird; wertvoll besonders wegen der Excerpte aus verloren gegangenen thannaïtischen Midraschim, vgl. oben V. Handschriften in Berlin (Ms. Or. fol. 1204–1208), Oxford (Bodl. 2338), Cambridge (3401–3407), St. Francisco.

S. Schechter, Midrash ha-gadol forming a collection of ancient Rabbinic homilies to the Pentateuch . . Genesis, Cambridge 1902 (825 S.).

Nur ihres Titels wegen seien hier erwähnt: d) Jalqut Rubeni ילקוט ראובני על התורה (auch J. Rubeni gadol genannt, zum Unterschiede von dem in Prag 1660 u. f. gedruckten J. Rub. desselben Verfassers, einem Index zu kabbalistischen Büchern), von Ruben ben Höschke (Hoschke, הושקא) Kohen aus Prag, gest. 1673. Dieser J., gedruckt in Wilmersdorf 1681, besser in Amsterdam, eine Sammlung kabbalistischer Auslegungen zum Pt, ist für die Wissenschaft wertlos. || Cat. Bodl. 6824. – || e) Der neue Jalqut, ילקוט חדש, gleichfalls kabbalistisch, anonym erschienen (ist von R. Israel), zuerst Lublin 1648. || Cat. Bodl. 3554–3557.

X. Erzählungshaggada. Hinsichtlich der in Betracht gezogenen Zeit sind als umfassende zu bezeichnen:

a) Seder ʿOlam Rabba, dem Jose ben Chalaphtha (um 160 n. Chr.) zugeschrieben, sehr alt, doch einige spätere Einschaltungen. Zunz, GV 85. B. Ratner, מבוא להסדר עולם רבה, Wilna 1894 (162 S.); Seder Olam Rabba. Die große Weltchronik. Nach Handschriften und Druckwerken mit kritischen Noten und Erklärungen, Wilna (Frankf. a. M.) 1897 (151 S.). Eine neue kritische Ausgabe bereitet A. Marx vor.

b) Seder ʿOlam Zuta, סדר עולם זוטא. Zunz, GV 135–139. S. Schechter hat den Text in MGWJ 1895, S. 23–28 nach Kod. Parma de Rossi 541 abgedruckt. || Ueber beide Werke vgl. J. Meyer, Chronicon Hebraeorum majus et minus [Text, Uebersetzung, Anmerkk. u. 3 Dissertat.], Amsterdam 1699; Wolf, B. H. I, 492–499; IV, 1029 f.; Cat. Bodl. 5873.

c) Megillath Thaʿanith מגלת תענית zählt die Tage des jüdischen Jahres auf, an denen wegen eines freudigen Ereignisses nicht gefastet werden darf; zum Teil aus dem 2. Jahrh. n. Chr. herrührend. Oft gedruckt, z. B. Amsterdam 1659, Warschau 1839. || Zunz, GV 127. 128; Cat. Bodl. 3723–3726; G. Dalman, Grammatik des jüdisch-paläst. Aramäisch, Leipzig 1894, S. 7. 8; Jos. Schmilg, Ueber Entstehung und historischen Werth des Sieges-

kalenders Megillath Taanith, Leipzig 1874. Dazu vgl. M. Brann, Entstehung und Werth der Megillat Taanit, in MGWJ 1876, 375—381. 410—418. 445—460.

d) Pirqe R. Elieser, פרקי רבי אליעזר, auch ברייתא דרבי א׳, nach S. Friedmann zwischen 809 und 811 in Palästina verfaßt; beginnt mit dem Lobe des Elieser ben Hyrkanos und behandelt dann den Inhalt des Pt haggadisch, bricht aber bei der Bestrafung Mirjams plötzlich ab, ist also unvollendet geblieben. Drucke: Konstantinopel 1514 u. oft; Guil. Henr. Vorstius, Capitula R. Elieser [Latein. Uebersetzung u. Anmerkk., ohne hebr. Text], Leiden 1644; mit Kommentar von David Luria, Warschau 1852. Fol. || Zunz, GV 271—278; Cat. Bodl. 4008—4018; S. Friedmann, Jüd. Litbl. 1879, S. 30 f. 34 f.

e) Jossippon eine mit vielen Fabeleien durchwirkte Geschichte der Juden vom Falle Babels bis zur Zerstörung des Tempels in Jerusalem; vgl. Vogelstein u. Rieger, Geschichte der Juden in Rom I (Berlin 1896), S. 185—200; in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Italien geschrieben. Oft gedruckt. J. F. Breithaupt, יוסיפון בן גוריון . . sive Josephus Hebraicus . . Latine versus . . atque notis illustratus, Gotha 1707. Zunz, GV 146—154; Cod. Bodl. 6033.

f) Sepher ha-jaschar, von Adam bis auf den Anfang der Richterzeit reichend; vielleicht im 12. Jahrh. verfaßt, Venedig 1625 u. mehrfach. || Zunz 154—156; Cat. Bodl. 3581—3586.

Auf einzelne Zeiten beziehen sich g) Midrasch Wajjisʿu, מדרש ויסעו, Krieg von Jakobs Söhnen gegen die Kanaaniter und Esau. Gedruckt in Bet ha-Midrasch III. Zunz 145.

h) Pesach-Haggada, הגדת פסח. Zunz 126, Cat. Bodl. 2671 ff.

i) Midrasch vom Ableben Aharons, מדרש פטירת אהרן, und k) M. vom Ableben Mosis, מדרש פטירת משה. Zunz 146; Cat. Bodl. 3996—4000; Bet ha-M. I und (andere Recensionen vom Ableben Mosis) VI.

l) Buch des Daniten Eldad, ספר אלדד הדני, Ende des 9. Jahrhunderts, enthält Märchen über die Israeliten jenseits des Flusses Sambation, aber auch Trümmer älterer Sagen. Drei verschiedene Recensionen teilte Jellinek mit in Bet ha-M. II. III. V. Genaueres gab D. H. Müller, Recensionen und Versionen des Eldad Had-Dâni nach den alten Drucken von Konstantinopel, Mantua und Venedig und den Handschriften von London, Oxford, Parma, Rom, St. Petersburg und Wien veröffentlicht und kritisch untersucht, Wien 1892 (Denkschriften der Akad. der Wiss. in Wien, Bd 41; 80 S. Fol. Vgl. ferner: A. Epstein, Eldad ha-Dani, seine Berichte über die 10 Stämme und deren Ritus, mit Einleitung und Anmerkungen, Preßburg (Wien) 1891 (LI, 192 S.). Zunz, GV 139; Cat. Bodl. 4934.

m) Serubbabel-Buch. Zunz 140; Cat. Bodl. 1400. 1401.

n) Megillath Antiochus oder das Hasmonäerbuch, wohl im 8. oder 9. Jahrhundert geschrieben in einer dem biblischen Aramäisch nachgebildeten Sprache. Den aramäischen Text veröffentlichte zuerst H. Filipowski am Ende von הא לך ספר מבחר הפנינים (auch unter dem Titel: The choice of pearls [des Ibn Gebirol] . . To which is added the book of Antiochus . . in Aramaic, Hebrew, and English, London 1851; später A. Jellinek in Bet ha-Midrasch VI (1877) und M. Gaster in: Transactions of the Oriental Congress London 1891, vol. II (vgl. Ad. Neubauer in JQR 1894, 570—576). Oft in hebr. Uebersetzung gedruckt, s. Cat. Bodl. 1382—1388. || Zunz, GV 134; Dalman, Gramm. des jüd.-paläst. Aramäisch, S. 6. 7.

o) Midrasch אלה אזכרה beschreibt die Hinrichtung von 10 berühmten Mischnalehrern. Zunz 142a; Cat. Bodl. 3730—3732. || Bet ha-Midrasch II und (zwei andere Recensionen) VI; P. Möbius, Midrasch der zehn Märtyrer übersetzt Leipzig 1854 (32 S.).

Rein legendarisch sind: p) Midrasch Wajjoschaʿ, מדרש ויושע, Sage von Armilus. Zunz 282; Cat. Bodl. 3734—3739; Bet ha-M. I.

q) מדרש עשרת הדברות Midrasch der Zehn Gebote. Zunz 142d; Cat. Bodl. 3751. 4986, 3; Bet ha-M. I.

r) חבורה מעשיות. Zunz 130b; Cat. Bodl. 3869 ff. — Ueber die zahlreichen hebräischen und jüdisch-deutschen מעשה-Bücher s. Cat. Bodl. 3869—3942.

XI. Ethische Midraschim. a) דרך ארץ, דרך ארץ זוטא und פרק השלום, vom Lebenswandel. Zunz 110 f.; Cat. Bodl. 1636; J. Harburger, מסכת דרך ארץ זוטא. Eine Sammlung der reinsten und fernhaftesten Sitten und Anstandslehren der ältesten Rabbinen . . mit Uebersetzung und Anmerkungen, Bayreuth 1839 (56 S.). M. Goldberg, Der talmudische Traktat Derech Erez Rabba, neu ediert, mit Anmerkungen, 1. Heft, Breslau 1888. Abr. Tawrogi, Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta nach Handschriften und seltenen Ausgaben . . bearbeitet, übersetzt und erläutert, Königsberg i. Pr. 1885 (52 S.). D. Kreuz, Le traité talmudique „Déréch Eréç" in REJ XXXVI (1898), S. 27—46. 205—231; XXXVII, S. 45—64.

b) Thanna de-bê Elijahu תנא דבי אליהו. Der Zweck des Buches ist: den richtigen Lebenswandel (דרך ארץ) und das Gesetzesstudium zu verherrlichen. Als Redender tritt

der Prophet Elia auf. Zunz, GV 112—117; Cat. Bodl. 4111. 4112. M. Friedmann, Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta (Tanna d'be Eliahu) [nach Cod. Vatic. v. J. 1073] ediert, kritisch bearbeitet und commentiert, Wien (Warschau) 1902. 1900 (10 u. 150 S. Einleitung; X u. 200 S. Text). Dazu vgl. die Besprechungen durch J. Theodor in MGWJ 1900, S. 380—384. 550—561 (Text) u. 1903, S. 70—79 (Einleitung).

c) Alphabet des Ben Sira. Zunz 105; Cat. Bodl. 1363 ff.

d) Midrasch Themura מדרש תמורה. Dies ethisch-haggadische Schriftchen will „darthun, daß Abwechselungen und Kontraste in der Welt nötig seien". In Kap. 2 treten R. Ismael und R. Akiba lehrend auf; das letzte (dritte) Kap. legt den 136. Psalm mit Beziehung auf Pred 3, 1—8 aus. Zunz 118; Cat. Bodl. 3793; Bet ha-Midrasch I.

XII. Geheimlehre. a) Das Buch Jezira ספר יצירה, aus der geonäischen Zeit, schon im 10. Jahrh. von Sa'adja Gaon, Schabbathai Donnolo und Jakob ben Nissim kommentiert. Von Ausgaben seien erwähnt: J. S. Rittangel, Amsterdam 1642, mit latein. Uebersetzung; J. F. v. Meyer, Leipzig 1830 mit deutscher Uebersetzung; Isidor Kalisch, New York 1877 mit engl. Uebersetzung; Warschau 1884 mit vielen Kommentaren; Laz. Goldschmidt, Das Buch der Schöpfung, Text nebst Uebersetzung . . Erklärungen und einer ausführl. Einleitung, Frankfurt a. M. 1894, vgl. Réj. XXIX (1894), S. 310—316. || Zunz, GV 165. 166; Cat. Bodl. 3562—3574. David Castelli, ספר חכמוני לרב שבתי דונולו, Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione . . testo ebraico con note critiche e introduzione, Florenz 1880. A. Epstein, Recherches sur le Sefer Yeçira, in: Réj. XXVIII (1894), S. 95—108; XXIX, 61—78.

b) Alphabet (oder Othijjoth אותיות) des R. Akiba. Zunz 168; Cat. Bodl. 3395—3401; Bet ha-Midrasch III, vgl. auch Band V.

c) Die großen und die kleinen Hekhaloth, היכלות רבתי והיכלות זוטרתי, zuerst von Hai Gaon citiert. Zunz 166. 167; Cat. Bodl. 3457—3459.

d) Midrasch Konen מ׳ כונן. „Schilderungen von Himmel und Erde, Hölle und Paradies". Zunz 169; Cat. Bodl. 3743—3745; Bet ha-M. II.

e) Buch Rasiel, ספר רזיאל, Zunz 167; Cat. Bodl. 4042.

XIII. Midraschsammlungen. Ad. Jellinek, בית המדרש, auch mit deutschem Titel: Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur. Nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst [deutschen] Einleitungen herausgegeben. 8°, Bd 1—4, Leipzig 1853—1857; Bd 5, 6 Wien 1873. 1877. || Chajjim M. Horowitz, אגדת אגדות קיבוץ מדרשים קטנים, Sammlung kleiner Midraschim. Der allein erschienene erste Teil (Berlin, auch Frankfurt a. M. 1881) enthält: Pereq Rabbi Elieser ben Hyrkanos, drei Recensionen des Midrasch Jona, Agadath Qarne Remim, Erzählung von Abraham, Abhandlung von zehn Königen, Midrasch Megillath Esther, Agada aus dem Buche ha-ma'asim. | Derselbe, בית עקד האגדות, Bibliotheca haggadica, 2 Hefte, Frankfurt a. M. 1881. | Derselbe, Uralte Toseftas, I (Mainz 1889). IV u. V (Frankf. a. M. 1890). || S. A. Wertheimer, בתי מדרשות, Kleinere Midraschim, Jerusalem, 4 Hefte (bis 1897). || L. Grünhut, ספר הלקוטים, Sefer ha-Likkutim. Sammlung älterer Midraschim und wissenschaftlicher Abhandlungen, Jerusalem 1898—1901, 5 Hefte (Heft 4. 5 s. oben VI d, S. 791).

XIV. Uebersetzungen. a) Blasius Ugolinus hat in seinem Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig, Fol.) folgende Midrasche im Grundtext mit eigener gegenüberstehender latein. Übersetzung abgedruckt: Mekhiltha und Siphra Bd XIV (1752); Siphre Bd XV (1753), Spalte 1—996; Leqach Tob zu Le, Nu, Dt als Pesictha Bd XV, Sp. 997—1226, und XVI (1754). — || b) Aug. Wünsche veröffentlichte unter dem Gesamttitel „Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male ins Deutsche übertragen" mit Einleitungen und kurzen Anmerkungen, Leipzig: GenR 1881; ExR 1882, LvR 1884, NuR 1885, DtR 1882, HL 1880, Ruth 1883, Klagl. 1881, Koh 1880, Esth 1881, Midrasch Mischle 1885, Pesiqtha de Rab Kahana 1885. Ferner übersetzte A. Wünsche: Midrasch Tehillim, Trier 1892. 1893.

XV. Über die Hilfsmittel zum Verständnis der Sprache, die Hermeneutik des Midrasch, die Verwendung dieses Litteraturgebiets für die Theologie u. s. w. vgl. meine „Einleitung in den Thalmud", 3. Aufl., Leipzig 1900. — Außerdem weise ich mit besonderer Empfehlung auf die große Arbeit von W. Bacher: Die Agada der Tannaiten, 2 Bde, Straßburg i. E. 1884. 1890, Die Agada der babylonischen Amoräer 1878, Die Agada der palästinensischen Amoräer 1892. 1896. 1899, Bibelstellenregister 1902.

H. L. Strack.

Verzeichnis

der im Dreizehnten Bande enthaltenen Artikel.

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Methodismus in Amerika	J. L. Nuelsen . .	1
Methodius	Bonwetsch . . .	25
Methodius, Erzbischof von Sirmium s. Bd IV S. 384, 16		
Methusala, s. d. A. Seth u. d. Sethiten.		
Metrophanes Kritopulos	(Gaß †) Ph. Meyer	30
Metropolit s. d. A. Erzbischof Bd V S. 488.		
Mette	Drews	33
Metz, Bistum	Hauck	35
Meuniter, s. d. A. Maon Bd XII S. 243.		
Meurer	Th. Ficker . . .	36
Mexiko	Wilh. Götz . . .	38
Meyer, H. A. W.	D. Fr. Düsterdieck	39
Meyer, J. Fr. v.	Senior Dr. Steitz †	42
Meyfart	Henke †	44
Micha	Volck	47
Michael Cärularius s. d. A. Cärularius Bd III S. 620.		
Michael von Cesena s. d. A. Franz von Assisi, Bd IV S. 212, 27 ff.		
Michael, Engel s. d. A. Bd V S. 366, 30 ff.		
Michael Scotus	Carl Mirbt . .	52
Michaelis	R. Kittel . . .	53
Michaelsbruderschaft s. d. A. Bruderschaften Bd III S. 441, 18 ff.		
Michelianer s. d. A. Hahn, Mich. Bd VII S. 343, 50.		
Micronius	S. D. van Veen .	56
Midian	Guthe	57
Midrasch s. am Schluß des Bandes.		
Mieczyslaw	D. Dr. Erdmann .	60
Migetius	(Möller †) Hauck .	67
Militärseelsorge s. Seelsorge.		
Militsch von Kremsier	J. Loserth . . .	68
Mill	Caspar René Gregory	73
Millennium s. d. A. Chiliasmus Bd III S. 805.		
Milner	C. Schoell † . .	73
Miltiades	Adolf Harnack . .	77
Miltiades Papst s. d. A. Melchiades Bd XII S. 548.		
Milton	R. Eibach . . .	78
Minäer s. d. A. Arabien Bd I S. 766, 34 ff.		
Minden	Hauck	81
Minimen s. d. A. Franz von Paula Bd VI S. 223.		
Minoriten s. d. A. Franz von Assisi Bd VI S. 197.		
Minucius Felix	H. Boenig . . .	82
Miramionen s. d. A. Genovefanerinnen Bd VI S. 517, 22.		
Miserere	H. A. Köstlin . .	87
Missale s. d. A. Messe Bd XII S. 723, 22.		
Mißheirat	(Wasserschleben †) Sehling	89
Mission, innere	Kahlenbeck . . .	90
Mission, katholische	Steitz †	100
Mission unter den Heiden, katholische	R. Grundemann .	103
Mission unter den Heiden, protestantische	Warneck	125
Mission unter den Juden	Heman	171
Missionspriester s. d. A. Vincentius de Paulo.		
Mitra s. d. A. Kleider und Insignien Bd X S. 531, 26.		
Mittagsland s. d. A. Negeb.		
Mittler s. d. A. Versöhnung.		
Moab	Fr. Buhl . . .	192
Modalisten s. d. A. Monarchianismus.		
Modestus	G. Krüger . . .	203
Möhler	(Wagenmann †) Hauck	203
Möller, Joh. Friedr.	W. Möller † . .	208
Möller, Wilhelm	G. Kawerau . .	212
Mönchtum	Grützmacher . .	214
Mörikofer	Meyer von Knonau	236
Mörlin	(Wagenmann †) Lezius	237
Mörlin	K. Färber (Lezius)	247
Mogilas	(Gaß †) Ph. Meyer	249
Molanus	(Henke †) Hauck .	[illegible]
Molina und der Molinismus	(Pelt †) Zöckler .	[illegible]
Molinos	[illegible] Zöckler	[illegible]
Moll	[illegible]	[illegible]
Moller	Carl Bert[illegible]	[illegible]
Moloch	Wolf Baudissin .	[illegible]
Molther	G. Bossert . . .	[illegible]
Monarchianismus	Adolf Harnack . .	[illegible]
Monate bei den Hebräern s. [illegible] bei den Hebr. Bd VIII [illegible] und Mond unten.		

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Monate, päpstl. s. d. A. Menses papales Bd XII S. 629.		
Mond bei den Hebräern	Wolf Baudissin	337
Mongolen	W. Heyd	349
Monheim	Ed. Simons	355
Monod, Adolphe	(Bonnet †) Pfender	358
Monod, Friedrich	Eugen Lachenmann	362
Monogamie s. d. A. Ehe Bd V S. 182.		
Monogramm Christi	(J. Piper †) Hauck	367
Monoïmos	R. Liechtenhan	372
Monophysiten	G. Krüger	372
Monotheismus s. Theismus.		
Monotheleten	(W. Möller †) G. Krüger	401
Monstranz	Victor Schultze	414
Montalembert	C. Pfender	415
Montanismus	Bonwetsch	417
Monte Cassino	Zöckler	426
Montenegro	W. Götz	430
Montes pietatis	(Neudecker †) Hauck	431
Montfaucon	G. Laubmann	431
Moody	L. Brendel	434
Moralisten, englische	E. Tröltsch	436
Moralitäten s. Spiele, geistliche.		
Morata	Benrath	461
Mord bei den Hebräern s. d. A. Gericht und Recht Bd VI S. 579 f.		
Morgan, Thomas, gest. 1743 s. d. A. Deismus Bd IV S. 544, 43 ff.		
Morganatische Ehe s. d. A. Mißheirat, oben S. 89, 50.		
Moria s. d. A. Jerusalem Bd VIII S. 677, 30.		
Moritz von Hessen s. d. A. Verbesserungspunkte.		
Moritz von Sachsen s. d. A. Interim Bd IX S. 210.		
Mormonismus	J. K. v. Pelt	465
Morone	Benrath	478
Mortuarium s. d. A. Abgaben Bd I S. 95, 7 ff.		
Morus	(Mangoldt †) Georg Müller	481
Morus, Thomas s. am Ende des Werkes.		
Moschus	Erwin Preuschen	483
Mose	v. Orelli	486
Moses Choronensis s. d. A. Armenien Bd II S. 71, 6 ff.		
Mosheim	Bonwetsch	502
Mozarabische Liturgie s. d. A. Messe Bd XII S. 711, 5.		
Mozarabische Perikopen s. d. A. Perikopen.		
Mühlen bei den Hebräern s. d. A. Brot Bd III S. 420, 22 ff.		
Mühlenberg	Adolph Späth	506
Mühlhäußer	Ney	511
Müllensiefen	Georg Rietschel	514
Müller, Georg	Kolfhaus	515
Müller, Heinrich	Hermann Beck	521
Müller, J. G.	(J. Kirchhofer †) G. Kirchhofer	523
Müller, J. Gg.	Jakob Kündig	526
Müller, Julius	David Hupfeld	529
Mümpelgarter Kolloquium	Alex. Schweitzer †	534
Münchmeyer	Ulhorn †	536
Münscher	Hauck	537
Münster, Bistum	Hauck	538
Münster, Wiedertäufer	W. Köhler	539
Münter	Fr. Nielsen	553
Münzer	Theodor Kolde	556
Mulberg	Hermann Haupt	566
Munoz, Ägid. s. Clemens VIII. Bd IV S. 146, 55.		
Muratori	G. Laubmann	567
Muratorisches Fragmemt s. Kanon Muratori Bd IX S. 796.		
Murner	List	569
Musäus, Johann	(Henke †) Johannes Kunze	572
Musäus, Peter	(Henke †) Johannes Kunze	576
Musaph s. d. A. Gottesdienst, synagog. Bd VII S. 11, 31 ff.		
Musculus, Andreas	G. Kawerau	577
Musculus, Wolfg.	Hadorn	581
Musik	Benzinger	585
Myconius, Friedrich	(Oswald Schmidt †) G. Kawerau	603
Mykonius, Oswald	(Bernh. Riggenbach †) Egli	607
Mynster	Fr. Nielsen	608
Myrrhe	(Rüetschi †) Kittel	611
Myrte	(Rüetschi †) Kittel	612
Mystagogische Theologie	F. Kattenbusch	612
Mysterien s. die Artikel Sakramente und Spiele, geistl.		
Mystik s. Theologie, mystische.		

N.

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Naassener s. Ophiten.		
Nabatäer s. d. A. Arabien Bd I S. 767, 22 ff.		
Nachtmahlsbulle s. Bulla in coena Domini Bd III S. 535.		
Nachtwache s. Tag bei den Hebräern.		
Nahum	Volck	623
Name	v. Orelli	625
Nanaia	Wolf Baudissin	631
Nantes	C. Schmidt †	645
Naogeorg s. Kirchmeyer Bd X S. 496 ff.		
Naphthali s. d. A. Galiläa Bd VI S. 338, 5 ff.		
Narde	(Rüetschi †) Kittel	650
Narrenfest	H. Böhmer	650
Narthex s. d. A. Kirchenbau Bd X S. 782, 9 ff.		
Nasiräat	v. Orelli	653
Nasmith, David s. Stadtmission.		
Natalis	Dr. Uhlhorn †	655
Natalitia s. d. A. Märtyrer Bd XII S. 51, 25.		
Nathan	Kittel	656
Naturgesetze	M. Heinze	657
Natürliche Religion s. d. A. Deismus Bd IV S. 533, 7 ff.		
Naudäus	Cuno	659
Naumburg	Hauck	661
Naumburger Fürstentag	G. Kawerau	661
Nausea	G. Kawerau	669

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Naylor, James s. d. A. Quäker.		
Nazaräer s. d. A. Ebioniten Bd V S. 125, 45.		
Nazarener, ungarische	S. Cramer . . .	672
Nazarener, württembergische	F. Herzog . . .	674
Nazareth	Guthe	676
Neander, August	G. Uhlhorn † . .	679
Neander, Joachim	Ed. Simons . .	687
Nebajot s. d. A. Arabien Bd I S. 767, 22 ff.		
Nebo	Alfred Jeremias .	690
Nebukadnezar s. Ninive u. Babylon.		
Negeb	Guthe	692
Necho s. d. A. Ägypten Bd I S. 214, 53 ff.		
Nehemia	A. Klostermann .	700
Nektarius von Jerusalem	F. Kattenbusch .	705
Nektarius von Konstantinopel	Loofs	706
Nemesius	(Möller †) R. Schmid . . .	708
Neophyten	H. Achelis . . .	709
Neostadensium admonitio	E. F. Karl Müller	709
Nephilim s. d. A. Kanaaniter Bd IX S. 737, 9 ff.		
Nepomuk s. Johann v. Nepomuk Bd IX S. 306.		
Nepos	Bonwetsch . . .	710
Nergal	Alfred Jeremias .	711
Neri	(Reuchlin †) Zöckler	712
Nero	Robert Pöhlmann	718
Nerses s. d. A. Armenien, und zwar für Nerses Clajensis Bd II S. 73, 10; Nerses d. Gr. S. 76, 30; Nerses Lambron S. 73, 36.		
Nerva	G. Uhlhorn † . .	722
Nestor	Bonwetsch . . .	722
Nestorianer	(Petermann †) K. Keßler . . .	723
Nestorius	Loofs	736
Nethinim s. d. A Levi Bd XI S 421, 12.		
Netter	R. Seeberg . . .	749
Neubrigensis	H. Böhmer . . .	753
Neuburger Religionsgespräch s. Bd III S. 707, 18.		
Neudecker	A. Schumann . .	753
Neues Testament s. Kanon des NTs Bd IX S. 768 ff.		
Neujahrsfest	(H. Merz) Carl Bertheau . . .	755
Neumanichäer	Zöckler	757
Neumann	Hermann Beck . .	770
Neumark	Hermann Beck . .	771
Neumeister	Hermann Beck . .	771
Neuplatonismus	M. Heinze . . .	772
Neuseeland s. d. A. Australien Bd II S. 299.		
Midrasch	H. L. Strack . .	784

Nachträge und Berichtigungen.

2. Band.

S. 127 Z. 23 lies 1893 statt 1843.
„ 257 „ 16 lies Germershausen statt Germersheim.

3. Band.

S. 224 Z. 59 lies 823 statt 723.
„ 224 „ 60 lies 825 statt 725.
„ 473 „ 59 lies illustrata statt illustris.
„ 526 „ 9 lies L. W. Graepp statt C. W. Granepp.
„ 575 „ 58 lies 1093 statt 1039.
„ 731 „ 53 füge bei: Eine Bearbeitung des in 22 Bänden in der Biblioteca de la Academia de la historia zu Madrid vorhandenen Prozesses Carranza liegt im 2. Bde der Historia de los Heterodoxos Protestantes des Menendez Pelayo (S. 359 ff.) vor. Neuerdings bietet Schaefer in den Beitr. z. Gesch. d. span. Protest. Bd III (1902) 'Zeugnisse Vallisoletaner Protestanten' aus dessen Akten (S. 727–812); wir lernen da den Einfluß kennen, welchen C. auf einige gehabt hat, die als Protestanten in Valladolid erscheinen. **Benrath.**

4. Band.

S. 84 Z. 23 füge bei: Hierzu vgl. F. C. Conybeare, The Date of the Composition of the Paschal Chronicle in Journ. of Theol. Studies 2, 1901, 288—298, der gegen Gelzer die schon von L. Holsten auf Grund von handschriftlichem Material aufgestellte Behauptung wieder aufgenommen hat, daß das jetzige Chr. P. eine ältere, um 354 entstandene Redaktion voraussetzt. **Krüger.**
„ 202 „ 28 lies XVII statt XXVII.
„ 735 lies die Seitenzahl 735 statt 435.
„ 812 Z. 18 v. u. lies 659, 54 statt 659, 53.
„ 812 „ 6 v. u. lies 528, 42 statt 528, 41.

5. Band.

S. 23 Z. 46 füge vor Wilhelms IV. ein: Friedrich.
„ 92 „ 41 füge bei: Th. A. Fischer, The Scots in Germany. Edinburg 1902 I S. 174 ff.
„ 603 „ 13 füge ein: Vgl. die Sammlung der in den Ἱερά enthaltenen Bruchstücke bei C. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (TU, NF. 5, 2). Leipzig 1899, 214–232.
„ 603 „ 18 füge ein: Th. Zahn, Eine altkirchliche (dem Eus. Alex. zugeschriebene) Rede über die Sonntagsruhe nebst Untersuchungen über ihren Verfasser (mutmaßlich Eusebius von Emesa) in ZkWL 5, 1884, 516—534. **Krüger.**
„ 619 „ 18 füge ein: Th. Zahn in ZkWL 5, 1884, 516–534 sucht in Eusebius von Emesa den Verfasser der dem Eusebius von Alexandrien (s. d. A.) zugeschriebenen Homilie über den Sonntag, die er (S. 528—533) in deutscher Übersetzung abdruckt (wiederholt in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche [2], Erlangen u. Leipzig 1898, 321–330). **Krüger.**
„ 649 „ 42 füge bei: Eine kritische Ausgabe von J. Bidez und L. Parmentier (The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia) erschien London 1898.
Krüger.

6. Band.

S. 387 Z. 30 lies Hbr 12, 17 statt 12, 18.
„ 561 „ 47 lies Feesche statt Feiche.
„ 732 „ 28 füge bei: Vgl. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum. TU, NF. 5. Bd 4. H. Leipzig 1900. **Krüger.**

7. Band.

S. 592 Z. 38 lies Joel 3 statt Joel 8.

8. Band.

S. 567 Z. 5 füge bei: M.-A. Kugener, Récit de Mar Cyriaque racontant comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du couvent de Casion et transporté au couvent de Phesiltha, in Rev. de l'Orient Chrétien 7, 1902, 196—217. **Krüger.**
„ 581 „ 24 lies zwölf statt zehn.
„ 581 „ 56 lies 2, 2. 9 ff. 21; 4, 11 f.; 5, 11. 17 statt 2, 2; 9 ff.; 21, 4; 11 ff. 5; 11. 17.
„ 582 „ 4 lies 2, 7. 14 ff.; 5, 7.
„ 583 „ 14 lies des A.B.'s statt das A.B.
„ 583 „ 22 lies 1, 1; 2, 1 statt 2, 5, 7. 8.
„ 584 „ 26 schließe nach 20 die Klammer.
„ 693 „ 39 füge bei: Vgl. auch L. v. Ranke, Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen S. 85 ff.

9. Band.

S. 153 Z. 11 füge bei: Quellenmaterial zur Vorgeschichte der großen Handbücher von Bern. Guidonis, Eymerich u. A. bietet Ch. Molinier bei. im 2. Teile der Études sur quelques mscr. des Bibl. d'Italie . . . (Paris 1887). — Reiche Belege betr. das Verfahren der spanischen Inquisition bei Schaefer, Beiträge zur Gesch. d. span. Protest. und der Inquisition (1902, 3 Bde). **Beurath.**
„ 319 „ 54 lies 13. November statt 14. November.
„ 603 „ 21 lies 380—390 statt 480—490.
„ 608 „ 9 lies Schwachheiten statt Schwachseiten.
„ 635 „ 10 füge bei: Über Paulus den Perser vgl. G. Mercati, Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano, in Note di letteratura biblica e cristiana antica, Studi e Texti Vol. 5, Roma 1901, 180—206. **Krüger.**
„ 651 „ 7 lies 13. November statt 14. November.
„ 653 „ 16 füge bei: Daß das Christentum auf Philä nicht erst, wie man seit Letronne allgemein annahm, durch J. nach Zerstörung des Isiskultes Eingang fand, sondern daß sich schon in der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts dort christliche Kirchen befanden und daß es in Syene-Elephantine einen christlichen Bischof gab, zeigt U. Wilcken, Heidnisches und Christliches aus Ägypten, im Arch. f. Papyrusforschung 1, 1901, 396—436. **Krüger**
„ 655 „ 3 füge bei: Hierzu vgl. jetzt G. Pfannmüller, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians, hauptsächlich auf Grund der Novellen. Berlin 1902. **Krüger.**
„ 810 „ 3 v. o. lies 174 st. 147.

10. Band.

S. 112 Z. 13 füge bei: S. Pétridès, Cassia, in Rev. de l'Orient Chrét. VII, 1902, S. 218—244.
„ 154 „ 18 füge bei: Vollhardt, Geschichte der Kantoreien und Organisten von den Städten im Königreich Sachsen. Berlin. 1899. — A. Werner, Geschichte der Kantoreigesellschaften im Gebiete des ehemaligen Kurfürstentums Sachsen. Leipzig 1902. — J. Rautenstrauch, Die Kalandbruderschaften, das kulturelle Vorbild der sächsischen Kantoreien. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Musikpflege in vor- und nachreformatorischer Zeit. Dresden 1903. **H. A. Köstlin.**

11. Band.

S. 62 Z. 50 lies 11 statt 15.
„ 399 „ 21 lies Christologie Bd IV S. 19, — [illegible]
„ 567 „ 56 füge bei: Die Frage betr. die Zuverlässigkeit [illegible] wird von Schäfer, Beiträge z. Gesch. d. span. Prot. [illegible] (3 Bde, 1902) mit [illegible] verneint. **Beurath**

S. 593 Z. 40 lies XI statt X.
„ 671 „ 53 lies Hansastadt statt Hansenstadt.
„ 672 „ 3 füge bei: Der größte Teil der Vorstadt St. Gertrud ist im Jahre 1902 von dem Kirchspiel, zu welchem er bis dahin gehört hatte, abgetrennt und in ein selbstständiges Kirchspiel umgewandelt worden. Die Zahl der Kirchspiele in der Stadt Lübeck hat sich infolgedessen auf 8 vermehrt. Dagegen ist die Zahl der Geistlichen und Seelsorgebezirke unverändert geblieben.
„ 672 „ 31 lies Hauptpastoren statt Hauptpersonen.
„ 672 „ 33 füge bei: Seit dem Jahre 1902 haben die Lübeckischen Kandidaten nach einer mit dem schleswig-holsteinischen Konsistorium getroffenen Vereinbarung die beiden theologischen Prüfungen vor der Prüfungsbehörde in Kiel abzulegen. Bestehen sie dieselben, so erlangen sie dadurch die Anstellungsfähigkeit wie in der Lübeckischen, so auch in der schleswig-holsteinischen Landeskirche.
„ 712 „ 31 streiche zu.

12. Band.

S. 225 Z. 32 lies Bruckner statt Brückner.
„ 249 „ 3 füge bei: Egli, Luther und Zwingli in Marburg in Meillis Theol. Zeitschrift aus d. Schweiz. I, 1884, S. 1 ff.
„ 268 „ 18 füge bei: Unter Pius ist nach dem Zusammenhang der Stelle bei Tertullian der Kaiser zu verstehen.
„ 287 „ 20 lies Bd VI statt Bd V.
„ 312 „ 19 lies III, S. 314 ff. statt II, S. 558.
„ 343 „ 33 lies 431 statt 451.
„ 387 „ 31 lies Nitiges statt Vitiges.
„ 449 „ 27 lies Hauréau statt Haurean.
„ 708 „ 50 lies et mortuis statt mortus.

13. Band.

S. 1 Z. 27 lies Making statt Malking.
„ 1 „ 39 lies Lost statt Loss.
„ 4 „ 25 lies vorzunehmen statt anzunehmen.
„ 6 „ 31 lies veranlaßte statt veranlaßten.
„ 6 „ 39 lies Jahre statt Jahren.
„ 9 „ 47 lies verböten statt verbieten.
„ 9 „ 48 bewegten statt bewegen.
„ 12 „ 39 lies C. F. Baur statt Bauer.
„ 13 „ 10 lies Unterhaltungsfonds statt Unterhaltungsfond; ebenso Zeile 31, 34, 39 und Seite 23 Zeile 20.
„ 25 „ 24 füge bei: Die ganze Summe von 20 Millionen Dollars ist bis zum 31. Dez. 1902 gesichert worden, s. The Christian Advocate vom 15. Januar 1903, wo die Gesamtsumme von 20656970 Dollars berichtet wird.
„ 49 „ 3 lies sein statt seien.
„ 139 „ 25 lies 1797 statt 1897.
„ 231 „ 20 lies Bd III S. 749 statt 649.
„ 277 „ 52 lies [illegible] statt [illegible].
„ 352 „ 50 füge bei: Über Khan Argun und seinen Gesandten Bar Sauma s. d. A. Jahballaha Bd VIII, S. 523, wo J. B. Chabot, Supplément à l'histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma 1900 nachzutragen ist. **Eb. Nestle.**
„ 355 „ 59 lies Cohrs statt Chors.
„ 358 „ 10 lies Artopaeus statt Artopoeus.
„ 375 „ 15 lies März 536 statt 535.
„ 392 „ 2 füge vor angesetzt ein: auf 533.
„ 401 „ 50 lies Fouqueré statt Fouquière. Vgl. Tassin, Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur p. 286–87. Notiz von Dom H. Quentin O. B.
„ 402 „ 2 füge bei Brooks hinzu: und Byz. Zeitschr. 7, 1898, 32–39.
„ 407 „ 52 füge bei: Brooks ist in seinem zweiten Artikel (s. o.) dieser Annahme ebenfalls beigetreten und setzt den Tod des Pyrrhus (s. XII, 407, 57) auch in das Jahr 654. **Krüger.**
„ 431 „ 26 füge bei: H. Holzapfel, Die Anfänge der Montes Pietatis. München 1903.
„ 569 „ 22 lies Röhrich statt Röhrig.

20. August 1903.









